موسوعة

مقدمات العلوم والمناهج

محاولة لبناء منهج إسلامى متكامل

المجلد الرابع

اللغة والأدب والثقافة

يقدم هذا المجلد دراسة مستوعبة لقضايا ثلاث كبرى (أولا) اللغة العربية الفصحى لغة القران والتحديات التى واجهتها فى العصر الحديث ومؤامرات العامية والكتابه بالحروف اللاتينية وماقام به النفوذ الأجنبى من تحميد لنفوذ الفصحى ودفع اللغات الأجنبية والعاميات (ثانياً) : الأدب العربى : خصائصه المستمدة من القرآن والسنة وإرتباطه فى العصر الحديث بالعصور المتوالية منذ ظهور الإسلام والتحديات التى واجهته من قضايا الشعر والقصة والتراث والأدب المهجرى والأساطير والمسرحية اليونانية ودور الشعوب الحديثة (ثالثاً) : دراسة الثقافة العربية ذات الانتماء الإسلامى وخصائصها ووجوه الاختلاف بينها وبين الثقافات الشرقية والقرنية ، والكشف عن مصادر الثقافة الغربية والإغريقية والمسيحية واليهودية والتحديات التى تواجهها فى مختلف المجالات .

أنور الجندى

توزيع
دار الأنصار
٨١ شارع البستان ناصية شارع الجمهورية
عابدين ت ٩٣١٥٨١

رقم الإيداع ٤٣٣١ / ٨٢
الترقيم الدولى ٩٧٧/٤٣٣/٠٠٢/١

افاق البحث

الرساله الثالثه

الثقافه العربية

الرسالة الأولى : اللغة العربية

مدخـــل

خصـــائص الفصـــحى

(أولا) قال الخليل بن أحمد فى كتاب العين : إن عدد أبنية كلام العرب المستعمـــل والمهمل (١٢٫٣٠٥٫٤١٢) كلمة وهو يعنى ما يمكن تكوينه بتركيب أحرف الهجاء على كل شكل من الثنائى والثلاثى والرباعى ، ويقول الحسن الزبيدى : إن عدد الألفاظ العربية (٦٫٦٩٩٫٤٠٠) لفظ لا يستعمل منها إلا ٥٦٢٠ لفظاً والباقى مهمل ، ويقول آخرون : إن اللغة العربية تتألف من ثمانين ألف مادة المستعمل منها عشرة آلاف فقط والمهجور من ألفاظها سبعون ألف مادة لم تستعمل إلى اليوم . وهذه الإشارات على اختلاف أرقامها وتعدد مصادرها تكشف عن طبيعة اللغة العربية وتاريخها دون حاجة إلى أى قدر من الإشادة أو المبالغة ، وهى فى مجموعها تعطى صورة الثراء والغنى فى الحصيلة وتكشف عن البعد التاريخى والنمو والحيوية فى نفس الوقت .

(ثانياً) إذا كانت اللغة العربية هى اللغة القومية لمائة مليون من العرب فإنها لغة الفكر والثقافة والعقيدة لألف مليون من المسلمين ، وهى لم تتراجع عن أرض دخلتها لتأثيرها الناشىء من كونها لغة الدين ولغة العلم والفكر قرابة ألف سنة وقد كان لها أثرها الواضح فى الفارسية والتركية والهندوستانية والجاوية والملاوية وبفضل (١) القرآن بلغت ذلك الاتساع وبفضل الإسلام حققت هذا النمو بما لم تعرفه لغة أخرى من لغات العالم . ولم تبق لغة أوربية (٢) واحدة لم يصلها شىء من اللســـان العربى المبين ، حتى اللغة اللاتينية الأم الكبرى فقد صارت وعاء لنقل المفردات العربية إلى بناتها ، ولقد كانت كل اللغات أداة لنقل الأفكار ، بينما تميزت اللغة العربية بأنها كذلك ، وأنها بالإضافة إلى ذلك لغة فكر من حيث هى لغة القرآن الكريم الذى ألقى إلى العربية وإلى الفكر الإنسانى كله أضخم شحنة من القيم والمبادىء .

(ثالثاً) إن اللغة العربية لغة اشتقاق تقوم على أبواب الفعل الثلاثى التى لا وجود لها فى جميع اللغات الهندية والجرمانية ، وهى اللغات التى تكتب بالحروف اللاتينية ، فإذا قابلنا العربية باللغات الاشتقاقية كالإنجليزية والفرنسية نجد أن العربية امتازت بخصائص أكفل بحاجة العلوم ، فمن ذلك سعتها فعدد كلمات اللغة الفرنسية ٢٥ ألفاً وكلمات اللغة الإنجليزية مائة ألف ، أما العربية فعدد موادها ٤٠٠ ألف مادة ، ومعجم لسان العرب يحتوى على ٨٠ ألف مادة (لا كلمة) ومواد اللغة العربية تتفرع إلى كلمات ، فإذا فرضنا أن نصف مواد المعجم منصرفة ، بلغ عدد ما يشق منها نصف مليون كلمة ، وليس فى الدنيا لغة اشتقاقية أخرى غنية بكلماتها إلى هذا الحد . وبسبب غنى العربية وسعتها تجد فيها للمعانى الشديدة التقارب كلمات

خاصة بكل معنى مهما كانت درجة التفاوت (٣) وبالمقارنة بينها وبين اللغة الإنجليزية التى يتكلم بها معظم سكان العالم الآن فإننا نجدها تفوقها فى الأصوات وفي الألفاظ ، ففيها ٢٨ حرفاً فى حين أن فى اللغة الإنجليزية ٢٦ حرفاً وليس فى هذه الحروف الثمانية والعشرين حروف تدل على أصوات مكررة ، بخلاف حروف الاصوات فى الإنجليزية وفى اللغة العربية حروف الأصوات لا توجد فى كثير من اللغات الأخرى مثل الحاء والخاء والضاد والطاء والظاء والعين والغين والقاف .

(رابعاً) تتميز اللغة العربية بتنوع الأساليب والعبارات . فالمعنى الواحد يمكن أن يؤدى بتعبيرات مختلفة : كالحقيقة والمجاز والتصريح والكناية . وهى تحسب حساب الفكرة والخاطر والمثال ومن (٤) أهم خصائصها : قدرتها على التعبير عن معان ثانوية لا تعرف الشعوب الغربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلا لا تعنى إلا بالتعبير الواحد ، أما فى العربية فمذاهب وأساليب تعرب عن مختلف الأحاسيس فضلا عن استعمال العربية للحركات الطويلة والقصيرة فى بقية اللفظ فتحصل على مشتقات لأنها عديدة مختلفة المعانى مع بقاء الأصل ثابتاً واضحاً للعين .

(خامساً) تتميز اللغة العربية بأنها أقرب لغات الدنيا إلى قواعد المنطق بحيث إن عبارتها سليمة طيعة تهون على الناطق الصافى الفكر أن يعبر بها عما يريده من دون تصنع أو تكلف وإن العربية تكتب كما تقرأ ، بحيث إن الذى يتعلم حروفها وحركاتها يهون عليه بدون مشقة أن يقرأ حيثما شاء ، وليس فيها من شذوذ الخط إلا ما لا يحتفل به ، وهذه الخلة لا تجدها فى لغة أخرى فإن أكثر اللغات تحتاج ممن يتعلمها بعد أن يتعلم أوائل كتابتها أن يلتزم بأن يتعلم أيضاً قراءتها كامة كامة . وهى غنية بنفسها عن كل ما يحتاج الإنسان إلى نطقه فلا يحتاج إلى لغة أعجمية والعرب لم يتركوا شيئاً إلا استنبطوا له اسماً من لغتهم كالمعدة والهواء والجوهر والشخصى والأفق وخسوف القمر وكسوف الشمس والصدى وما إلى ذلك (٥).

(سادساً) ضربت اللغة العربية رقماً قياسياً فى الكمال حيث تقدمت للفكر بكل المخططات الصوتية الممكنة وميزت مفاصل الفكر تمييزاً واضحاً مبيناً وقد توصل علم اللغات المقارن إلى حقيقة ثابتة بالنسبة للغة العربية هى أنها معبرة بسيكولوجيتها للعلوم الباطنة والظاهرة (٦) .

(سابعاً) من خصائص العربية أن جميع مشتقاتها تقبل التصريف إلا فيما ندر ، وهذا يجعلها طوع أهلها أكثر من غيرها وأوفى بحاجة المتكلمين ، وقد وضع علماء اللغة العرب باجتهادهم أبنية اللغة الكلاسيكية وكذلك مفرداتها فى حالة كال تام . وليست اللغة العربية غنية بالمفردات ولكنها غنية أيضاً بالصيغ النحوية ، وتهتم العربية بربط الجمل بعضها ببعض . وللفعل العربى صيغ تبلغ الاثنى عشرة صيغة كل منها يمتاز بمعنى خاص متصل بمعنى الفعل الأصلى والإسناد فى اللغة العربية يكفى فى إنشاء علاقة ذهنية بين الموضوع والمحمول ، أو المسند إليه دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقاً أو كتابة فى حين أن هذا الإسناد الذهنى لا يكفى فى اللغات الأجنبية إلا بوجود لفظ صريح يشير إلى هذه العلاقة . فيقال : فلان شجاع دون حاجة إلى أن نقول « فلان موجود شجاعاً » ولا تحتاج العربية فى طبيعة

بليتها وتركيبها إلى الجمل الخبرية فيها إلى ما يثبت ما يسمى فى اللغات الغربية فعل الكينونة (to be) . وأسباب الترادف فى اللغه العربية أعمق مما يتصور بعض الباحثين ، بل إن هناك من علماء اللغة كابن فارس وابن على الفارسى من أنكر المترادفات أصلا ، واعتبرها ألفاظاً جديدة لها معان تختلف فى قليل أو كثير بعضها عن بعض ، وكان الإمام الرازى يرى وجوب تحديد الترادف بعدم التباين فى المعنى ، وتتميز اللغة العربية بخاصية إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون استدراج السامع إليها كما تتميز فى إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الاوربية ، وفي أن الألفاظ العربية تعود غالباً إلى أصل ثلاثى (٧) وللعربية خاصية عجيبة فى تعريب الكلمات الأجنبية تدل على استقرار نظام الصرف فى هذه اللغة بحيث لا يؤثر فيها نظام صرف اللغة المأثورة ، فإذا كانت الكلمات الطارئة من أصل سامى شديد الشبه بالعربية تضاعفت صعوبة القول بما إذا كانت دخيلة أم أصيلة .

(ثامناً) سعة اللغة العربية بالنسبة لجميع اللغات أمر واضح ويذهب الباحثون إلى أن من يتتبع جميع اللغات لا يجد فيها لغة تضاهى اللغة العربية في سعتها ، ويضاف إلى جمال الصوت ثروتها المدهشة فى المترادفات كما تزينها الدقة ووجازة التعبير ، وليس لها ضريب من اليسر فى استعمال المجاز فضلا عما فيها من كنايات ومجازات واستعارات وهى مع هذه السعة والكثرة أكثر اللغات اختصاراً فى إيصال المعانى وفي النقل إليها . وإن الصورة العربية لأى مثل أجنبى أقصر فى جميع الحالات ، وقد أشار الخفاجى عن أبى داود المطران وهو عارف باللغتين العربية والسريانية أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانى قبحت وخست وإذا نقل الكلام المختار من السريانى إلى العربية ازداد طلاوة وحسناً (٨) .

(تاسعاً) إن خزائن المفردات فى اللغة العربية غنية جداً ويمكن لتلك المفردات أن تزداد بلا نهاية ، ذلك أن الاشتقاق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام معين .

سلم : حيا ، ألقى السلام والتحية . سالم : دخل السلم . أسلم : انقاد وخضع . ومنها الإسلام : الخضوع لله . تسلم : أخذ شيئاً من يد غيره . السلام : التحية . السلم : خلاف الحرب . سليم : صحيح ، غير مريض . التسليم : الرضا والقبول . الاستلام : لمس الحجر الأسود بالشفة أو باليد (التقبيل) . وهناك مسلم ومتسلم ومسالم وغيرها مما يعيا على الحصر (٩) .

(عاشرا) فى اللغة العربية نحو مائة ألف كلمة مستقلة ومعظم هذه الكلمات تولدت بالاشتقاق . منها ألفاظ كثيرة بنفس المعانى أو بمعان مختلفة . وبعض الاشتقاقات كالتفاعل والتفعل والانفعال والافتعال والاستفعال والمفاعلة مثلا لا يمكن التعبير عنها فى اللغات الأعجمية عادة إلا بلفظة أو أكثر ، إذ على ذلك أنها تحتفظ بالألفاظ البدائية الرسمية الاولى إلى جانب الألفاظ الراقية الحضارية المتفرعة منها (١٠) . وللمصدر فى كلمات اللغة العربية نيف وثلاثون صورة ، ومثل المصدر الصفة فإن لها من الصور ما يزيد

عن صور المصادر أو يساويها على الأقل ، ومن قبيل الاشتقاق فى الاسم الأبواب : وهى باب المثنى والجمع والمكسر والسالم وباب النسبة والتصغير ، والاشتقاق فى الأفعال فى اللغة العربية له أربع عشرة صورة ومن هذا القبيل تفوق كل لغة من لغات الغربيين والشرقيين لا أستثنى لغة أصلا .

(حادى عشر) غاية ما أخذته العربية من غيرها من اللغات بعض ألفاظ مفردة من باب الأسماء لا يتجاوز بعض المئين ، وأكثرها من الأسماء الجامدة كخز وديباج وإستبرق وترياق ونالوذج ، مما وجدوه عند غيرهم من أمم فارس والروم ولم يوجد عندهم . أما علماء هذه الأمة الذين ظهروا فيها بعد الفتوحات العربية الأولى ونقلوا العلم إليها من الفارسية أو اليونانية أو السريانية ، فلم يحتاجوا إلا إلى بعض أسماء حكمها حكم الألفاظ التى ألمعنا إليها سابقاً .

(ثانى عشر) إن علماء العربية حين أخذوا علم المنطق من اليونان إما رأساً أو نقلا من السريانية لم يأخذوا ألفاظ هذا العلم كما هى عند اليونان بل قالوا : موضوع ومحمول وقضية وقياس واستنتاج ومقدمة صغرى ومقدمة كبرى ونتيجة والمقولات العشر والقول الشارح والتصوير والتصديق وكلى وجزئى ، وقضية كلية وقضية كلية مهملة وقضية كلية مسـورة وهلم جرا . وبذلك استغنت العربية عن اصطلاحات اللغة اليونانية بألفاظ من ألفاظها أدت معانيها تمام التأدية من غير صعوبة ولا التباس .

(ثالث عشر) وما قيل فى المنطق يقال فى علوم الفلسفة فإن علماء العربية أخذوا هذا العلم عن غيرهم ، أما لغتهم فلم تحتاج إلى لغة القوم ، ورأت فيها من الألفاظ ما يؤدى معانى ألفاظ ذلك العلم ، فقالوا : موجود ومعدوم وعرض وجوهر وحال وكسر وانكسار وتأثر وأثر وماهية وهوية ومقتضى ومانع ومعارض وقالوا : الماهيات محمولة بجعل جاعل ، وغير محمولة ، والعقل الأول والمبدأ الفياض ، وغير ذلك من مصطلحات الفلسفة كثير . وهكذا الأمر فى العـلوم الطبيعية : كالطبيعيات والطب والكيمياء والفلك والنبات والحيوان ، فإن اللغة العربية لم تحتج فى كل هذه العلوم إلا إلى الألفاظ التى تستعار استعارة لأن مسمياتها من نبات وحيوان لم تكن معروفة .

(رابع عشر) أعطت اللغة العربية حروفها الهجائية لملايين ملايين من الشعوب فى بلاد الترك والهند وجزائر البحر ، فإن المورو فى جزائر الفليبين يكتبون بالحروف العربية إلى هذه الساعة وأعطت نفسها لكثير من الأمم الذين تغلبوا على أهلها أو تغلب أهلها عليهم مئات من السنين ، فكانت لهم ما كانت اللغة اللاتينية لشعوب أوربا ، فإن الأتراك والتتر والفرس ما زال علماؤهم يؤلفون مؤلفاتهم باللغة العربية . كذلك أعطت لغات الأتراك والتتر والفرس والأردو المئات والألوف من ألفاظ المعانى ومئات الألوف من الجمل التامة ، بل أعطت أكثر هذه اللغات ولا سيما التركية كل مصطلحات علوم اللغة والبيان والبديع والعروض وأكثر مصطلحات العلوم والفلسفة حتى بدء القرن التاسع عشر . كما أعطت لغات أوربا الأرقام العربية وكثيرا من أسماء المعانى والمصطلحات العلمية . وقد هضمت علوم اليونان والفرس والسريان دون أن يظهر فيها عجز أو ضعف (١١) .

(خامس عشر) من ابرز خصائص اللغة العربية أن أبناءها اليوم وبعد ألف وخمسمائة سنة يفهمون أسفار الجاهلية والمخضرمين كما يفهمون أشعار أبى تمام والبحترى والمتنبي أو كما يفهمون أشعار أبى العلاء والشريف الرضى ويفهمون أشعار فحول المتقدمين ، يقول بلاشير : إن وحدة اللغة العربية هى وحدة أخلاقية ودينية قبل كل شيء ، مؤسسة على وحدة تاريخ اللغة . وإننا كلما درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً فإذا قارنا حالة اللغة الفرنسية فى العصور الوسطى وجدنا أنها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة فى القرن السابع عشر ، وهذه أيضاً مختلفة عن لغتنا اليوم ، هذه الوحدة فى اللغة الفرنسية لا تتضح إلا بالبحث والمقارنة في حين أن وحدة اللغة العربية تتضح للقارىء ولو كان أجنبياً لأول وهلة : نعم ، لغة القرآن هى لغة اليوم وهذا ما تتميز به اللغات الأخرى .

(سادس عشر) جمعت اللغة العربية بين أربعة عناصر تتكامل معاً فى كل متسق تبدو واضحة فى إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون استدراج السامع إليها ، وفى الاستثناء إلى المقابلة لتوضيح الغرض المقصود كاستعمال الاستثناء أو التعارض الجدلى ، وفى إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوربية وفى أن الألفاظ العربية تعود غالباً إلى أصل ثلاثى (١٢) .

(سابع عشر) حققت اللغة العربية سيطرة كاملة على الفكر الإسلامى وأصبحت هى لغة العلم والثقافة ، فتلاشت الآرامية فى مناطق الشام والعراق ، وتخلت الفارسية لوقت ما عن مكانها للغة العربية وانمحت القبطية واليونانية والبربرية واضطر رجال الكنيسة إلى تعريب مجامعهم وصلواتهم ، وقد رفع القرآن من شأن اللغة العربية حتى صارت إحدى اللغات الرئيسية الهامة فى العالم ، غنية فى مفرداتها ، غنية فى صيغ قواعدها ، بلغ المهجور من ألفاظها سبعين ألف مادة لم تستعمل إلى اليوم ، وسعت كل ما ترجم إليها من الفلسفة والحكمة والطب والكيمياء والمنطق والفلك ، وقد ترك اللسان العربى أثره واضحاً فى اللغات الإسلامية الأخرى .

(ثامن عشر) للغة العربية طريقة عجيبة فى التوليد والاشتقاق ، جعلت آخر هذه اللغة يتصل بأولها فى نسيج ملتحم من غير أن تذهب معالمها أو ينبهم ما خلفه السلف من تراث على الأجيال بعدهم ، فإذا أخذنا مثلا كلمة « كتب » واشتققنا منها كاتب وكتاب ومكتبة ومكتوب ومكتب وجدنا أن الحروف الأصلية موجودة فى كل كلمة من هذه الكلمات المشتقة ، وأن معنى الكتابة موجود كذلك ، على عكس اللغات الأوربية حيث لا توجد فى كثير من الأحيان صلة ما بين كلمات الأسرة الواحدة ، فكتب فى الإنجليزية (Write) والكتاب (Book) ومكتبة (Library) ولا علاقة بين حروف هذه الكلمات ، وهذا ما جعل لغة مثل الإنجليزية تختلف من جيل إلى جيل ولا توجد تلك الصلة اللغوية بين ماضيها وحاضرها ، فلغة شكسبير وهو من أدباء القرن السابع عشر لا تكاد تفهم عند جمهرة المثقفين اليوم ، اللهم إلا المتخصصين فى الأدب الإنجليزى ، وهذا يرجع إلى اختلاف النطق وتطوره من جيل إلى جيل وإلى نمو اللغة بطريقة غير طريقة الاشتقاق العربى وانقطاع الصلة بين كلمات الأسرة الواحدة فى غالب الأحيان (١٣) .

أولا : تاريخ اللغة العربية

الباب الأول

(١) ما قبل الإسلام (٢) القرآن واللغة العربية (٣) الإسلام واللغة العربية

الفصل الأول

ما قبل الإسلام

من بين ثلاثة آلاف لغة تستعمل اليوم فى العالم حسب آخر تقديرات الباحثين تبدو اللغة العربية نتاجاً متميزاً وشيئا مختلفاً من العسير أن يخضع فى دراسته للقوانين التى وضعت لدراسة اللغات وإن نظرة واحدة على تاريخ نشأتها قبل أن تتصل بالقرآن الكريم لتكشف عن ذلك الإطار الذى احتواها منذ عصرها الأول والظروف والأوضاع التى أحاطت بها والتى ظهر من بعد كيف كانت تمدها لأخطر مهمة ولأكبر رسالة : لأن تكون لغة الكتاب الخاتم المنزل من السماء ورسالة الدين الذى جاء للعالمين وللناس كافة ولا يعنى هذا أن اللغة العربية لغة مقدسة أو لها طابع غامض أو سحرى أو نحو ذلك ، ولكن يعنى هذا أن تركيبها الأساسى كان غاية فى القوة بحيث استطاعت أن تحمل رسالة السماء وكلمات الله وأن تؤدى ذلك كله للبشرية على نحو غاية فى القدرة والاقتدار . ولكن اللغة العربية بعد هذا تجرى عليها سنن الأمم والحضارات من ضعف وقوة وامتداد وتقلص ، وقد مرت فى القرون الأخيرة بفترة تحد غاية فى الخطورة ولا تزال تواجه التحدى فى صلابة وقوة بعد أن استمرت أكثر من عشرة قرون لغة العلم والفكر والسياسة كله واللغة العربية فرع من مجموعة اللغات التى ظهرت فى الوطن العربى (ولا أقول إنها فرع من فروع اللغات السامية) كما ذهب الكثيرون بعد أن ثبت خطأ النظرية السامية وفسادها وارتباطها بالدعوة الصهيونية التلمودية فى العصر الحديث فى محاولة اتخاذ العهد القديم أساساً لتاريخ اللغات والأجناس ، مما جرى عليه البحث الغربى الوافد وتابعه دعاة التغريب والمبشرون والمستشرقون جميعاً دون تدبر أو إعتبار للحقائق التاريخية وهى أخت اللغات التى كان يتكلم بها الكلدانيون والآشوريون فى العراق والسريانيون والفينيقيون فى الشام والحبشة فيما وراء الساحل الغربى من البحر الأحمر (بحر القلزم) ، ولها صلة عظيمة جداً بلغة قدماء المصريين « وكانت هذه اللغات فى العصور الأولى متشابهة بحيث يعبرون كلهن لهجات لغة واحدة » : هى اللغة الأولى القديمة التى انصهرت فى هذه اللغات من بعد « ومن هنا استطاع سيدنا إبراهيم الخليل عليه السلام أن ينتقل بين العراق والشام ومصر والحجاز وأن يتفاهم مع جميع سكان تلك الأقطار ، إذ لم يكن يومئذ بين لغاتها من فرق إلا كما يوجد الآن بين لهجات العربية فى المغرب ومصر والشام وسائر هذه البلاد »(١٤) ، ويرجح الباحثون أن اللغة الأم «التى ترجع إليها كل هذا اللغات ذابت فيهن».

ومن الواضح نتيجة الدراسات المختلفة التى أجريت على مأثورات اللغات التى ظهرت فى الوطن العربى قبل الإسلام « تحمل على القول بكل حزم وتأكيد أن العربية أرقاهن ، ومعنى هذا أنها أعرقهن فى القدم ، فلا تبعد أن تكون البنت البكر لأمها » (١٥) .

٢

كانت اللغات التى اتصلت بالعربية من ناحية الأم هى السريانية والعبرية والفينيقية والآشورية والبابلية والحبشية ، وفى وقت ظهور الإصلام ونزول القرآن كانت القبطية فى مصر والبونيفية فى الشمال الإفريقى والنبطية فى العراق واللاتينية فى الشام ، وكانت القبطية فى مصر تطوراً من اللغة المصرية القديمة والبونيفية لغة القرطاجيين وغيرهم فى شمال أفريقيا . وكانت هناك اللغة الفارسية القديمة فى فارس والرومية فى الشام . ومن مقارنة هذه اللغات بالعربية (كالكلدانية والآشورية والفينيقية والعبرية) يظهر الفرق البعيد المدى والبون الشاسع بين كمال العربية ووضوحها وفقر اللغات الأخرى وغموضها . يرجع سبب ذلك إلى « عراقة العربية وقدم تطورها حتى بلغت مرتبة الكمال والنضج ، عندما كانت اللغات السامية الأخرى فى أوائل مراحل التطور (١٦) » . وإذا كانت اللغة العربية هى أرقى لغات اللغة الأم أو البنت الكبرى على حد تعبير أغلب الباحثين فإن لغة قريش كانت أرقى لهجات اللغة العربية وهى التى بها نزل القرآن الكريم ، ويرجع ذلك إلى أن القبائل العربية كانت تتوارد إلى مكة فى موسم الحج ، وكان القرشيون يختلطون بهم فيأخذون من لغاتهم ما رق وسهل ، فأصبحت لغتهم من أعذب اللهجات العربية ألفاظاً وأشملها لجميع المعانى والتصورات (١٧) ، ويرجع مؤرخو اللغة هذا التطور إلى ثلاث مراحل : (التهذيب الأول) : يرجع إلى عهد إسماعيل عليه السلام فقد حدث اختلاط بين العربية والعبرية فترقت العربية . (التهذيب الثانى) : عهد يشعب القبائل العدنانية من ذرية إسماعيل ، فإن هذه القبائل لما تباعدت بطلب العيش كثرت علاقاتها واتسعت دائرة معاملاتها وطاوعتهم اللغة بما فطرت عليه من قبولها للترقى وصلاحها للاتساع . (التهذيب الثالث) : اختصت قريش بتهذيب اللغة ، فإنها لما كانت قائمة على سدانة الكعبة ومثابة للقبائل العربية كافة ، كانوا يجتمعون فى موسم الحج فيتمارفون ويتعاملون ، وكانت قريش تقوم منهم مقام المضيف ، فتسمع من لهجاتهم ما لم يتسن لسواها فكانت تأخذ ما رق من مشهور تلك اللغات ، وكانت قريش ترحل إلى الشام واليمن وفارس والحبشة للاتجار مما سمح لها بدوام التهذيب لأسلوبها ، ومن العوامل التى أثرت فى تهذيب اللغة فى هذا الدور : الأسواق التى كانت تقيمها العرب للتعامل والتفاخر وتناشد الأشعار . ولسوق عكاظ بين نخلة والطائف تاريخه الحافل (١٨) .

٣

كل هذا كان له أثره البعيد فى إعداد لهجة قريش لتلقى رسالة وحدة العرب الفكرية واللغوية . يقول السيد محب الدين الخطيب : « أرى أن من معجزات سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم التى لم يذكرها العلماء فى جملة معجزاته أنه أعاد للبلاد السامية وحدتها القومية واللغوية بعد أن فرق بينهما كر الأزمان وترامى الأوطان ، فأصبحت اللغة العربية لغة الأمم (السامية) كما كانت أمها اللغة (السامية) الأولى لغتهن

قبل التفتت والانقسام » . ويرى الباحثون « أن اللغة الأم قد بلغت قبل ألوف السنين الطور الذى جعلها تتفرع إلى لهجات صارت فيما بعد لغات مختلفة وهكذا كانت (العربية العدنانية) هى بلتها الكبرى تتحول رويداً إلى لهجات يتباعد بعضها عن بعض » (١٩) . كانت العربية عند ظهور دين التوحيد لغة قبائل : لربيعة فى شمال جزيرة العرب لهجة ، ولتميم وقيس ومن انضاف إليهم فى وسط الجزيرة لهجة . ولكنانة وهذيل وثقيف وخزاعة وأسد وضبة وألفافها من عرب الحجاز وتهامة لهجة ، فضلا عن لغة اليمانيين فى جنوب الجزيرة ، وكانت لهجة القبيلة الواحدة تفترق عن غيرها فى مادة اللغة وفى كيفية النطق بها » . وهذا ما وحد العرب مرة أخرى بعد أن اختار القرآن لهجة قريش . وما تزال العربية فى جميع الدراسات التى تناولتها قبل الإسلام تشهد بسبقها وامتيازها . يقول المطران يوسف داود مطران السريان فى الموصل فى كتابه التمرنة فى الأصول النحوية : ومع أن السريانية لغة الأصل الذى يرجع إليه المطران والعبرانية لغة الدين والكتب المقدسة التى تتقيد بها ، فإنه خرج من تلك المقارنة بنتيجة واضحة صريحة هى أن العربية أعرق فى الأصالة من جميع اللغات التى تكلم بها الساميون وأنها أكملهن وأجمعهن لما فيهن من محاسن ، ولذلك تمكنت العربية من اكتساح العبرية والسريانية وإبادتهما منذ أجيال واستولت على جميع بلاد العبران والسريانية .

٤

قرر علماء اللغات فى الشرق والغرب على أن اللغة العربية هى أحدث اللغات المنتمية إلى اللغة الأم ظهوراً ، ومع ذلك فإن فيها من الخصائص وعوامل النمو والاكتمال ما أعانهم على تفهم اللغات الأخرى من ذات الأرومة ، وما فيها من المخلقات اللغوية ، وقد أجمعوا — لوجود التشابه فى الكلمات وتركيب الجمل والمخالفات اللغوية بين هذه اللغات ذات المصدر الواحد واللغة العربية — على أن ما سمى بالشعوب السامية قديماً قد هاجروا شرقاً وشمالا وغرباً من جزيرة العرب واستوطنوا العراق والشام ومصر والحبشة ، وأن سيل الهجرات لم ينقطع على مدى العصور وأن كثيراً من القبائل العربية ظلت تنتجع الوديان الخصبة المجاورة للجزيرة قروناً طويلة ، وتقيم فيها إقامة دائمة إلى أن جاءت موجة الهجرة الكبرى بعد الفتح الإسلامى ومن ثم يصح أن نطلق على هذه الهجرات اسم الهجرات العربية ، وقد قرر إجماع العلماء أن الجزيرة العربية هى مصدر هذه الشعوب جميعاً ، وأنها قد خرجت فى موجات متتابعة ، وأن اللغة العربية هى أدنى هذه اللغات إلى اللغة الأم ، حيث لم تتعرض الجزيرة العربية لغزو الخارجى وبقى للغة نقاؤها وخلوها من الدخيل والتأثيرات الأجنبية التى لحقت أخواتها فى مهاجرها حيث اختلطت باللغات التى وجدتها ثمة وحيث اختلطت بها البيئات الجديدة ، فدخل فيها من الكلمات وطريقة النطق ما جعلها لغات مستقلة ، وإن ظل اشتقاقها وطريقة نموها وهندسة جملها والجزء الأعظم من مفرداتها واحداً » (٢٠) .

٥

ويذهب إلى هذا الرأى بالنسبة لأولية اللغة العربية صاحب كتاب التاريخ العام للغات السامية (أرنست رينان) : « من أغرب المدهشات أن تثبت تلك اللغة القوية : (العربية) وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى وعند أمة من الرحل ، تلك اللغة التى فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها ، ولقد كانت هذه اللغة مجهولة من الأمم ، ولكنها من يوم علمت ظهرت لنا فى حلل الكمال وإلى درجة أنها لم تتغير أى تغير يذكر، حتى أنها لم تعرف لها فى كل أطوار حياتها ، لا طفولة ولا شيخوخة ، ولا نكاد نعلم من شأنها إلا فتوحاتها وانتصاراتها التى لا تبارى ولا نعلم شبهاً لهذه اللغة التى ظهرت للباحثين كاملة من غير تدرج وبقيت حافظة لكيانها خالصة من كل شائبة». ويقول رينان : «لقد استفاض انتشار اللغة العربية فاستولت على أوسع المسافات وأبعد البلدان ، أجل لقد كان لليونانية واللاتينية مثل حظها فى أن تصبحا لغتين عالميتين تذيعان عقيدة دينية وتنشران أنظمة سياسية تغلبت على تباين الشعوب والأجناس والمشارب في توحيد الكلمة وتعريف الغاية ، فشاعت اللاتينية فى كمبانيا إلى الجزر البريطانية ومن نهر الرين إلى جبال أطلس ، وشاعت اليونانية من صقلية إلى شواطىء دجلة والفرات ومن البحر الأسود إلى بلاد الحبشة ولكن ما أضأل هذا الانتشار إذا قوبل بانتشار اللغة العربية التى تناولت أسبانيا والقارة الأفريقية حتى خط الاستواء وسيطرت على آسيا الجنوبية حتى جاوة واقتحمت من الروسيا ما اقتحمت شاملة كاسوفيا » .

٦

يرد الباحثون « نشأة(٢١) اللغة العربية إلى هجرة بعض القبائل اليمنية إلى الحجاز وإقامتهم به ومنها قبيلة جرهم ، ثم وفد إسماعيل وأمة هاجر المصرية وأقاما بمكة مع جرهم وتزوج إسماعيل منهم وترعرع بنوه يأخذون من لغة أمهم القطمانية ولغة أبيهم (وهى ليست العبرانية لأن العبرانية لغة نشأت بعد ذلك بوقت طويل) . وكانت اللغات متقاربة الأصل فى ذلك الوقت . ولغة جدتهم المصرية فكانوا نواة العرب المستعربة على نحو ١٩٠٠ قبل الميلاد وكشفت البحوث والكشوف على أن اللغة القطمانية أصل من أصول العربية ، وأن مئات الكلمات فيها تتفق مع العربية نطقاً وتركيباً ، كذلك فقد ثبت صلة المصرية القديمة باللغة العربية مما كشفه الباحث أحمد كمال باشا : يقول : إن أصل اللغة المصرية القديمة واللغة العربية واحد وإن الاختلاف الظاهر بينهما ليس إلا نتيجة إسقاط بعض الكلمات فى الجزيرة العربية وبقائها في وادى النيل ، أو العكس ، ثم نتيجة لما يعترى الكلمات من القلب والإبدال ومما يطرأ على اللغات من تغيير بمعاملة الأجانب وخاصة أثناء الامتزاج بالجنس الحامى(٢٢) . كذلك فقد أجمع الرأى على وحدة اللغات أخوات العربية وكشف عن خصائص تؤلف بينها منها اعتماد هذه اللغات على الحروف الصامتة دون الأصوات ، وأن أغلب الكلمات ترجع فى فى اشتقاقها إلى ذى حرفين أو ثلاثة ، كذلك فإن ليس فى هذه اللغات كلمات مركبة أو معنى مركب نتيجة إدماج كلمتين فى واحدة(٢٣) . ويشير الباحثون إلى اندماج اللغة اليمنية فى اللغة العربية بعد انهيار سد مأرب ١١٥ ق م ، وهجرة اليمنيين بلسانهم وحضارتهم إلى مكة والمدينة وتغلغلهم فى بلاد العدنانيين ومخالطتهم ،

وقد حصلوا معهم لغتهم السبئية والحميرية وما بها من كلمات جديدة ليس للعدنانيين بها عهد ، وقد اختلطوا بالعدنانيين اختلاطاً شديداً فأدى ذلك إلى اندماج اللغتين وتكوين لغة واحدة يفهمها الجميع . وقد ظلت اللغتان تتفاعلان مدى خمسة قرون ثم تكونت منها لغة واحدة أصبحت لغة الشعر والخطابة وهى التى نزل بها القرآن الكريم . لقد انتشرت هذه اللهجة الموحدة فى جميع أنحاء الجزيرة قبل الإسلام وروى بها الشعر الجاهلى كله ، وصار يفهمها حتى أهل اليمن أنفسهم وذلك لتمام نضجها وكمالها وقدرتها الفائقة على التعبير وخلوها من النقائض القبلية ثم لقوة المتكلمين بها من أهل الشمال وسيطرتهم التامة على شؤون الجزيرة . ومن أسواق عكاظ وذى المجنة وغيرها تأخذ قريش خير ما فى لهجات العرب ، وكان لذلك الأثر البالغ فى صقل اللغة وتهذيبها (٢٤) ويشير بروكلمان فى وصف اللغة العربية قبل الإسلام : إلى أنها «تتميز بثروة واسعة فى الصور النحوية ، وتعد أرقى اللغات السامية تطوراً من حيث تراكيب الجمل ودقة التعبير ، أما المفردات فهى فيها غنية غنى يسترعى الانتباه ، ولا بدع فهى نهر تصب فيه الجداول من شتى القبائل حتى بهر ثراؤها علماء اللغة ومؤلفى المعاجم وصار هذا البدوى القوى الملاحظة قادراً على أن يصور بلغته كل دقائق الحياة الصحراوية والصفات والحيوان إلى غير ذلك من الأمور . ولقد كانت اللغة العربية قادرة على الإيضاح عن أرقى عواطف الحب والشوق وما ماثلها ، وعلى الرغم من نزعتها الواقعية فلها روعة شعرية فتانة » .

الفصل الثانى

أثر القرآن فى اللغة العربية

كانت اللغة العربية القرشية قد تأهبت لتلقى هذا الحدث العظيم من خلال الأحداث التى جرت من حولها خلال قرنين كاملين استمداداً من اللغات ذات الأصل الواحد وانتقاء من أسواق العرب واندماج لغات الجنوب فيها حتى ليصح لباحث من الباحثين أن يقول : إننا « إذا ما قارنا لغة الشعر الجاهلى بلغة القرآن الكريم أدركنا أن الله سبحانه وتعالى قد خاطب العرب فى كتابه العزيز بأصفى لغاتهم وآمن أساليبهم وأبلغ تشابيههم واستعاراتهم وألطف كناياتهم وأوجز تعابيرهم ، من أجل ذلك لم يكن أثر القرآن قاصراً على وقف تقهقر العربية الفصحى فحسب ، بل كان عاملا على ترقيتها بردها إلى ما كانت عليه من الصفاء والمتانة »(٢٤م). ويقول ابن جنى فى الخصائص : نزل القرآن بلغة العرب التى كانوا ينظمون فيها شعرهم ويلقون فيها خطبهم ويتخاطبون بها فيما بينهم ، ومصداق ذلك قوله تعالى فى سورة إبراهيم . (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) وجاءت صفة (مبين) نعتاً للسان العربى والقرآن وللكتاب والرسول اثنتى عشرة مرة فى القرآن الكريم (وهذا لسان عربى مبين) ولا ريب أننا « إذا أخذنا فى الاعتبار وجود لغات عدة وقت التنزيل بدا لنا فضل العربية وشرفها على سائر اللغات وتكريم الله باختيارها لغة لكتابه الأخير (إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون) . (فإنما يسرناه بلسانك) . (كتاب فصلت آياته قرآناً عربياً) . كل هذه الآيات الكريمة دلائل بينات على وجوب جعل الله العربية لغة المسلمين كافة ، ومن ثم

لقد أخذت اللغة العربية تمتد مع نمو الإسلام واتساعه حتى غدت اللغة الأولى فى العالم الإسلامى كله ، بحسبانها لغة الثقافة والفكر ولغة الصلاة والعبادة ، ولقد ارتبطت العربية بنزول القرآن بها بالإسلام رباطاً محكما حتى أصبح على كل مسلم فى كل مكان أن يعرف العربية وأن يفهم بيانها ليفهم القرآن وليكون دينه صحيحاً وقد أشار الإمام الشافعى إلى هذا المعنى فى كتاب الأم حيث قال: «إذا كانت الألسنة مختلفة بما لا يفهمه بعضهم عن بعض فلابد أن يكون بعضهم تبعاً لبعض، وأن يكون الفضل فى اللسان المتبع على التابع ، وأولى الناس بالفضل فى اللسان من لسانه لسان النبى (صلى الله عليه وسلم) ولا يجوز والله تعالى أعلم أن يكون أهل لسانه أتباعاً لأهل لسان غير لسانه فى حرف واحد بل كل لسان تبع للسانه وكل أهل دين قبله فعليهم اتباع دينه » « فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد بأن لا إله إلا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله ويتلو به كتاب الله تعالى وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك ، ما ازداد من العلم باللسان الذى جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه ، كان خيراً له كما عليه أن يتعلم الصلاة والذكر » .

٢

ما هى المزية التى تفرد بها القرآن دون الكتب المنزلة فى أمر اللغة : يقول فيليب دى طرازى : أصبح المسلمون بقوة القرآن أمة متوحدة فى لغتها ودينها وشريعتها وسياستها فقد جمع شتات العرب ، ومن المقرر أنه لولا القرآن لما انتشرت اللغة الفصحى فى الخافقين ، ولولا القرآن لما أقبل الألوف من البشر على قراءة تلك اللغة وعلى كتابتها ودرسها والتعامل بها ، ولولا القرآن لظل أهل كل بلد من البلدان التى انضمت للإسلام ينطقون بلهجة يستعجمها أهل البلد الآخر ، وقد حفظ القرآن التفاهم بالعربية بين الشعوب الإسلامية وبين العرب ولما تقهقرت الدولة العربية وتقهقرت معها الحضارة الإسلامية حتى خشى أن تندثر لغة تلك الدول وتندمج فى لغة الشعوب المغلوبة على أمرها ، غير أن اللغة العربية قد استعصت على نكبات الدهر بفضل القرآن ومن روائع تأثير القرآن أن إتجه المسلمون من غير العرب يرتلونه بلغته العربية ويحافظون على تجويده ويشرحونه لأبناء لغاتهم . تلك مزية تفرد بها القرآن دون غيره من الكتب المنزلة فالتوراة مثلا لا يقرأها بلغتها العبرية إلا أحبار اليهود ونفر ممن تفرغوا لدراسها ، أما سائر اليهود فإن كلا منهم لا يقرأ التوراة إلا بلغة سكان البلاد التى يعيش فيها ، وقس عليهم كل المسيحيين فى أنحاء العالم بأسره ، فإنهم يقرأون الكتاب المقدس مترجماً إلى اللغة الجارية بالاستعمال لدى كل شعب أو كل ملة منهم ، فلا يقرأه بلغاته الأصلية أعنى بالعبرية والسريانية واليونانية إلا العلماء فقط ، وفئة من نصارى الشرق الأدنى وفريق من نصارى الملبار فى الهند . « والقرآن هو الذى جمع كلمة المسلمين على اختلاف مذاهبهم ولغاتهم وأوطانهم ، وأحدث انتشاره تأثيراً كبيراً فى أخلاق الشعوب التى دانت بالإسلام وفى عقولهم وآرائهم وميولهم ، فأدمجوه فى كل شأن من شؤونهم دينية ودنيوية ، واتخذوه مصدراً لقضائهم ودعامة لمنازعهم السياسية وسائر أمورهم ، وتتجلى الصبغة القرآنية فى مؤلفى الإسلام ومؤلفاتهم ولئن كتبوا فى مواضيع لاصلة لها بالدين . تشهد على ذلك مصنفاتهم فى الفلاحة والفلك والهندسة والجبر والكيمياء والطب والفلسفة والتاريخ حتى الصرف والنحو

« وخلاصة القول إن للقرآن فى لغة العربية البحتة تأثيراً عميقاً جداً ، وقد حرص المسلمون بقوة القرآن وما برحوا يحرصون على سننه وفرائضه ونوافله واعتنوا غاية الاعتناء بضبط سوره وآياته وأجزائه وأحزابه وألفاظه وحروفه ونقاطه وحركاته وسكناته ، وتوافروا على استقصاء حقائقه ومجازاته وتصريحاته وكناياته ودقائقه ونكاته »(٢٥) .

٣

وقد تأكد أن القرآن الكريم « هو الكتاب الوحيد الذى احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور ، وستموت اللغات الحياة المنتشرة اليوم فى العالم كما ماتت لغات حية كثيرة فى سالف العصور ، إلا العربية ، فستبقى بمنجاة من الموت وستبقى حية فى كل زمان مخالفة النواميس الطبيعية التى تسرى على سائر لغات البشر ، ولا غرو فهى متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية ، فالكتاب العربى المقدس هو الحصن الذى تحتمى به اللغة العربية وتقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة » ولا ريب أن القرآن هو مصدر تلك الظاهرة الخطيرة الغريبة وهى أننا « نفهم الآن لغة امرىء القيس وقد مضى عليها خمسة عشر قرناً بينما لا تستطيع أية لغة أن تبقى على إهابها أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ثم تتقمص صورة جديدة أما لغتنا فهى اللغة الخالدة »(٢٦) . يقول الدكتور عمر فروخ : نحن نقرأ القرآن الكريم اليوم باللفظ والصوت والأداء والوصل والفصل والوقف التى كانت فى أيام الرسول لا نخل بلفظة أو كلمة أو حرف من حركة أو همسة أو نبرة ، بهذه العناية البالغة بالقرآن الكريم عاشت اللغة العربية الفصحى فى ثوبها الذى كان لها قبل ستة عشر قرناً أو تزيد . ومضى المسلمون بعد ذلك يتقنون ألسنتهم بلغة القرآن ويقومون كلامهم بكلامه ويطبقون أساليبهم على أساليبه تضميناً واقتباساً وحفظاً ، لا محاكاة وتقليداً ، حتى أصبح القرآن سوراً للغة العربية الفصحى يدفع عنها كل أذى ، ويرد عنها كل عادية ، وبذلك حفظت اللغة العربية الفصحى مما خضعت له سائر اللغات من التقهقر والتشعب والضياع والاندثار . ومن هنا أصبح الطفل العربى اليوم فى المدرسة يقرأ نماذج من الشعر الجاهلى ، فلا يتعثر فى لفظها ولا يتردد فى معناها ، وإن أثر القرآن الكريم لم يقتصر على العرب وحدهم بل تعدى إلى غير العرب » ومن هنا أيضاً نعرف أن لغات ماتت عندما ماتت أممها كالسنسكريتية واللاتينية والسريانية والآشورية ، أما اللغة العربية فقد امتازت بمزية ضمنت لها البقاء ألا وهى القرآن وكذلك هناك اللغات التى غيرها الإسلام وأثر فى تركيبها وكيانها وصياغها من جديد ومنها اللغة الفارسية التى تحولت إلى اللغة الفارسية الجديدة ، وأصبح نصف معجمها وأساليبها وأوزانها مما جاءها من العربية حتى صارت لساناً آخر غير اللسان الجاهلى ، كذلك الأمر فى لغة الترك والأكراد وسائر اللغات فى آسيا وأفريقيا فقد « فقدت كل لغة من هذه اللغات أكثر خصائصها الجاهلية والزمت نفسها الدخول فى عربية القرآن » .

٤

وخاصية أخرى من آثار القرآن فى بناء اللغة العربية هى ثبات لفظ القرآن العربى ثباتاً ارتبط بالشريعة

والأحكام وفى هذا يقول أحد الباحثين : « إن لفظ القرآن وهو كلام الله المنزل على رسول الله كما هو ، وكما انحدر إلينا بالتوتر والتوارث الذى منع عن أى لفظ أن يدخله تغيير أو تبديل مرتبط أشد ارتباط لا بعقائد المسلم وعباداته فحسب ، بل بتشريعه واقتصاده وعلمه وفلسفته وحروبه وجهاده بل بتفاصيل حياته اليومية وخطرات نفسه وآداب معاشرته ، فلا يكاد يوجد شىء فى حياة الإنسان المسلم إلا وله فى القرآن هدى هو نص ، أو هدى هو استنباط ولا فى خاص أمره ولا فى عام أمر المسلمين ولا فى علاقة المسلمين بالأفراد من غير أهل ملتهم ، أو الأمم التى لا تدين بدينهم . ويستنبط من النص أحكام للوقائع الحادثة التى تجد فى حياة الناس وللاستنباط أصول ضابطة بها يتبين الناس كيف يختلفون وأى شىء من أحكامه المستنبطة هو الذى يقبل فيه الاختلاف وأيها الذى لا يقبل فيه الاختلاف ، لأن لفظ القرآن العربى يأباه ، وكذلك الشأن فى حديث رسول الله إذا صح عندنا من الوجوه التى يصح بها الحديث وعلم تصحيح الحديث وموقفه من العلوم التى انفرد بها المسلمون وجاوزوا بها لم تأت بمثله أمة من الأمم إلى يوم الناس هذا » ومن هنا فإن الدعوة إلى تيسير النحو تحول دون فهم القرآن والأحاديث النبوية والشعر الجاهلى وكلام الأقدمين ويكشف المستشرق براون عن وجوه الخلاف بين القرآن والكتب المقدسة فيقول : « نحن نختلف مع المسلمين فى كوننا نعتبر الإنجيل إنجيلا سواء أقرأناه فى اللغات الأصلية التى كتب بها أم فى لغتنا الحالية ، أما المسلمون فيعتبرون القرآن كلمة الله وأنه تنزيل من رب العالمين وأن الله هو الذى يخاطبهم وليس النبى محمد ، لذلك فإن القرآن لا يمكن ترجمته إلى لغة أخرى لأن المترجم مضطر أن يورد فى ترجمته قدراً من التفسير يستعين به على إظهار معانيه » بالإضافة إلى هذا ، فإن المسلم سواء أكان فارسياً أم تركياً أم هندياً أم أفغانستانياً أم من أهل الملايو فإنه يؤدى القرآن باللغة العربية فضلا عن أن يتلفظ بالشهادتين باللغة العربية « يضاف إلى هذا أننا نجد أن لغات الشعوب التى اعتنقت الإسلام قد غمرها منذ البداية سيل من الألفاظ العربية تتكون من العبارات الفنية المتعلقة بالدين والفقه ولو أن أحداً أراد أن يكتب شيئاً بالفارسية بحيث تكون كتابته خلواً من الألفاظ العربية لتعذر عليه الأمر كما يتعذر على الذى يريد أن يكتب شيئاً بالإنجليزية بحيث تكون كتابته خالية من كل كلمة يرجع اشتقاقها إلى أصل يونانى أو لاتينى » وهكذا تبين مدى عجز اللغة التى يترجم إليها القرآن من استيعابه فالقرآن قد نزل باللغة العربية ولها طابعها البيانى الخاص . فإذا ترجم إلى لغة أخرى فقد هذه الخاصية ولم يبق إلا أن يسمى ترجمة معانى القرآن لا القرآن نفسه ، أما القرآن نفسه (أصل الإسلام) فإن الأسلوب العربى بخصائصه الثابتة هو جزء لا ينفصم عن جوهره ولا يمكن التجاوز عنه البتة ، ومقتضى هذا أن العرب هم الذين وكل إليهم فقه الرسالة : (وكذلك أنزلناه حكماً عربياً) والعربى كل من يفقه اللغة العربية ولو كان من الزنوج »(٢٧) .

٥

ومن الحق أن يقال دون تردد إنه لا يعرف فى تاريخ البشر كلام قارب القرآن فى قوة تأثيره فى القلوب والعقول ، أو برىء من التناقض أو الاختلاف (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً) . وإعجاز القرآن قائم « بأسلوبه ونظمه وبلاغته وبما فيه من علم الغيب ولسلامته من الاختلاف وبعجز الزمان عن إبطال شىء منه وبتحقيق مسائل كانت مجهولة للبشر فضلا عن مخالفة نظم القرآن لنظم العرب »

هذا فضلا عن بلاغتـه المعجزة « وحد البلاغة أن يبلغ المتـكلم به ما يريد من نفس السامع بإصابة موقع الإقناع من العقل ، والوجدان من النفس ولم يعرف فى تاريخ البشر كلام قارب القرآن من قوة تأثيره فى العقول والقلوب » وقد أثر القرآن فى وحـدة اللغة العربية فبفضل القرآن امتدت الحياة فى لغة قريش نحو خمسة عشر قرناً ، ولو أن العرب خلت حياتهم من الإسلام لـكان من المستحيل أن يـكون فى الدنيا إنسان يفهم ما أثر من لغة قريش قبل القرآن بقرن أو قرنين ولقد أثر القرآن فى الشعر الجاهلى فلم يستبق منه غير ما كان بلغة قريش ، والأشعار التى شرقت وغربت بعد الإسلام هى الأشعار التى تساير القرآن من الوجهة اللغوية والنحوية ولولا القرآن لظل الشعر مختلف الصيغ والأوزان والأشكال : والقرآن هوالذى ساق العرب على اختلاف قبائلها ومواطنهم ولهجاتهم فى تيار واحد بحيث لم يبق من ماضى الجاهلية غير ما أراد القرآن أن يعيش »(٢٨) بل « إن من الشعراء من كان يقيد نفسه حتى يحفظ القرآن وإن أبا إسحق الصابى وهو من غير الملة الإسلامية كان يقرأ سوراً من القرآن قبل أن يشرع فى النظم والإنشاء حتى صح القول بأن بلاغة للقرآن كانت تجرى على سنان قلم أبى إسحق(٢٩) . كذلك فإن القرآن وحد لهجات اللغة العربية وأحيا قاعدة التضمين لآيات القرآن فى الـكتابة وكذلك حفظ القرآن اللغة العربية من صروف الزمان وسيظل يحفظها إلى آخر الدهر ، وهو الذى جعل كثيراً من المنصفين يعرفون فضل محمد ومنهم رشيد سليم الخورى وإلياس فرحات ووصفى قرنفلى وقد كان القرآن وسيظل وسيبقى سفير اللغة العربية إلى مختلف الشعوب وكذلك فتح الإسلام أمام اللغة العربيـة آفاقا جديدة ونقلها إلى ميادين واسـعة من الفـكر والبحث بعد أن كانت تدور فى تلك المشاعر الساذجة والعواطف اليسيرة من خلال حياة البادية وطبيعة القبيلة ومطامح الصحراء المحدودة ، لقـد جاء القرآن ليقـدم للبشرية رسالة ضخمة واسـعة الآفاق فى مختلف مجالات السياسة والإجتماع والتربيـة والاقتصاد والشريعة ولا ريب أن القرآن « غير العرب تغييراً تاماً حيث نسخ عنهم ظل الجاهلية وأثار نفوسهم وألان قلوبهم وما جاءهم به « من صروف قول لم يعهدوها وفنون كلام لم يعرفوها مشتملة على أمتن قواعد الإجتماع وأصح أصول الشريعة » وفى هذه المعانى يقول بروكلمان إنه « بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تـكاد تصل إليه أى لغة من لغات الدنيا ، والمسلمون جميعاً مؤمنون بأن العربية هى وحدها اللسان الذى أحل لهم أن يستعملوه فى صلواتهم وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى » أما جاك بيرك فيرى أن القرآن إنما يعنى الـكامة المنزلة ويقول : إن هناك إجماعاً على سمو الأسلوب القرآنى الذى لا يمـكن الإتيان بمثله ، أما نولدكه فيؤمن بأن كل كلمة وحرف فى القرآن اليوم هو كما كان فى أيام محمد أما الدكتور ستنجاس فيتساءل : ماذا كان مصير هذه اللغة العربية لو لم يكن القرآن ؟ ويقول فى الإجابة : إنه لولا القرآن لذهبوا وذهب معهم لسانهم وشعرهم الملىء بالغزل والحرب ولـكان للسائح المجازف مجال البحث والمخاطرة فى سبيل جمع ما باد من هذا الـكنز . ولما جاء القرآن أبقى بطبيعته على هذا التراث وأوجـد من مختلف اللهجات العربية لغة موحدة مكتوبة ، هى لغة الأدب العربى إلى اليوم .

٦

جاء القرآن مخالفاً لـكلام العرب فى الطريقة والمذهب وإن جانس لغتهم فى المـادة والتركيب وكان تحدياً

للعرب وكان حافظاً للعربية مخرجاً لعلومها « كذلك فقد وصل إلينا النص القرآني كاملا خالياً من التحريف أو التغيير سالماً من التناقض الذى أصاب ما سبقه من الكتب المقدسة بحيث اختلط من هذه الكتب ما كان من كلام الله بما هو من حكايات البشر ووضع الكهان وتخيلات أصحاب الأهواء » والقرآن من عند الله وليس من كلام النبي ، وإن أسلوب القرآن ومحتوياته لبرهان قاطع على أن القرآن من عند الله ، إذ لم يكن بين عقائد أهل مكة وطقوسهم وبين تعاليم القرآن أى شبه أو اتصال . وقد تميز القرآن تميزاً واضحاً عن جميع الأساليب الأخرى ، واختلف عن أسلوب النبي نفسه . يقول العلامة محمد عبد الله دراز : « أسلوب القرآن لا يعكس نعومة أهل المدن ولا خشونة أهل البادية ، وزن المقاطع أكثر مما فى النثر وأقل مما فى الشعر ، وإن نثره ينفرد ببعض الخصائص والميزات ، فالكلمات فيه مختارة ، غير مبتذلة ولا مستهجنة ، ولكنها رفيعة رائعة معبرة ، الجمل فيها ركبت بشكل رائع حتى أقل عدد من الكلمات يعبر عن أوسع المعانى وأغزرها ، إن تعابيره موجزة ، ولكنها مدهشة فى وضوحها حتى أن أقل الناس حظاً من التعليم يستطيع فهم القرآن دونما صعوبة وهناك عمق ومرونة فى القرآن مما يصلح أن يكون أساساً لمبادىء وقوانين العلوم والآداب الإسلامية ومذاهب الفقه وفلسفة الإلهيات » وفى أسلوب القرآن نجد أنه وضع لبعض الألفاظ معانى جديدة وخاصة ما اتصل منها بالفقه الإسلامى كما استحدث ألفاظاً جديدة وأعرض عن ألفاظ فمنع استعمال مدلولاتها وأعاض عنها بغيرها وخاصة حوشى اللفظ كذلك أبطل سجع الكهان وطوابع الوثنية وأضعف فنون الفخر والاستعلاء والهجاء وطبع الحوار بطابع السماحة وإقامة الحجة والبحث عن الدليل ، وأحل الإيجاز محل الإسهاب والحكمة مكان الإطالة وترك فى الأسلوب العربى طابعه الوسيط السمح وأعطاه جزالة وسلاسة وعذوبة ووضوحاً . ذلك أن القرآن رقق القلوب وأفسح للعقول مجال النظر والفكر(٣٠) .

٧

إن إرتباط اللغة العربية بالقرآن وأثره فيها هو التحدى الخطير الذى واجه الاستشراق والتغريب والغزو الثقافى والتبشير والاستعمار فى العصر الحديث ، فقد كانت الخطة ولا تزال موضوعة على أساس فصم هذه العلاقة وقطع هذه الصلة وعزل القرآن عن اللغة العربية ودفع اللغة العربية إلى الطريق الذى سارت فيه اللغات من قبل ان تتطور وتتغير ويجرفها تيار العصر ودعوات الهدم حتى ينتهى أمرها إلى مجموعة من اللهجات؛ فالخطر كله من لغة القرآن والهدف كله هو الفصل بين اللغة والقرآن حتى تفقد اللغة ذلك المستوى المرتبط بالقرآن وبيانه ، فقد وضح من دراسة تاريخ اللغة كيف كان القرآن هو الحافظ لها من الضياع حتى فى أشد عصور انحطاط اللغة التى بدأت باكتساح المغول والتتار وامتدت إلى آخر القرن الثالث عشر الهجرى . إن الهدف هو القضاء على قاعدة الثبات الوطيدة فى الفكر الإسلامى التى تربط القيم كلها بها من ناحية أخرى دون أن تفلت أو تنعزل . والقرآن الكريم هو قاعدة الثبات الصامدة التى يرتبط بها الفكر الإسلامى واللغة العربية وكذلك الشريعة والتربية والاقتصاد والإجتماع ولا ريب أن المسلمين والعرب يعلمون جيداً هدف الغزو ، وغرض الحملة ، ويثقون تماماً « بأن زوال اللغة العربية لا يبقى للعربى أو المسلم قواماً يميزه عن سائر الأقوام ولا يعصمه أن يذوب فى غمار الأمم فلا تبقى له باقية من بيان ولا عرف ولا معرفة

ولا إيمان » . ويعلمون أن اللغة العربية ليست كسائر اللغات ، وأن صلتها بالإسلام وارتباط القرآن بها قد منحها طابعاً ووضعاً مختلفاً أشد الاختلاف ، وأن هناك فرقاً واسعاً عميقاً لذلك كله بينها وبين اللغات الأخرى ، يتمثل فيما يطلق عليه (روح اللغة) ، ويعبر عن هـذا المعنى رجل غربى اتصل بالإسلام واللغـة العربيـة (٣١) فيقول : « ولـكل لغة مجموعة من الرموز التي تعبر عن الإحساس الخاص لشعب ما بقيمـه الحياتية ، وعن طريقته الخاصة فى التعبير عن تصوره للحقيقة » . وإن الفرق بين الاصطلاحات العربية وأية اصطلاحات أوربية ليس فقط مسألة قوالب نحوية أو صرفية ، كما أنه لا ينحصر فى الطريقـة التى يعبر بها عن الأفـكار ولا فى الحقيقة المعروفة عن اللغة العربية ونعنى بها المرونة العجيبة التى تتميز بها قواعدها ونظامها الفريد فى الاشـتقاق لـكثير من مصادر الأفعال ولا حتى تلك الثروة الضخمة من المفردات التى تحتويها العربية . « إن الفرق فى روح اللغة هو فى إحساس أصحابها بالحياة ، وهو الإحساس الذى ينعكس بطبيعـة الحال على اللغـة باعتبارها وسيلة للتعبير . وما دامت لغة القرآن العربية هى اللغـة التى بلغت نضجها الـكامل فى الجزيرة العربية منذ ١٤ قرناً فإنه من الطبيعى أنه لـكى يستوعب المرء روح هذه اللغة بصورة صحيحة فلابد أن يسمع هذه اللغة وأن يحس بها تماماً كما سمعها وأحس بها العرب فى الوقت الذى نزل فيه القرآن الـكريم ، وأن يفهم المعانى التى أعطوها هم للرموز اللغوية » . ومن هنا يدرك المسلمون والعرب أن أعداءهم كلما أدركوا مدى الصلة بين الأمة ولغتها ازدادوا ضراوة فى الهجوم عليها ومكراً فى الـكيد لها. إن الهدف هو القضاء على القاعدة الثابتـة الأصيلة التى تتصل بها القيم والمقومات حتى تسقط اللغة العربيـة والعرب والمسلمون فى هوة التمزق والانهيار

٨

أجمع المسلمون على أن القرآن بنصه العربى المنزل المحفوظ حتى يومنا هذا هو وحده القرآن ، وأن ترجمته إلى لغة أخرى لا تسمى قرآناً وليس لها أحكامه فلا يكون مصدراً للاستنباط ولا يتعبد بها بل لايجوز ترجمته ، ولـكن يمكن ترجمة معانيه بحيث تعتبر الترجمة تفسيراً له باللغـة الأجنبية . وبناء على هذا الأساس حرص المسلمون على تعلم القرآن بنصه العربى حفظاً وفهماً وبقـدر الطاقة ، وأكثروا من تلاوته تعبداً بحروفه العربية التى اضطروا إلى تعلمها فـكان ذلك عاملا هاماً فى تقوية هذه الصلة بين الإسلام واللغة وفى إنتاج النتائج الـكثيرة .

الفصل الثالث

أثر الإسلام فى العربية

يؤكد الباحثون فى تاريخ اللغة العربيـة أنها كانت فى قبيـل نزول القرآن تمر بمرحلة الخطر حيث بدأ انحدارها ، « وأخذت تفقد منطق الإعراب جملة وتختلط فيها الصيغ ويعوج التركيب » فلما نزل القرآن « وقف تقهقر اللغة العربية حيث كان قد وصل ، ثم أخذت تستعيد صفوها وجزالتها وتهذيب حواشيها » . « حدث ذلك لأن القرآن اكتسب فى نفوس المسلمين قداسة وحرمة ، فـكان هم المسلم أن يحافظ على كل

صورة ، بل كل آية حرف وحركة ، وهكذا أصبح منتهى أمل البلغاء والأدباء أن يطبعوا أساليبهم بأساليب القرآن إذ كان محرما عليهم أن يعارضوه ، ثم كانوا بطبيعة الحال عاجزين عن مجاراته ؛ منذ ذلك الحين قدر للغة العربية أن تظل فصحى على الرغم من عوادى الزمن ومن سنة الهرم التى تنزل بالأشخاص والأمم والمؤسسات واللغات(٣٢) .

وقد نزل القرآن بلسان عربى «مبين» وورد لفظ «مبين» فى القرآن نحو خمسة وخمسين مرة «مما يدل على أن اللغة العربية فى الجاهلية كانت قد بدأت تغمض فى التخاطب بنشأة اللهجات المختلفة ، وأصبحنا نسمع بلغة قريش ولغة تميم ، أما لغة اليمن فكانت قد انفصلت تماماً عن لغة أهل شمالى بلاد العرب » .

٢

بانتشار الإسلام شقت اللغة العربية طريقها إلى الآفاق ، وأخذت مكانها الصحيح ، عندما أخذ غير المسلمين فى تعلمها ورغبوا فى نقل كتبهم المقدسة إليها ثم نقلت إليها سائر العلوم ، « وبينما كانت الفارسية مهملة والقبطية مضطهدة ، والسريانية والعبرانية فى مركز ضعف » أما فى الشام فقد عرب عبد الملك بن مروان الدواوين فأصبحت العربية اللغة الرسمية ويرجع أغلب الباحثين هذا الاتساع والنمو إلى ارتباطها بالقرآن ، فقد كانت سائر الأديان تقرأ كتبها فى لغات مختلفة ، ولا يختص بمعرفة الأصل إلا طائفة قليلة من رجال الدين ، « أما المسلمون فقد اعتقدوا بحق أن لغة القرآن جزء من حقيقة الإسلام لأنها كانت ترجماناً لوحى الله ولغة لكتابه ومعجزة لرسوله ولساناً لدعوته » ومنذ اليوم الأول لانتشار الدعوة الإسلامية : خطا القرآن بالعرب خطوات فى سبيل توحيد العقيدة ولقد « كان للتوحيد اللغوى والإجتماعى فى الإسلام نوعان من التأثير فى لغة العرب ، أحدهما داخلى والثانى خارجى « فتوحيد الأمة العربية نفسها جعل لغة قريش التى ظهر الإسلام فيها تحت تأثير لهجات من اختلطت قريش بهم من سائر العرب ، كما أنها هى نفسها قد كتب لها الغلبة عليهن لأن الله اختارها لكتابه وحكمة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولأن الدولة الإسلامية مدة الراشدين وبنى أمية وصدر من بنى العباس كان كبار رجالها وذوو التأثير فيها من قريش وبنى عمومتهم من مضر ، فذهب ذلك بلغات القبائل الأخرى ولم يبق منها إلا ما حفظه شعرها وما اندمج فى لغة قريش فصار منها « أما التأثير الخارجى فقد تجلى فى اختلاط العرب بسائر الأمم فنشر فيها لغة الضاد وأعاد إلى سلائل الأمم السامية وحدتهم اللغوية «غير أن اللهجة العامية كانت قد انفرجت مسافة الخلف بينها وبين الفصحى فكان ذلك مما حمل علماء القرن الثانى للهجرة وما بعده إلى جمع مادة اللغة العربية من أفواه عرب البادية وفصحائها وشعرائها ممن لم يصل تأثير الأعاجم إلى بيئتهم ولم تشب ألسنتهم شائبة « وكان عملهم هذا من أعظم ما خدم به علماء أمة قوميتهم أنهم حفظوا مادة هذه اللغة ذات الأسرار العجيبة والتكوين المعجز ، ولو تأخروا فى جمعها قرناً واحداً لكان ذلك الإهمال كارثة لايقوى الزمان على تلافيها »(٣٣) .

٣

حقق علماء اللغة العربية فى القرنين الثانى والثالث الهجريين ما يمكن أن يطلق عليه « تقنين اللغة العربية » وجمع ما تفرق من تراثها الشعرى ووضع الأسس لموازين شعرها وقواعد نقدها الأدبى فنشأ المعجم وكان الخليل بن أحمد أول من فكر فى وضع المعجم فى اللغة العربية على النحو الذى رسمه فى كتاب (العين) وتابعه عليه كثيرون من أمثال أبى منصور بن الأزهرى فى معجمه (تهذيب اللغة) ثم أبى الحسن ابن سيده الضرير الأندلسى فى معجمه (المحكم) وتطورت الطريقة على أيدى أمثال العلامة إسماعيل بن نصر بن حماد الجوهرى الذى نظر إلى أواخر الكلمات المجردة لا إلى أوائلها ثم ظهرت طريقة النظر فى الترتيب إلى أوائل حروف الكلمات المجردة وهى التى عمل بها أبو الحسن بن فارس فى معجمه (المجمل) ثم نشأت علوم اللغة والفقه والكلام واتسع نطاق اللغة العربية اتساعاً بعيد المدى ، وكان للقرآن أثره فى اللهجات العربية فى مختلف أنحاء الجزيرة فإنها لم تلبث أن تحولت بقوة إلى لغة القرون وتوحدت فى لهجة الحجاز ثم استوعبت اللغة العربية ما ترجم إليها من الحكمة والطب والكيمياء والمنطق والفلك ومختلف العلوم وقد علل ابن خلدون انتشار اللغة العربية بقوله « كما هجر الدين اللغات الأعجمية وكان لسان القائمين بالدولة الإسلامية عربياً هجرت كلها فى جميع ممالكها فصار استعمال اللسان العربى من شعائر الإسلام وطاعة العرب ، وهجر الأمم لغاتهم وألسنتهم فى جميع الأمصار والممالك ، وصار اللسان العربى لسانهم حتى رسخ ذلك لغة فى جميع أمصارهم وصارت الألسنة الأعجمية دخيلة فيها وغريبة » يقول كرد على : « هذا اللسان على سعته وسلاسته لم يقف ولم يجمد فنقل ألفاظاً من الفارسية والرومية والسريانية والعبرانية والحبشية والقبطية والهندية وترك ألفاظاً عربية كانت مألوفة فى الجاهلية واصطلح على كلمات عربية كانت تؤدى معانى أخرى قبل الإسلام » .

٤

قدمت اللغة العربية فى ظل الإسلام مئات المصطلحات والاصطلاحات فى مختلف الميادين (١) الاصطلاحات الدينية والشرعية والفقهية (٢) الاصطلاحات الفقهية (كالإيلاء والظهار والعدة والحضانة . . الخ) (٣) الاصطلاحات اللغوية التى تضمنتها علوم النحو والعروض والشعر والأدب والإدغام وغيرها من أسماء البحور (٤) المصطلحات النحوية (٥) مصطلحات الحضارة والعلم والفلسفة والطب والكيمياء والطبيعة والرياضة والفلك والجبر والمقابلة .

٥

استطاعت اللغة العربية بوصفها لغة الثقافة والعلم والفكر والبيان أن تكسب عدداً كبيراً من أعلام المسلمين غير العرب فعملوا فى محيطها وكتبوا آثارهم بها من أمثال سيبويه ونفطويه والحسن البصرى وابن سيرين وابن سلام والزمخشرى والفارابى والفيروزابادى ولقد أحب هؤلاء اللغة العربية وربطوا

أنفسهم بها بربابطهم بالإسلام إيماناً بتلك العروة الوثقى بين الإسلام واللغة العربية ومن أمثال الصور الرائعة فى هذا المجال شهادة الزمخشرى فى مقدمة كتابه (المفصل فى علوم العربية) : « الحمد لله الذى جعلنى من علماء العربية وجبلنى على الغضب للعرب والعصبية لهم وإبائى أن أنفرد عن صميم أنصارهم وأمتاز وأنضوى إلى لفيف الشعوبية وأنحاز ، وعصمنى عن مذهبهم الذى لا يجدى عليهم إلا الرشق بألسنة اللاعنين » . لقد آمن هؤلاء أن الإسلام دين وجنسية وأنه أضاف الأمم إلى عربية القرآن كا جمعها على كلمة التوحيد . ولقد ظهرت عشرات من الترك والفرس والأفغان والهنود والروس والأفريقيين من غير العرب ممن احتفظوا بإسلامهم ودانوا للعربية بالمقام الأول على لغاتهم الأصلية . ومن هنا حق للدكتور عمر فروخ أن يقول : لا نعرف لغة كانت قبل العربية أو معها ثم استمرت مثلها مقروءة مكتوبة كما كانت قبل ألف وخمسمائة عام أو أكثر .

٦

يقول سير دنسون ردس فى بحثه عن أثر اللغة العربية فى العالم الإسلامى : إن أثر اللغة العربية فى تلك الممالك التى تتكلم لغات أخرى لا يقوم على أنها واسطة لفهم العقائد وإقامة الشعائر الدينية بل لأنها عامل منتج فى الثقافة العامة ، وليس ثمة دين عالمى آخر قامت فيه اللغة الأصلية للكتب المقدسة بذلك الشأن الخطير كما هو فى الإسلام . فإذا اعتبرنا البوذية والمسيحية وهما ديانتان تقومان بالدعاية فإننا نلاحظ أن كتبهما المقدسة إذا أذيعت فى ممالك أخرى فإنها تذاع بلغة تلك الممالك . وقل مثل ذلك عن التوراة والإنجيل فإنهما يقرآن فى الأمم المسيحية بلغة كل منها ، إن دخول الشرق الأدنى والأوسط والهند تحت نفوذ العرب قد أدى إلى ثورة عظيمة فى الأدب والثقافة . ويرجع هذا فى أساسه إلى ذلك التأثير المعجز الذى أحدثه القرآن فى نفس كل من اعتنق الإسلام « فإن القرآن الذى هو كلام الله الذى أنزله على رسوله قد قوبل من المسلمين قاطبة بالاحترام والإجلال (أولا) من أجل عبارته ذاتها لأنها تنزيل من الله (ثانياً) لما اشتمل عليه من الآيات البينات ، من أجل ذلك كان لزاماً على من يقبل معه اللغة العربية التى نزل بها القرآن وأرسل بها الرسول » ومن هنا لا تجد لغة عربية غير مستعملة لا يفهمها إلا عدد محصور من العلماء كما كان الحال فى ديانة زرادشت والديانة الهندية بل نجد لغة حية يتكلمها أولئك القوم الذين دعوا سكان الممالك التى فتحوها إلى الدخول فى الدين الجديد . ولقد أمدت العربية المستنيرين فى أواسط آسيا بثقافة تعتبر جديدة من جميع الوجوه ، وبثت فى قلوب هؤلاء أفكاراً طريفة وفتحت أمام عيونهم عوالم جديدة كما أمدت العربية الفرس والأتراك والهنود بلغة جديدة ، كذلك أمدت العربية بلاد فارس بخزائن من العلم إلى جانب لغة مكتوبة منظمة ، أو قل أمدت الفرس ببعث قومى جديد مع ثقافة جديدة ، نمات هذا بينما لم يترك الإغريق وقد حكموا الفرس نحو قرنين فيهما أى أثر أدبى كما أنهم لم يتركوا شيئاً فى الهند ولم يترك الفرس فى مصر أى أثر »(٣٤) .

٧

أجمع الباحثون على أن سعة اللغة العربية ترجع إلى مصادر ستة(٣٥) : هى الارتجال والاشتقاق والقلب

والإبدال والنحت والتعريب (الارتجال) هو وضع ألفاظ جديدة للدلالة على المعاني الطارئة (الاشتقاق) هو أخذ كلمة من كلمة أخرى مع تناسب بينهما في المعنى وتغاير في اللفظ (القلب) ويسمى الاشتقاق الكبير وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المعنى واللفظ دون الترتيب (الإبدال) ويسمى الاشتقاق الأكبر وهو أن يكون بين اللفظين تناسب في المعنى والمخرج (النحت) وهو نوع من أنواع الاشتقاق وهو أن نعمد إلى كلمتين أو جملة كلمات فننتزع من مجموع حروف كلماتها كلمة واحدة تدل على ما كانت تدل عليه الجملة كلها (التعريب) تحويل كلمة أعجمية إلى عربية وقد جرى العرب في هذا السبيل شوطاً كبيراً فعربوا كثيراً من الكلمات الحبشية واليونانية والفارسية والهندية » ونستطيع أن نرى كيف تكون مادة (علم) في الاشتقاق : علمنا ، أعلم ، يعلم ، نعلم ، إعلم ، اعلمي ، علم ، نعلم ، تعلم ، تعالم ، علم ، يعلم ، علم ، علامة ، علماء ، عالمون ، فتعلم ، معلم ، معالم ، معلم ، معلوم ، عالم ، عالمون ، عالم ، عوالم وهذا مالم تصل إليه أي لغة أخرى ومن يراجع لسان العرب لابن منظور الإفريقي يجده محتوياً على ستين ألف مادة تخضع للاشتقاق وما يتفرع منه على هذا النحو وجدنا أن مفردات اللغة العربية لا تكاد تدخل تحت حصر وقد كشف ابن جني في الخصائص ، وابن سيده في المخصص، والثعالبي في فقه اللغة وأبو منصور محمد الأزهري في تهذيب اللغة عن أمثال بعيدة المدى في هذه الفنون الستة المختلفة هذا فضلا عن أسماء السيف والأسد والمطر والريح والناقة والماء والبئر وغيرها .

٨

ويرد الباحثون إلى القرآن المرجع الأول الأساسي لرواة اللغة فقد اعتمدوه كنقطة استقرار واستنتاج « وقد أثبتت جميع الدراسات اللغوية في وضوح أن سبب نشأة اللغة العربية ونموها واتساعها وشمولها وتبلورها هو القرآن الكريم قبل غيره ، وذلك أن ألفاظاً كثيرة يرددها القرآن كانت مثار أسئلة المسلمين منذ عهد الرسول » وكذلك يرجع إلى القرآن نشوء علم القراءات التي كانت ذات ارتباط وثيق بالنحو ويعد الشعر من المراجع الأساسية لحفظ اللغة وقد جمع منه كثير في كتاب الحماسة لأبي تمام والأغاني ، وتشكل الألفاظ اللغوية التي حفظتها القصائد ثروة ضخمة وكذلك تعد (الأمثال) من المصادر الأصلية للغة العربية « وهي ذات أهمية بالغة من حيث ارتباطها اجتماعياً وأدبياً بحياة العرب » وقد اشتملت مصادر كثيرة لغريب الألفاظ كالأمالي لأبي علي القالي ، والبيان والتبيين للجاحظ .

٩

من خصائص اللغة العربية « ثبات الحروف الأصلية الثلاثة في كل مادة مهما يطرأ على الكلمة من تبدل في اشتقاقها وصيغتها كحروف (ع ل م) فإن جميع الألفاظ التي اشتقت أو يمكن أن تشتق من هذه المادة كالعلم والعلوم والعلماء والاستعلام والمعلومات والمعالم والتعليم والإعلام وغيرها من الألفاظ المشتقة من هذا الأصل تشتمل على جميع الحروف الثلاثة ، ويقابل ثبات الحروف الثلاثة ثبات المعنى الأصلي والمفهوم المشترك بين الألفاظ ، وهكذا تبدو خاصية ثبات الأصول في صورتها اللفظية ودلالتها المعنوية » وهذه الخاصية

هى التى يتطلبها الإسلام لإمكان تثبيت المفاهيم التى يريد تثبيتها فى مبادئه وأحكامه مع بقائها واستمرارها فى اللغة الشائعة المستعملة عند أبنائها دون أن تحدث فجوة واسعة بين الأصل اللغوى المستعمل وما انتهى إليه فى صورته ومعناه ، وهكذا يبقى أبناء العربية على صلة وثيقة وفهم صحيح للنص القديم مهما بطل العهد به » أما اللغات الأخرى فإن الألفاظ فيها يعتريها التبديل والتحويل فى صورتها حتى تتغير حروفها وأصواتها فلا تكاد تعرف أصلها ولا دلالتها المعنوية كذلك . « وبهذا يصبح بين ألفاظ النص القديم وما انتهت إليه هذه الألفاظ فى تطورها بون كبير ، يؤدى إما إلى جهل المعنى القديم أو الوقوع فى خطأ جسيم . « فألفاظ الحق والمدعى والقضاء والحكم واليمين والبينة والشاهد والرهن والأجل والعقد والشرط والخصم وغيرها كذلك من ألفاظ العقائد والعبادات ثابتة المعنى ولا تزال مستعملة ومفهومة من الناس إلى يومنا هذا »(٣٦) .

١٠

لا ريب أن القرآن هو الذى حمل اللغة العربية معه إلى مختلف الأقطار المفتوحة ونشرها وأذاعها ، فلما انحسرت العربية عن بعض هذه الأقطار بقى القرآن علامة واضحة وبقيت العربية لغة ثقافية وفكرية لا سبيل إلى تخلفها واندثارها ، فالقرآن هو الذى جمع الأقطار الآسيوية والافريقية على وحدة الفكر ، ثم هو الذى جمعها على وحدة التعبير والكتابة بالفصحى كذلك فإن لغة القرآن فرضت على العربية التزامها الإعراب الذى لم يكن شائعاً ولا مستعملا على نحو ما التزمته نصوص القرآن . « فلغة التنزيل هى التى جعلت الإعراب سمة لازمة للعربية » كما أنها هى التى ابتكرت المجازات الدقيقة اللطيفة : من مثل « واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » ، وقد قام المجاز بدور كبير فى تطور اللغة وفى مسألة الدلالة »(٣٧) وعندما تعرضت اللغة العربية إلى محنة التتار وأزمة الغزو وما تبعها من تفكك سياسى وتخلف ثقافى اعتصمت بالمساجد والمعاهد ، وصمدت فى وجه المحنة ، وكان مصدر صمودها القرآن الذى بقى يتلى ويقرأ فى الصلوات والجامع ، « لقد وقف القرآن سداً منيعاً أمام هذه الأخطار الجسيمة وحال دون استشراء التفكك وذلك لكونه عربياً ولكون الإسلام يفرض على جميع المسلمين حفظ طائفة من آياته وتلاوتها» (٣٨) وبذلك حماها القرآن من خطر التفكك التام وأنقذها من أخطر أزماتها وبالجملة فقد كان « الإسلام هو القوة الواقية التى أكسبت اللغة العربية نوعاً من المناعة ضد عوامل التفرع والتفتت » .

١١

وليس يستطيع الباحث تقويم اللغة العربية حقيقة إلا إذا كانت له تجربة ضخمة فى اللغات الأخرى قديمها وحديثها ، ومن أبرز هؤلاء سليمان البستانى الذى ترجم إلياذة هوميروس إلى اللغة العربية ، يقول « إن اللغة العربية أطول اللغات الحية عمراً وأقدمهن عهداً والفضل فى ذلك راجع إلى القرآن ، فالإلياذة وبلاغتها وسائر منظومات هوميروس وهسيورس على علو منزلتهما لم تقم للغة اليونانية دعامة ثابتة حتى فى بلادها ولم تقو على مقاومة التيار الطبيعى . ولكن القرآن وطد لغة قريش فى بلادهم وأذاعها فى جميع البلدان

العربية وفى سائر البلاد ، أو حيث كثرت مخالطة العرب للضاربين فى أقطار الأرض للجهاد والتجارة .
« لا المهابهارتا السنسكريتية ، ولا كتاب تاو للاوتسة ولا كتابات كونفوشيوس فى اللغة الصينية ، ولا التوراة ولا الأناجيل قامت اللغات التى كتبت بها مقام القرآن للغة العربية ، فلولا القرآن لكان العرب اليوم يتخذون لهجاتهم وسائل إلى التعبير عن وجداناتهم وأفكارهم ومجتمعاتهم ، ولكانت أمتنا العربية أصبحت شعوباً تتكلم لغات مستقلة كالألمانية والفرنسية والإسبانية والبرتغالية والإيطالية .

١٢

« إن الواقع التاريخى للشعوب الإسلامية يؤكد التلازم بين اللغة العربية والإسلام ، فاللغة العربية سارت فى ركاب الإسلام وحلت حيثما حل ، ثم مضى الإسلام وحده إلى كثير من الأرجاء التى لم تتمكن اللغة العربية من إقتحامها أو انحسر مد اللغة وبقى الإسلام » وكذلك فإن أهل البلاد الناطقة باللغة العربية كانوا ولا يزالون « أقدر على فهم الإسلام لقدرتهم على فهم القرآن والحديث وهما المصدران الأساسيان لتعاليم الإسلام » . وكذلك فإنه « بدون اللغة العربية لا ينتشر الإسلام لأن القرآن الكريم ـ الذى أنزل على النبى العربى فى غاية البلاغة والفصاحة ولا يمكن للغات الأجنبية أن تعبر عما جاء فيه ـ قد تحدى الأمم بأسرها : (قل لو اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً) ، وكذلك الأحاديث النبوية . « فالإسلام كان أكثر ذيوعاً وانتشاراً فى البلاد التى تحمل طابع العربية أو تتكلم بالعربية أو إن الإسلام يكون أكثر انتشاراً عندما ينفرد المرشدون والموجهون العالمون باللغات الأجنبية بالإضافة إلى اللغة العربية . « إن الإسلام ثقافة مبتكرة مستقلة ؛ تستمد نورها من وحى القرآن الكريم والسنة المطهرة دون أن يكون لأى أمة من أمم الأرض على المسلمين يد فيها . « وقد أراد الله تعالى اللغة العربية لهذا الدين لما فيها من طاقة فذة فى التعبير والبيان ، ولما فيها من المرونة والاتساع ، وهى أقدر اللغات على الأداء وأقواها على الاشتقاق والنحت والتصريف وأغناها فى المفردات والصيغ والأوزان ، ومع ذلك كله فهى مرنة غاية المرونة تتسع لتعريب أسماء الأشياء التى تجد فى حياة الإنسان » ولقد وصف الرسول صلى الله عليه وسلم العلاقة بين العربية والإسلام على نحو واضح صريح : إنما العربية اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربى ، ووصف فضل اللغة العربية فقال إنها تثبت العقل وتزيد فى المروءة . وكتب عمر إلى أبى موسى الأشعرى : أما بعد فتفقهوا فى السنة وتفقهوا فى العربية وأعربوا القرآن فإنه عربى ، وتعلموا العربية فإنها من دينكم . « إن العربية من الدين لا تنفصل عنه ولا ينفصل عنها وهما من تفاعلهما كشجرة خضراء ممتدة الأغصان وارفة الظلال طيبة الأكل ومن هنا استمد الفقهاء أحكامهم التى تقرر أنه لا يجوز للمسلم أن يتعبد لله فى الصلاة إلا باللغة العربية . يقول ابن تيمية : إن اللسان العربى شعار الإسلام وأهله ، واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر فى العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً . وإن اللغة العربية من الدين ، ومعرفتها فرض واجب ، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بالعربية وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب ، ويكره التخاطب والتعاقد بغير العربية إلا لحاجة » . وكذلك أعطى القرآن اللغة العربية معنى أكثر من كونها لغة والدعوة إلى القرآن هى التى تحمى الفصحى والعربية لا تدين للإسلام بانتشارها فحسب ولكنها تدين له كذلك بكل عواملها الأصيلة التى نشأت أساساً لخدمة كتاب الإسلام(٣٩) .

١٣

يرجع الباحثون أسباب رقى اللغة العربية إلى ثلاثة مصادر : (أولا) القرآن الكريم وما جاء به من صورة النظم البديع ، والتصرف فى لسان العرب على وجه يملك العقول فإنه جرى فى أسلوبه على منهاج يخالف الأساليب المعتادة للفصحاء قاطبة وإن لم يخرج عما تقتضيه قوانين اللغة : (ثانياً) ما تفجر من أقوال رسول الله صلى الله عليه وسلم من ينابيع الفصاحة وما جاء فى حديثه من الرقة والمتانة والإبانة عن الغرض بدون تكلف : قال أبو بكر الصديق : يا رسول الله ، لقد طفت فى أحياء العرب فما رأيت أحداً أفصح منك : قال النبي : وما يمنعنى وأنا قرشى وارضعت من بنى سعد ، وبنو سعد أفصح قبيلة فى العرب بعد قريش : (ثالثاً) ما أفاضه الإسلام على عقولهم بواسطة القرآن والحديث من العلوم السامية وما نتج عنه من تعارف الشعوب والقبائل(٤٠) .

١٤

أشار السيوطى فى المزهر إلى أفضلية اللغة العربية وجمعها فى عدة عناصر : كثرة المفردات والاتساع فى الاستعارة والتمثيل (١) قلب الحرف مثل قولنا ميعاد بدلا من موعاد وكذلك الإدغام وتخفيف الكلمات بالحذف (٢) الإعراب : وهو الفارق بين المعانى المتكافئة فى اللفظ وبه نستطيع التمييز بين الفاعل والمفعول وبين التعجب والاستفهام . والنعت والتأكيد (٣) التعويض : وهو إقامة الكلمة مقام الكلمة كإقامة المصدر مقام الأمر والفاعل مقام المصدر ، مثل (ليس لوقعتها كاذبة) (٤) التقديم والتأخير : كما هو الحال فى تقديم الخبر على المبتدأ والمفعول على الفاعل (٥) زادت على الأصوات فى أخواتها السامية : الثاء ــ الذال ــ الغين ــ الضاد . (٦) إن مجموع أصوات حروفها لسعة مدرجها الصوتى سعة تقابل أصوات الطبيعة فى تنوعها وسعتها (٧) الحروف العربية تتدرج وتتوزع فى مخارجها بين الشفتين من جهة وأقصى الحلق من جهة أخرى (٨) من أوسع أخواتها السامية فى قواعد النحو والصرف وأدقها ، فقد انفردت بصيغ التصغير دون أخواتها مع كثرة مفرداتها .

١٥

عقد المطران يوسف داود مطران السريان فى الموصل دراسة دقيقة مقارنة تحت عنوان (تفوق العربية على جميع لغات الدنيا) فى كتابه (الثمرة فى الأصول النحوية) مقارناً بين العربية والسريانية والعبرانية : ومما جاء فيه : (أولا) غناها واتساع ألفاظها أصلا وفرعاً واشتقاقاً حتى أننا بغير خوف الخطأ يسوغ لنا أن نقرر أن اللغة العربية أوسع لغات الدنيا المعروفة : (ثانياً) إنها أقرب سائر لغات الدنيا إلى قواعد المنطق بحيث إن عبارتها سلسة طبيعية يهون على الناطق الصافى الفكر أن يعبر بها عما يريده من دون تصنع أو تكلف باتباع ما يدله عليه القانون الطبيعى وهذه الخاصة إن كانت اللغات السامية تشترك فيها مع العربية من وجه من الوجوه ، فقلما نجدها فى اللغات المسماة (الهندية الجرمانية) ولا سيما الإفرنجية منها قال قريبع

الدهر في علم الأدب العربي (أحمد فارس الشدياق) في كتابه (منتهى العجب) « إن لغات الإفرنج لم تزل في ذلك — أي في ضم الكلام بعضه إلى بعض — في حالة الطفولية ، أعني أنهم يوردون جملة بعد جملة اقتضاباً من دون حرف عاطف ، وكثيراً ما يوردون الجمل من دون مناسبة أو ارتباط ، فمن ثم كانت الترجمة من العربية إلى الإفرنجية أسهل من الترجمة من هذه إلى تلك ، فأما نسق الكلام وتأليفه فعندهم من الشذوذ والخروج فيه كثير ، من ذلك عدم ذكر أداة السبب ووجه التعليل والتفريع . ومن ذلك عدم المطابقة ومن ذلك المعاظلة (وهو تشبث الكلام بعضه ببعض) ومن ذلك إطلاق المقيد وتقييد المطلق من الظروف والأحوال ومن ذلك النعت المقتحم والإبتداء بالمعرفة اقتضاباً وأشياء أخرى كثيرة : (ثالثا) الفضيلة الثالثة : إن العربية تكتب كما تقرأ ، بحيث إن الذي تعلم حروفها وحركاتها يهون عليه بدون مشقة أن يقرأ حينما شاء ، وليس فيها من شذوذ الخط إلا ما لا يحتفل به ، وهذه الخلة قلما تجدها في لغة أخرى فإنّ أكثر اللغات من أراد أن يتعلمها فبعدما يتعلم أوائل كتابتها يلتزم أن يتعلم أيضاً قراءتها كلمة كلمة ، وقد أفرط في هذه الشائبة الفرنسيون والإنجليز حتى أن كتابة لغتي هاتين الأمتين مع تقدمهما في المعارف ومراتب الحكمة وسمو العلوم تحسبها اختراع صبيان ومن الشوائب المستهجنة غاية ما تكون في لغات الإفرنج على العموم اختلافهم في كثير من الحروف الهجائية التي هي عامة لكلهم ، فإن الأمم الإفرنجية مع أنها قد اصطلحت على قواعد ورسوم مضطردة عامة شاملة فيما يختص بالأكل والشراب واللباس وسائر ما يتعلق بالمعيشة الإنسانية والعمرانية مما لا بأس في اختلافه لم يمكنهم للآن أن يدبروا هذا الأمر العظيم المهم . وهو أن يتفقوا على طريقة واحدة لتصوير مقاطع الحروف بعلامات عامة لكلهم ، فإن اللفظة الواحدة مثل Chuce يلفظها الإيطاليون (كوجا) بالإمالة ، والجرمانيون (ختسا) بالإمالة أو ختسى ، والفرنسيون (شوس) بضم الشفتين والإنجليز (تشوش) وغيرهم غير ذلك . ومن ذلك أن أغلب الألفاظ الأعجمية كالصينية والهندية والأمريكية وغيرها المصورة بالحروف الإفرنجية قد ضاعت حقيقة لفظة وصارت كل أمة تموج تلفظه بلفظ لغتة ، وبذلك صار اسم المدينة الواحدة مثلا مع كونه مصوراً بحروف واحدة لا تتغير ، يختلف لفظه باختلاف الأمم التي تقرأه ومع ذلك فإن اللاتينية وهي اللغة العلمية لجميع الأمم الإفرنجية لا يلفظونها لفظاً واحداً ، بل كل أمة منهم تلفظها لفظاً مختصاً بها حتى أنه ربما لا يفهم أحدهم عن الآخر (رابعاً) الفضيلة الرابعة أن العربية غنية بنفسها في كل ما يحتاج الإنسان إلى نطقه ، فلا يحتاج إلى لغة أعجمية ولو أراد أهلها لنفوا جميع الألفاظ الأعجمية التي دخلت فيها بنوع الخلسة واستغنوا عنها بغيرها من بحر لغتهم الزاخر ومما يستحق الذكر أن العرب لم يتركوا شيئاً إلا استنبطوا له اسماً في لغتهم كالمعدة والهواء والجوهر والشخص والأفق وخسوف القمر وكسوف الشمس والصدى والعرش والشعر والشاعر والقصيدة إلى غير ذلك . فإن هذه الأشياء مع كون أكثرها طبيعيا ومحسوساً وباقيها من أخص ما يتعلق بعيشة الناس العمرانية لا تجد لها أسماء في كثير من اللغات المعروفة، فاضطر أصحابها إلى أن يسموها بأسماء أعجمية فإن اللاتين والسريان والجرمانيين وسائر الأمم الإفرنجية يسمون تلك الأشياء بأسماء يونانية إلا واحداً أو اثنين اتخذوه من اللاتينية هذا عدا الألفاظ الاصطلاحية المختصة بالعلوم والصناعات فإن هذه كلها إلا قليلا قد أخذتها جميع الأمم من اليونان ما عدا العرب ومما يبين فضل العرب وإنفاذ ذهنهم غاية ما يكون

أنهم أول ما باشروا فنون أدب لغتهم ، فى القرن الأول من تملكهم على بلاد الشرق ، قالوا فى قليل من الزمان النابة من ذلك ، ومنذ أول مباشرتهم وضعوا أصول علم النحو ورسموا اصطلاحاته وتوغلوا فيه وتفننوا فى دقائقه حتى أنهم فى قليل من السنين أوصلوه إلى غاية الكمال . وفى كل ذلك لم يحتاجوا إلى كتب أجنبية ولا إلى ألفاظ أعجمية فى هذه الحلة قد فاقوا سائر أمم العالم. كذلك عرف للعربية ثباتها وعدم تقلبها فكم بعث بها تعبير معتبر منذ ألفى سنة وهو بعد ذلك من مظاهر كمالها » . هذا موجز ما أورده المطران يوسف داود وقد خلص من ذلك كله إلى القول بأنه مع أن السريانية لغة الأصل الذى يرجع إليه المطران والعبرانية لغة الدين والكتب المقدسة التى يتعبد بها فإنه خرج من هذه المقارنة بنتيجة واضحة هى أن العربية أعرق فى الأصالة من جميع اللغات التى يتكلم بها الساميون وأنها أكملهن وأجمعهن لما فيهن من محاسن، ولذلك تمكنت من اكتساح العبرية والسريانية وإبادتهما منذ أجيال واستولت على جميع البلاد .

مراجع المدخل

(١) بروكلمان .

(٢) ميلييه : اللغات فى أوربا الحديثة .

(٣) إبراهيم مصطفى — مجلة الأزهر ١٨٩٢ .

(٤) عن نص لريجستير بلاشير .

(٥) المطران يوسف داود (مقدمة كتابه فى الأصول النحوية) .

(٦) عن نص للأستاذ محمد أديب السلاوى .

(٧) من بحث كتبه لويس ماسيليون .

(٨) عن بحث لـ (جوستاف جرونيباوم) .

(٩) من بحث لجورج سارطون .

(١٠) عن بحث لعبد الحق حامد .

(١١) من بحث لجبر ضومط .

(١٢) عن بحث للويس ماسينيون .

(١٣) من بحث لعمر الدسوقى .

مراجع الباب الأول

(١٤،١٥) السيد محب الدين الخطيب : الزهراء م ١ .
(١٦،١٧) مجلة الأزهر م ٢٨ لجنة ١٩٥٦ .
(١٨) محمد فريد وجدى ، دائرة المعارف جـ ٦
(١٩) محب الدين الخطيب ، المصدر السابق .
(٢٠) عمر الدسوقى : وحدة اللغة (ملامح المجتمع العربى) مجلة المجتمع العربى .
(٢١) عمر الدسوقى : وحدة اللغة .
(٢٢،٢٣) محمد عزة دروزة ، تاريخ الجنس العربى .
(٢٤) بتصرف عن عمر الدسوقى ، وحدة اللغة .
(٢٤م) من بحث لعمر فروخ .
(٢٥) فيليب دى طرازى : تاريخ الصحافة .
(٢٦) إدوار مرقص ، مجلة النور (اللاذقية) م ١ .
(٢٧) الشيخ محمد الغزالى ، ظلام من الغرب .
(٢٨،٢٩) من نص للدكتور زكى مبارك .
(٣٠) عن بحث للدكتور عبد المنعم خفاجى عن اللغة (جريدة الدعوة) .
(٣١) هو : ليوبولد فايس الذى أسلم وتسمى (محمد أسد) .
(٣٢) القومية الفصحى ، عمر فروخ .
(٣٣) السيد محب الدين الخطيب ، بحثه فى الزهراء م ٢ .
(٣٤) بتصرف ، مجلة الرسالة (المجلد الأول) .
(٣٥) فريد وجدى ، دائرة المعارف ، مادة اللغة العربية .
(٣٦) من بحث للأستاذ محمد المبارك عن خصائص العربية .
(٣٧) من أبحاث مجلة اللسان العربى عن اللغة العربية والإسلام .
(٣٨) ساطع الحصرى .
(٣٩) بتصرف عن العدد الخاص عن اللغة العربية والإسلام (مجلة البيان العربى) .
(٤٠) بتصرف عن العدد الخاص عن اللغة العربية والإسلام (مجلة البيان العربى) .

الباب الثانى

اللغة العربية والعالم الإسلامى

(١) أثرها فى اللغات المعاصرة لظهور الإسلام (٢) العربية فى مصر (٣) فى إيران
(٤) فى البلاد التركية (٥) بين مسلمى الهند (٦) فى جنوب شرق آسيا

الفصل الأول

أثرها فى اللغات المعاصرة لظهور الاسلام

١

كانت اللغة العربية بعيدة الأثر فى اللغات المعاصرة لظهور الإسلام : شرقية وغربية ، وكان هذا الأثر بالإحياء والاستمداد كما حدث للغات التركية والفارسية والسواحلية ، أو بالإفناء والإبادة كما حدث للغات القبطية والسريانية والعبرية ، أو بدخول مئات الألفاظ إليها كما حدث للغات الغربية : الانجليزية والفرنسية والإسبانية ويمكن القول بوجود الظواهر الآتية : (أولا) قضت على اللغة الإغريقية العالمية فى بعض بلاد الشام والعراق وخرجت من الصراع سالمة ولم تكد تتأثر بشىء من خصائص اللغة الإغريقية إلا عدداً محدداً من الكلمات الإغريقية : (ثانياً) قضت على لغة عالمية أخرى كانت على ألسنة الناس فى العراق والشام بل وفى بعض جهات مصر وهى اللغة الآرامية . وكانت قد تمكنت من ألسنة المفكرين فى تلك المناطق وعاشت مع الإغريقية قروناً (ثالثاً) قضت على اللغة القبطية حتى أنه لم تنقض عدة قرون على حكم العرب لمصر حتى اندثرت القبطية وانزوت فى الأديرة والكنائس واضطرت الكنائس المسيحية فى البلاد العربية إلى جعل العربية لغة الصلوات والمواعظ وترجم البروتستانت الإنجيل إلى اللغة العربية (رابعا) تقهقرت البربرية فى شمال أفريقيا أمام العربية وانعزلت فى بعض مناطق الصحراء فلم تكد تترك البربرية على ألسنة المتكلمين بالعربية فى هذه المناطق إلا آثاراً ضئيلة .

٢

ظهر أثر اللغة العربية واضحاً فى اللغات الشرقية : كالفارسية والأفغانية والهندستانية ، وقد جاء أثرها فى لغات الشعوب الإسلامية من ناحيتين (أولا) من ناحية المعاملات الفقهية والتنظيمات السياسية والمفاهيم الأخلاقية والدينية (ثانياً) من ناحية الحرف العربى باعتباره أداة لكتابة لغات الشعوب الاسلامية فأصبحت اللغة الفارسية والتركية والأوردية والجاوية (لغة أندونيسيا والملايو) وغيرها تكتب بالحروف العربية

وكذلك أصهرت إلى اللغات الأفريقية السواحلية والهوسا ومع وجود هذه اللغات فقد كانت اللغة العربية هي لغة المعاملات الدينية ولغة العلم والشريعة ، وقد اشترك أبناء هذه الأمم جميعاً في الكتابة بها حتى فاق بعضهم كتاب العرب وعلماءهم ويرجع ذلك إلى (١) حقيقة التلازم بين انتشار الإسلام وانتشار اللغة العربية، (٢) نزول القرآن باللغة العربية ، (٣) الحقيقة القائمة في نفس كل مسلم وعقله عربيا كان أو غير عربي أن القرآن كلام الله وأن على المسلم أن يتعلم لغة القرآن ليفهمه واللغة العربية بذلك ليست لغة دينية بالمعنى الذى تعتبر به اللغة اللاتينية لغة دينية ، ولكن بمعنى يختلف عن ذلك كثيراً ، ذلك أن العربية هي الرباط الذى يربط العرب كافة والمسلمين كأصحاب فكر واحد ، ولقد تأكد أن العلم بالعربية عند المسلمين كالعلم بالسنن عند أهل الفقه وأن الإيمان بوحدة الفكر هو الذى دفع عديداً من المسلمين غير العرب إلى إنهاض العربية والمدافعة عنها والكتابة بها .

٣

لا توجد لغة من اللغات الشرقية (الأوردية والفارسية والتركية) تعتمد على موادها وحدها دون الالتجاء إلى العربية ، ولا تجد سطراً من سطور اللغة التركية إلا وهو مزدحم بالكلمات العربية والفارسية وكذلك بالنسبة للغتين الفارسية والأوردية وقد انتشرت الحروف العربية بانتشار الحضارة الإسلامية وكتبت بها اللغات التركية والفارسية والأوردية والأفغانية والكردية والتترية والمغولية والبربرية والسودانية والزنجية والساحلية كما كتبت بها لغة أهل الملايو ، حدث هذا منذ ألف سنة ودونت به آدابها وعلومها وفنونها فقد استعمل الفرس الحروف العربية لكتابة لغتهم الفهلوية ، كذلك استعملها الأفغان لكتابة لغتهم (البامرية) وكذلك المسلمون الهنود في كتابة اللغة الأردية وسكان أرخبيل الملايو في كتابة لغاتهم الخاصة والمسلمون الصينيون في كتابة لغاتهم المحلية والأمم التترية والتركية في كتابة لغاتهم الخاصة في المناطق الكائنة بين سيحون وجيحون الممتدة طوال بحر قزوين شمالي البحر الأسود وجنوبي الأورال وجنوبي الروسيا ولم يقف الأمر عند الأبجدية العربية وحدها بل تعدى ذلك إلى استعارة الكثير من الكلمات والعبارات والجمل ، حتى يقال إن نحو نصف ألفاظ اللغة الفارسية اليوم عربي . وثلاثة أرباع الكلمات في اللغة الأوردية عربي أيضاً كذلك تأثرت بالكلمات العربية اللغات البربرية في أفريقيا والسودان الجنوبي واللغة في السنغال اليوم هي لغة المسلمين ، وتعتمد بقية اللغات الوطنية على الحروف العربية في كتابة لغتها وما تزال اللغة العربية شائعة في السودان الفرنسي وفي شاطىء العاج ، وفي النيجر يعتمدون على الحروف العربية ، وفي نيجيريا تكتب اللغات الوطنية بحروف عربية ، وكذلك اللغات الأربع التي يتكلم بها أهل موريتانيا وأكثرها استيعاباً للكلمات العربية : اللغة الحسانية ومن هنا تكونت ما أطلق عليها أسرة اللغات الإسلامية في آسيا وأفريقيا التي تشكلت بعد مرور قرنين على ظهور الإسلام حين غلبت العربية على الجماعات الناطقة بالفارسية واللاتينية واليونانية والقبطية والآرامية وحيث نقلت إلى لسان العرب على حد تعبير (البيروني الفارسي) العلوم من أقطار الأرض فازدانت وحلت في الأفئدة وسرت محاسن اللغة منها في الشرايين والأوردة . وإن الهجو بالعربية أحب إلى من المدح بالفارسية وقد وقف من اللغة العربية هذا الموقف

كثيرون فى مقدمتهم سيبويه الفارسى والبخارى الفارسى والزمخشرى وأبو حنيفة وقد جرت مقارنات كثيرة حول أثر اللغة العربية فى لغات التتر وأخواتها التركية فى الشمال ولغة الملايو وأخواتها الهندية فى الشرق وفى لغة الأكراد وغيرها من اللغات الفارسية ولغة السواحل وغيرها من اللغات الإفريقية فوجد أن ما دخلها من الألفاظ العربية — بالإضافة إلى الحروف العربية كثير ويقول (ا. ايبان) فى بحثه عن مقارنة اللغتين العربية والأرمنية إنه وجد أن بين ٢٠ ألف كلة هى مجموع كلمات اللغة الأرمنية يوجد ١٥٠٠ كلمة عربية(١). ولم يقف عطاء اللغة العربية عند حد الحروف الهجائية مئات الألوف من الألفاظ والمعانى بل وألوف الجمل التامة، فقد أعطت مصطلحات اللغة والبيان والبديع والعروض وأكثر مصطلحات الفلسفة والعلوم كما أعطت اللغات الأوربية الأرقام العربية وكثيراً من أسماء المعانى والمصطلحات العلمية وقد أشار الباحثون إلى أن كثيراً من التعابير والآيات القرآنية تمازجت مع اللغات المحلية واللهجات الإقليمية للمسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها حتى غدت جزءاً من هذه اللغات واللهجات.

٤

قضت العربية على الآرامية والسريانية فى سوريا والقبطية فى مصر والفهلوية فى فارس. كما حررت مصر وسوريا وشمال أفريقيا من آثار اليونانية واللاتينية أما اليونانية فقد كانت سائدة فى مصر والشام والجزيرة، وأما اللاتينية فقد كانت سائدة فى شمال أفريقيا دون أن تقهر إحداهما اللغات الوطنية. ولكن اللغة العربية جاءت فقهرت اللاتينية واليونانية وقهرت معهما اللغات الوطنية وعربت اللغة الفارسية أربعة قرون أما اللغة الآرامية فقد ذاعت فى القرن الثامن قبل الميلاد وتمزقت إلى لهجات فى القرن الثامن قبل بعد الميلاد (أى فى القرن الثانى الهجرى) وكانت لغة ذائعة، تمتد من البحر المتوسط إلى نحو إيران ومن طور سينا إلى جزيرة العرب، وقد أطلق على الآرامية بعد المسيحية «السريانية» وكان لهذه اللغة ذات الاسم المستجد أدب زاهر استمر من القرن الثالث إلى القرن السادس بعد الميلاد وتلاشت بعد مضى قرن على الفتح الإسلامى، ولم تستعمل إلا أداة لنقل المترجمات الفلسفية من الأدب اليونانى إلى اللغة العربية وقد بقى اليونان فى سوريا نحواً من ٢٧٠ عاماً والرومان ٧١٢ سنة ولكن لغتهم عجزت عن محو اللغة السريانية واللغة العربية التى يتكلم بها العرب الغساسنة، وكذلك الفرس فى العراق، وبقى الترك فى الأستانة نيفاً وأربعة قرون فلم تقدر لغتهم على مزاحمة اللغة الرومية أما اللغة الرومية فإنها لم يمض على طرد الروم من سوريا والفرس من العراق زهاء قرن حتى تلاشت اللغات الرومية والفارسية والسريانية.

٥

وفى الأندلس نسى الأندلسيون لغتهم بعد دخول العرب فما انقضى ثلاثون عاماً على الفتح حتى أصبح الناس ينسخون الكتب اللاتينية بحروف عربية، وبعد خمسين عاماً أصبح الناس كلهم يتكلمون بالعربية وتحرر بها العهود والمواثيق حتى بين الاسبان أنفسهم، واتخذ النصارى من اللغة العربية ترجماناً لعواطفهم ومشاعرهم وأقام الرهبان شعائرهم الدينية فى الكنائس باللغة العربية وكان من الضرورى على كل من يحب

الاطلاع من أهل القرن السابع الهجرى فى الأندلس على آثار عصره أن يتعلم اللغة العربية ، وقد تعلمها روجر باكون وغيره ، وكان ملوك الأندلس يفاوضون جيرانهم باللغة العربية وهؤلاء يجيبونهم بها على لسان مترجمين لهم يجيدون العربية ، وأصبح من الضرورى على أكثر شعراء الإفرنج عند ملوك الأندلس أن يلموا ولو إلماماً خفيفاً بلغة العرب .

٦

لا يزال سكان داغستان فى روسيا يتكلمون باللغة العربية ويستخدمونها فى التخاطب والكتابة ونظم الشعر وفق الأوزان العربية الأصيلة ، وقد أشار (محمود رشاد) فى كتابه (سياحة فى روسيا) أن للداغستان لغة لها قراء وكتابة خاصة بها وحروفها هى نفس الحروف العربية وأن العربية فى الداغستان هى لغة العلم والثقافة العامة ولغة الكتابة الغالبة وما يزال القرآن يقرأ بالعربية فى جزر الفيليبين ووراء هملايا والصين وسومطرة .

الفصل الثانى

العربية فى مصر

١

يردد المؤرخون أن لغة مصر قبل الإسلام كانت اليونانية فى دوائر الحكومة والقبطية لغة الكنيسة والحكومة بعد اليونانية(٢) اللغة القبطية إلى جنب اللغة اليونانية التى بقيت لغة البلاد الرسمية بعد الفتح زمناً ليس بالقصير ، وعلى الرغم من نهوض القبطية فإن أهلها لم ينتجوا بها أدباً ينافس الآداب اليونانية التى ظلت صاحبة الغلبة والنفوذ ، وإلى جانب اليونانية والقبطية ، وما كان لهما من أدب خاص ، كان هناك لغة ثالثة هى لغة السريان الذين هاجروا إلى مصر تحت ضغط الغزو الفارسى على بلدان آسيا الغربية ، وأصبحت السريانية لغة العلم ولا سيما العلم الطبى » غير أنه لم تلبث هذه اللغات بعد انصرام القرن الأول الهجرى أن تلاشت أمام قوة اللغة العربية ونفوذها « ولم ينقض القرن الثالث الهجرى حتى وجدت سبيلها إلى الكنائس القبطية فوعظ بها رجال الدين وكتبوا بها سير الآباء المسيحيين وخطوا بها الإنجيل » وفى القرن الرابع للهجرة قام الأسقف ساديرس بن المقفع بمعاونة نفر من رجال الدين الأقباط بنقل ما وجدوه بالقلم القبطى والقلم اليونانى إلى القلم العربى ولم تقو اليونانية أو السريانية أو القبطية على الوقوف فى سبيلها « وكان الإسلام دافعاً لمعتنقيه إلى تعلم العربية حتى يتمكنوا من قراءة الكتاب والسنة وتفهم أصول الدين » وجاءت حركة الاستعراب الكبرى فذهب الأقباط فيها إلى إهمال كثير من مظاهر قوميتهم وسارعوا إلى اعتناق الدين الجديد واتخاذ لغته فى أمورهم الخاصة ومعاملاتهم ، وأصبحت اللغة القبطية فى المحل الثانى من اللغة العربية التى غدت لغة الحكومة منذ عربت الدواوين فى ختام القرن الأول الهجرى ، لغة الأفراد منذ زمن أكثر تبكيراً من ذلك ولم تلبث اللغة القبطية أن أصبحت لغة كالية لا يحذقها إلا المثقفون » .

٢

تضم اللغة المصرية القديمة أربع لغات هى الهيروغليفية وهيراطيقية وديموطيقية والقبطية . وتسمى لغة قدماء المصريين وقد دخلها بعض التغيير والتبديل بمرور الزمن وكتبت بحروف يونانية بعد دخول الديانة المسيحية إلى مصر ؛ يقول أرمن العالم الأثرى الألمانى : إن اللغة المصرية القديمة قريبة من اللغات السامية كالعبرية والعربية ومن لغات سكان أفريقيا الشرقية كصومالى وجالا ومن لغات البربر الواقعة شمالى أفريقيا ، ولا بد أن يكون منشؤها من بلاد العرب لما انتشر بنو سام فى بلاد النهرين وإن حروفها ساكنة كاللغات السامية ويشير أنطون ذكرى فى بحث له إلى أن اللغة المصرية القديمة أهملت فى أواخر القرن الرابع بعد الميلاد حين حرم الأمبراطور ثيودوس الديانة الوثنية على المصريين واستمر الأقباط يتكلمون بهذه اللغة بيد أنهم أبطلوا إشاراتها المصورة التى سماها اليونان الإشارات الهيروغليفية أى المقدسة واستعملوا لكتابتها الأحرف اليونانية وسميت باللغة القبطية « وبقيت اللغة المصرية القديمة مجهولة حتى جاء العرب وسموها لغة العصافير » وكان للمصريين ثلاثة خطوط : الهيروغليفى والهيراطيقى والديموطيقى وهى شبيهة بالخط الكوفى والرقعى والنسخى والثلث فى اللغة العربية وقد اكتشفت اللغة المصرية القديمة فى أوائل القرن التاسع عشر عندما استعان الأثرى شامبليون بآراء مجموعة من الباحثين الأجانب وراجع ما كتب على حجر رشيد باللغتين اليونانية والقبطية .

٣

وقد أكد هذه الرابطة بين اللغتين العربية والمصرية القديمة العلامة أحمد كمال باشا الذى ألف قاموساً ضخماً أورد فيه ألوفاً من الكلمات الهيروغليفية الموافقة للغة العربية المصرية فى الغالب ، إما موافقة تامة ، أو موافقة بضرب من التحريف أو القلب والإبدال ويرى أحمد كمال باشا أن العربية أصل للغة المصرية القديمة المدونة بالقلم الهيروغليفى ومن لوازم هذا أن أصحابها كانوا من العرب وقد وجد نص منقوش فى الدير البحرى (الأقصر) من زمن الدولة الثامنة عشرة (١٦٠٠ — ١٣٨٠) ق . م وفيه أن المصريين الأولين اشتهروا باسم الاعناء ولم يبين النص أصلهم ، ولا من أين جاؤوا ولكنهم استعمروا الجهة الجنوبية من مصر وأسسوا المدن بأسمائهم ، وفيه أن بعضهم هاجر إلى القيروان وتونس والجزائر وبعضهم إلى أواسط أفريقيا والصومال وبعضهم قطع البحر الأحمر إلى بلاد العرب وانتشر فيها وسار من هناك إلى جنوب فلسطين وأطلق كلمة (عنوه) من أولئك الأعناء المهاجرين اسم مركب تركيبا إضافياً نصار يقال (أعناء كذا) . ولفظ أعناء عربى معناه الاخلاط من الناس يكونون من قبائل شتى . هؤلاء الأعناء هاجروا من جزيرة العرب وهنا يلتقى فى الرأى مع (رونسن) الذى رجح كون المدنية المصرية الأولى جاءت من بلاد العرب والعراق .

الفصل الثالث

فى إيران

يقول الدكتور عبد الوهاب عزام : لقد نشأت اللغة الفارسية وترعرعت فى رعاية العربية وكفالتها ، وهى اللغة الفهلوية التى كانت لسان الدولة ولغة العلم أيام الساسانيين ، ولكن كتبت بالخط العربى واشتملت على ألفاظ عربية كثيرة . فقد استعمل شعراء الفرس الأوزان العربية والقوافى ولكن تصرفوا فيها ببعض التصرف كما أخذ الأدب الفارسى موضوعات الأدب العربى كذلك فهو يستمد من الإسلام وتاريخه ومن تاريخ العرب ويزيد موضوعات مستمدة من تاريخ الفرس ويجد قارىء النثر الفارسى أحياناً ألفاظاً عربية متوالية ليست للفارسية فيها إلا التراكيب والصلات ، ولا تزال العربية تمد الفارسية بألفاظ جديدة ولقد كتب كبار المسلمين من الفرس باللغة العربية : ابن سينا والبيرونى والغزالى والرازى والبيضاوى والطوسى ، كما كتبوا بالفارسية ، ولكن كتبهم الخالدة بالعربية فالرازى له ثلاثون كتاباً بالعربية بينما له كتاب واحد بالفارسية(٣) واللغة الفارسية الحديثة التى ظهرت بعد الإسلام والتى أصبحت لغة التدوين فى القرن الثالث الهجرى وعرفت باسم الفارسية الإسلامية ، وهى اللغة التى مازالت مستعملة فى إيران إلى اليوم ، هى مزيج عجيب من الألفاظ والمصطلحات العربية والفارسية وهى غير التى كانت سائدة فى إيران قبل الإسلام فقد انقرضت الفهلوية تماماً أمام اللغة العربية بسبب الفتح العربى(٤) وحلت محلها اللغة الفارسية الحديثة التى نشأت فى الإسلام وسرت إليها التأثيرات اللغوية العربية الإسلامية ، ولاسيما على أثر قيام الدولة العباسية إذ انخرط الفرس فى تلك الدولة سياسة وعلماً وأدباً ، وذهبت الفهلوية وخطها الفهلوى الذى استبدل بالخط العربى للكتابة الفارسية الحالية التى نشأت من إدغام اللغة الفارسية بالألفاظ العربية(٥) هذه الفارسية الحديثة أثرت فيها العربية بعد الإسلام أيما تأثير ، فقد ظل شعراء الفرس لايقولون الشعر نحو قرنين إلا بالعربية ، ثم هى رقت الفارسية من السذاجة التى كانت عليها الفهلوية والفارسية إلى أواخر القرن الرابع فأصبحت الآن ثلث كلماتها عربى الأصل(٦) وقد أشار (نولدكه) إلى أثر اللغة العربية على اللغة الفارسية فقال : إن اللغة اليونانية لم تؤثر فى الحياة الفارسية إلا تأثيراً سطحياً ، ولكن العربية قد أثرت فيها كل التأثير ، فقد تبنت إيران الإسلام والأخلاق والعادات العربية وإذا كانت اللغة الفارسية قد استقلت عن العربية بعد القرن الرابع ، فإن الخط العربى مازال هو خط الكتابة الفارسية الحالية وقد كتبت به الأعمال الأدبية الجديدة التى حرصت على استقلال اللغة الفارسية عن العربية وخاصة ما كتبه الفردوسى وعمر الخيام وما زالت هى حروف الكتابة إلى اليوم وكان الفردوسى قد قصد فى كتابه الشاهنامه إلى إحياء الكلمات الفارسية البحتة ولم يستعمل فى قصيدته أكثر من خمسين ومائتين من الكلمات العربية ، غير أنه لم يخرج عن العروض العربى كان قد أمات الأساليب الفارسية القديمة موتاً نهائياً وبالرغم من هذه المرحلة التى بدأها الفردوسى فإن اللغة العربية ظلت تشكل مكاناً هاماً فى آداب الفرس(٧) يقول الدكتور محمد أسعد طلس : لقد شهدت بعينى فى بلاد إيران منذ سنوات قليلة أناساً يتكلمون باللغة العربية فى أقصى بلاد إيران بلهجة عربية فصيحة وما ذلك إلا بفضل القرآن المعجز ، ودين الإسلام العظيم ، كما رأيت القوم يؤلفون كتبهم بها ويحرصون على

تدريسها فى مدارسهم حرصها على العناية بلغتهم القومية لقد حافظت إيران على التأليف بالعربية فى عصور الظلمات وما تزال خزائن الكتب فى إيران حافلة(٨) .

الفصل الرابع

فى البلاد التركية

امتدت اللغة العربية إلى كل البلاد التى اعتنقت الإسلام ، ووصلت إلى ما وراء النهر وكان لها أثرها فى مختلف اللغات التركستانية وخاصة لغة تركستان الشرقية موطن الأتراك العثمانيين ، وتركستان الغربية التى تسمى اليوم تركستان الروسية (وكان نهر جيحون فى العصور المختلفة هو الحد الفاصل بينها وبين إيران) . أما لغة الثقافة والتأليف فى هذه المناطق فكانت العربية ولما قامت الدولة العثمانية شرعت تستعمل التركية فى رسائلها مع استعمال الفارسية والعربية وتؤلف العربية القسم الأكبر من الأقسام الثلاثة التى تتألف منها اللغة التركية العثمانية(٩) فقد دخلها من الألفاظ العربية أكثر من خمسين فى المائة من مجموع ألفاظها بل إن قواعد صرفها ونحوها هى الأصول المتحصلة من القواعد التى اقتبسها العجم من العرب ولما كانت اللغة الفارسية هى لغة الأدب والسياسة عند السلاجقة ، فلما اقتبس الأتراك آدابهم من الفارسية اقتبسوا معها كثيراً من آثار اللغة العربية وآدابها التى كان الفرس قد اقتبسوها قبلهم ، وذلك غير الذى اقتبسه الأتراك من اللغة العربية رأساً من الألفاظ والآداب الدينية ، ولذلك كانت الألفاظ العربية فى اللغة التركية أضعاف الألفاظ الفارسية فيها ، أو بمعدل لفظ تركى مقابل ثلاثة ألفاظ عربية أما التآليف فى العلوم العقلية والشرعية واللغوية فقد غلبت عليه اللغة العربية شأنها فى إيران وتركستان ولم يخل عصر من التأليف بالعربية فى بلاد الترك العثمانيين على اختلاف أطوار العربية والتركية على مر العصور ولم يخل أديب أو شاعر من معرفة العربية قليلا أو كثيراً حتى عصرنا هذا(١٠) وقد أشار كثير من الباحثين إلى تأثير اللغة العربية فى اللغة التركية « حين صارت لغة كتابة وأداة لتسجيل العلم والأدب منذ القرن الثامن الهجرى » . فقد أثرت فى التركية تأثيراً مباشراً وبواسطة اللغة الفارسية إذ كانت الفارسية بعد العربية هى لغة الأدب والعلم فى تركستان ، والقول باستئثار العربية بأمهات كتب العلم فى البلاد التى تتكلم التركية كالقول فى استئثار العربية بالعلم فى إيران ، إلا أن التركية لم تصر لغة علم وأدب إلا بعد الفارسية بخمسة قرون .

الفصل الخامس

بين مسلمى الهند

١

دخلت اللغة العربية الهند مع دخول الإسلام واتخذها مسلمو الهند كسائر مسلمى العالم لغة علم وأدب على مر العصور « وكان دخول العربية إلى الهند عن طريقين : الأولى فى ثنايا اللغة والآداب الفارسية ،

فالفارسية قد أخذت من العربية ثم صارت لغة الدولة ولغة التدوين فى الهند منذ عهد الغزنويين ولا سيما فى عهد الدولة المغولية وقد عـد الشيخ شبلى النعمانى فى كتابه (شعر العجم) واحـداً وخمسين شاعراً فارسياً جاؤوا إلى الهند فى عهد السلطان جلال الدين (٩٦٣ — ١٠١٤ﻫ) وعد الداڭى أكثر من هؤلاء كما عده من العلماء والفلاسفة والأطباء الذين عاشوا فى كنف هذه الدولة أكثر من مائة وخمسين ومن الهندية المشوبة بالعربية والفارسية نشأت اللغة الاوردية بالخط العربى ونبغ شعراؤها وكتابها فى القرن الثانى عشر الهجرى(١١) وقد ألف بالعربية كثيرون منهم ولى الله الدلهوى (حجة الله البالغة) شبلى النعمانى ، كرامت حسين ، عبد العزيز الميمى .

٢

والأردية منسوبة إلى كلمة (أردو) التركية ومعناها المعسكر أو الجيش وهى لغة نشأت من اختلاط الهنود بجيوش المسلمين فتكونت لغة هندية فى أساسها النحوى ولـكن تـكثر فيها الالفاظ العربية والفارسية والتركية ، ثم أخذت تقوى تدريجياً عند استعلاء نفوذ المسلمين وتأسيسهم الامبراطورية المغولية فى الهند على يد أحفاد تيمورلنك ، حتى أصبحت أوسع اللغات انتشاراً فى شبه القارة الهندية ويؤكد الباحثون أن احتلال اللغة الأردية لمكان الصدارة بين اللغات الحلية فى الهند والباكستان إنما يرجع إلى غزارة مادتها وذخائر أدبها وانتشارها المذهل . وقد اعتمدت الأردية هذه المكانة بسبب اختلاطها مع الثقافة الإسلامية قرابة تسعة قرون . وتوجد فى شبه القارة(١٢) الهندية التى انقسمت إلى الهند والباكستان نحو اثنين وثلاثين لغة كل منها مستقلة عن الأخرى لأنها لغة إقليم لايعرفها إقليم آخر ، غير أن اللغة الأردية هى اللغة السائدة بين المسلمين وهى لغة حديثة أقرها المغول عام ١٣٢٨ هجرية للاتصال والتفاهم بين السكان الأصليين وهى مزيج من العربية والفارسية والسنسكريتية وليست كما يزعم بعض المستشرقين فرعاً من فروع الهنـــدية الغربية(١٣) .

٣

واللغة العربية لها مكانها فى المجتمع الهندى على أنحاء مختلفة ، فهناك تأثيرها الواضح فى اللغات الهندية بوجه عام وفى اللغة السندية بوجه خاص ، عن طريق الجيوش العربية التى دخلت السند بقيادة محمد بن القاسم عام ٩١ هجرية وتوسع سلطانهم فيما بعد إلى ملتان وما جاورها ، حتى أصبحت العربية فى السند لغة التخاطب، وما تزال السندية حتى الآن تـكتب بالخـط العربى وتضم مفردات عربية قد تتجاوز الحصر . « ويرجع تأثير اللغة العربية غير المباشر فى اللغات الهندية عن طريق الفارسية التى هى أيضاً لم تستطع أن تقاوم تيارها خلال الفتوح الإسلامية وقد غمرتها العربية مادة واشتقاقاً وغلبتها نفوذاً وانتشاراً . وهذا النوع من التأثير حصل عن طريق الفاتحين المسلمين من الأتراك والمغول والفرس والأفغان الذين كانوا تحت سيطرة اللغة العربية من ناحية الدين « والـكلمات العربية تـكاد تـكون أكثرية غالبة بين اللغات التى تضمها الأردية ، حتى فاقت الـكلمات الفارسية عدداً وتتراوح نسبتها بين عشرين وستين بالمائة وذلك مما يدل على قوة

انتشار اللغة العربية وسيطرتها على اللغات « هذه الكلمات على قسمين : قسم طرأت عليه تطورات جردته من عروبته حتى أصبح كالكلمات الأعجمية وقسم دخل عن طريق مباشر باستيلاء المسلمين على السند وعن طريق غير مباشر بواسطة الفارسية التى كانت لغة البلاط فى عهد المغول(١٤) ويرد البعض الألفاظ العربية فى جميع لغات باكستان المحلية بين ٣٠و٦٠ فى المائة وهى الأردية والسندية والبنغالية والبلوشية والكشميرية والتيجانية والبشتمية ومعظمها تكتب بالخط العربى ويمكن معرفة أثر اللغة العربية فى اللغة السندية مما قاله الرحالة الشهير الاصطخرى الذى زار السند فى القرن الثامن من أن اللغات الدارجة فى منصورة وملتان هى العربية والسندية ويرجح أن عدد الكلمات العربية فى الأردية تبلغ عشرات الألوف ولا تزال اللغة الأردية تستمد من لغة القرآن وتأخذ من ألفاظها ويؤثر علماؤها الألفاظ العربية فيما يحتاجون إليه من المعانى .

٤

الأثر الثانى هو نمو اللغة العربية نفسها فى مجتمع المسلمين وانشغال الكثيرين بالكتابة بها وهم يعدون بمئات الألوف ، وقد نشأت ركائز ضخمة للغة العربية من أهمها ندوة العلماء فى لكنو التى تدارست كتب الأدب العربى للجرجانى والدينورى والجاحظ وأبى هلال العسكرى ولا ريب أن هذا الرعيل الذى يجيد اللغة العربية ويحسن الخطابة والكتابة ويحفظ أشعارها هؤلاء قد حملوا دوماً الدعوة إلى أن تكون اللغة العربية هى اللغة العامة فى باكستان وتجرى الدعوة إلى نشر اللغة العربية فى باكستان لأنها لغة القرآن . أو كما توصف بأنها (اسبرانتو الشرق) ويرى مسلمو الباكستان أن معرفة اللغة العربية أمر ضرورى جداً حتى تتخذ الوحدة الفكرية الإسلامية صورتها العملية، وأنه ليس فى مكنة العالم الإسلامى أن يدعم روابطه إلا إذا اتخذ اللغة العربية لغة مشتركة أتقن دراستها كما جرت الدعوة إلى اتخاذ الحروف المطبعية العربية حروفاً تكتب بها اللغات الإسلامية(١٥) .

الفصل السادس

فى جنوب شرق آسيا

يتكلم المسلمون فى جنوب شرق آسيا لغة تسمى لغة الملايو منتشرة فى شبه جزيرة الملايو نفسها وفى الجزر التى تقع فى شرقها خاصة ما يعرف اليوم بأندونيسيا ، هذه اللغة هى لغة السياسة ولغة العلم والتجارة ولغة الملايو تكتب بالحروف العربية ماعدا فى أندونيسيا وقد انتشرت اللغة العربية عندما اعتنق أهل البلاد الإسلام وكانوا من قبل على ديانات الهند البوذية والبرهمية وتضم اللغة الملاوية لغة البلاد (القومية) ألوفاً من الكلمات العربية ، وقلما يتكلم إنسان فى الملاوية جملة واحدة دون أن يلفظ بكلمات عربية وتأثير اللغة العربية فى الملاوية أكثر وأقوى من تأثيرها فى اللغات الجاوية والسوندانية وقد استعملت الحروف العربية حروفاً لكتابة اللغة الملاوية بعد الإسلام وتقدمت دراسة اللغة العربية فألف بها علماء الحديث والفقه(١٦) وفى مقدمتهم العالم السومطرى الشيخ خطيب فنانكبو والشيخ محفوظ .

الباب الثالث

أثر اللغة العربية فى اللغات الأوربية

الفصل الأول

فى الأسبانية

١

كان من الطبيعى بعد أن دخل الإسلام القارة الأوربية أن تدخل اللغة العربية إلى عديد من اللغات الأوربية كالإسبانية والبرتغالية والإيطالية والفرنسية والإنجليزية والألمانية . وقد دخلت اللغة العربية أوربا حين فتح العرب صقلية والأندلس،ولا تزال كلمات اللغة العربية موجودة فى مختلف قواميس اللغات الأوربية يقول العلامة محمد كرد على : إنه لم يمض على فتح الأندلس أكثر من خمسين سنة حتى اضطر رجال الكنيسة أن يترجموا صلواتهم بالعربية ليفهمها النصارى ، لأن هؤلاء زهدوا فى اللغة اليونانية ونشأ لهم غرام بالعربية ، فأخذوا ينقلون آدابها ويتغنون بأشعارها ويكتبون بها كأبنائها ، وأصبح أهل البلاد يتكلمون بالإسبانية والبرتغالية والعربية على السواء ، ثم أخذوا لايتعاقدون بينهم إلا باللغة العربية ؛ وقد وجد من عقودهم نحو ألفى صك كتبها المستعربة من الوطنيين الأصليين باللغة العربية(١٧) .

٢

ألف أنكلمان ودوزى معجماً بالكلمات الإسبانية والبرتغالية التى من أصل عربى أو اشتقت من أصل عربى . كما ألف (اغرويلز — يانتواز) كتاباً فى هذا المعنى ، وفى سنة ١٩٢٠ نشر (دلغادو) معجماً بالكلمات التى هى من أصل شرقى وا كتشف داوين لويس أستاذ العربية فى جامعة لشبونة وعضو المجمع العلمى : [العجمية البرتغالية] وهى كتابة البرتغالية بحروف عربية أما العجمية الإسبانية فكانت معروفة منذ زمن بعيد لأن العرب الذين كانوا فى إسبانيا كانوا على جانب من العلم والفضل(١٨) كذلك ألف أنطون اليـاس أحـد أدباء العرب فى الأرجنتين كتاباً باللغة الإسبانية ذكر فيه الكلمات الإسبانية الكثيرة التى هى من أصل عربى ، وقد انتهى به البحث إلى الحكم بأن العربية أقدم لغة حية ، وقد أرجع كثيراً من الكلمات الإنجليزية واللاتينية واليونانية إلى أصلها العربى ، وبرهن على أنها ليس لهـا من غـير العربية تحليل ولا تركيب ، فهى فى غـير العربية غريبة ، وفى العربية ذات نسب ودلالة وأكد صاحب مجلة الشمس أن نصف اللغة الإسبانية من أصل عربى(١٩) .

٣

ويقرر الباحثون أن اللغة اللاتينية ماتت بعد أن ولدت اللغات الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية والرومانية ، ولم تكن اللغة اللاتينية هي لغة الغرب كله ولم تستطع التغلب على اليونانية ، وكانت اللاتينية لغة ارستقراطية لا يمارسها ولا يحسنها إلا النخبة الممتازة ولم تتغلغل فى طبقات العوام .

٤

ولما كان العرب قد استوطنوا إسبانيا وأسسوا فيها حضارة راقية استمرت ما يقرب من ثمانية قرون فكان من الطبيعى أن تؤثر اللغة العربية فى الإسبانية تأثيراً كبيراً فاقتبست منها بعض الأصوات التى لم يكن فى اللغة اللاتينية ما يماثلها كما اقتبست آلاف الكلمات اليومية التى تختلف عن الكلمات اللاتينية اختلافاً جوهرياً ومن هنا تغلبت العربية على اللاتينية فى الأندلس حتى بعد زوال دولة العرب اتخذت الحروف العربية للكتابة الإسبانية ، وبها كتب القشتاليون كتب الحديث والفقه والتصوف والقرآن ، يقول كرد على : لا يستغرب أن نرى فى الإسبانية كثيراً من الألفاظ العربية كأسماء البلاد والأنهار والنواحى وبعض المرافق والمصطلحات وكل كلمة عندهم تبدأ بال التعريف العربية : هى عربية لا محالة ومن الأسماء ما يبدأ ببنى ومنها ما يبدأ بوادى ويؤكد (لانجلمان) أن العربية ظاهرة كل الظهور فى اللغتين الإسبانية والبرتغالية ، بل ليس فى الأرض لغة تقرب بتعابيرها ومترادفاتها وجمالها وأمثالها من اللغة العربية كاللسان الذى يتحدثون به اليوم فى البرازيل والبرتغال ، والبرتغاليون أجداد البرازيليين . وقد دخلت اللغة البرتغالية ثلاثة آلاف كلمة عربية ، وربع الإسبانية مأخوذ من اللغة العربية(٢٠) . وقد أشار بعض الباحثين إلى أنه بالرغم من القوانين التى صدرت بتحريم استعمال الألفاظ العربية فى الإسبانية لا تزال اللغة الإسبانية اليوم أكثر من سبعة عشر بالمائة من مفرداتها عربى الأصل وهو يشكل أكثر من أربعة آلاف كلمة ولم يقتصر التأثير العربى على المفردات بل تعداه إلى تركيبات وتعبيرات لغوية كثيرة ترجمت حرفياً من العربية لتعبر عن نفس المعنى بالإسبانية .

الفصل الثانى

فى الفرنسية والإيطالية

١

ومن اللغة الإسبانية سرت اللغة العربية إلى اللغات الجرمانية والسكسونية فنجد ألفاظاً عربية فى الإنجليزية والغالية القديمة والألمانية واللغات الجرمانية الأصل كالهولندية والاسكندنافية فى شمال أوربا وفى الروسية والبولندية واللغات الصقلبية الأخرى (٢١) وفى الإيطالية وفى بعض لهجات فرنسا وإيطاليا ويرجع ذلك

إلى ما ترجمة الأوروبيون عن مسلمى الأندلس ونقل علومهم إلى اللاتينية ودخولهم جامعات الأندلس ، هذا كله لم يترك لغة من لغات غرب أوربا إلا وللعربية أثر فيها تقريباً أما فى فرنسا فإن أثر اللغة العربية بعيد المدى : يقول هنرى لوسيل : إن الدارس للغة العربية يجد تركيبات مختلفة كل الاختلاف عما يجده فى الفرنسية أو فى اللاتينية أو فى اللغات الأوربية فهو يتعلم الكتابة من اليمين إلى الشمال ، ثم هو يكتشف نظاماً لغوياً أصيلا داخل الكلمة لا يعتمد على الإضافات فى بداية الكلمة أو نهايتها ، واللغة العربية تسمح أيضاً بنوع من التركيب المجرد والذى نجده فى الوقت نفسه رقيقاً جداً كما تسمح بتغيير وتبديل الأساوب ، وهذا الأساوب نجده رقيقاً وبسيطاً فى الوقت نفسه . « كما أن اللغة العربية تسمح بنظام فى تعريف الأفعال ذى بساطة ولكنه أقرب إلى المنطق ، هذه المميزات وغيرها تعطى الطفل أو المدرس المبتدىء فكرة عن نوع من التعبير الإنسانى جديد وفى بشكل تأكيد وإن اللغة العربية تسهل بشكل عجيب التكييف الصوتى السريع مع حروفها »هذه آثار اللغة العربية فى علم اللغات المقارن كارآه هنرى لوسيل والمعروف أن العربية أقامت فى جنوبى فرنسا مدة مائتى سنة ، وكذلك فى جزائر صقلية واقريطش .

٢

ويقول رينالدى : لقد ترك المسلمون عدداً عظيماً من كلماتهم فى اللغة الصقلية والإيطالية . وانتقل كثير من الكلمات الصقلية التى من أصل عربى إلى اللغة الإيطالية ثم تداخلت فى اللغة الإيطالية الفصحى ، ولم تكن الكلمات فقط هى التى دخلت إيطاليا وإنما تسربت أيضاً بعض جداول من الدم العربى فى الجالية العربية التى نقلها معه إلى مدينة لوشيرا الملك فردريك الثانى » ولا يزال الجزء الأعظم من الكلمات العربية الباقية فى لغتنا الإيطالية التى تفوق الحصر ، دخلت اللغة بطريق المدنية لا بطريق الاستعمار . « إن وجود هذه الكلمات فى اللغة الإيطالية يشهد بما كان للمدنية العربية من نفوذ عظيم فى العالم المسيحى » .

الفصل الثالث

فى اللغة الانجليزية

١

أما أثر اللغة العربية فى اللغة الإنجليزية فهو بالغ الخطر ، ذلك « أن اللغة الإنجليزية تحوى ألف كلمة عربية الأصل ، وهناك سبع ومائتى كلمة من أصل عربى تستعمل فى اللغة الإنجليزية يومياً منها كلمة أمير أو أمير البحر التى أصبحت (أميرال) . « إن عدداً كبيراً من هذه الكلمات لم تجد طريقها رأساً من اللغة العربية إلى اللغة الإنجليزية بل اندمجت فى الإنجليزية عن طريق اللغة اللاتينية ثم الإفرنسية والإسبانية » والكلمات التى اندمجت مباشرة من العربية إلى الإنجليزية لم تتجاوز ٤ج فى المائة . « ويرجع بدء تسرب الكلمات العربية إلى اللغة الإنجليزية نحو عام ١١٥٠م كان ذلك عن طريق اللغات اللاتينية ثم

الإفرنسية والإسبانية والبرتغاليـة والإيطالية ، وفى ذلك القرن ترجمت مؤلفات عربية كثيرة إلى اللغات الأوربية ، وكانت غـاية المترجمين طلب العلم والاستفادة من العرب . « أما هـذه الـكلمات العربية التى انضمت إلى اللغة الإنجليزية فقد تغيرت وتقلبت فى قالبها وشـكلها وأحيـاناً فى معناها أيضا على مر الزمن ولـكثرة استعمالها ، وقد أورد جرجس فتح الله عدداً من هذه الـكلمات والمفردات التى أصبحت جزءاً لا يتجزأ من اللغة الإنجليزية(٢٢) .

٢

وقد وجـد بعض العلماء فى لغات الهنود فى أمريـكا كلمات عربية ترجع إلى القرن السادس الهجرى (١٢٩٠ م) أى إلى قرنين قبل وصول كولمبس إلى أمريـكا ، ويرجعون ذلك إلى أن أصحاب هذه الـكلمات قد اتصلوا بها قبل ذلك بقرنين آخرين وهناك مستعمرات عربية على شاطىء الخليج المـكسيكى خاصة . وتدل الدلائل على أن العرب كانوا يتجرون مع أمريـكا قبل كولمبس بزمن طويل وثبت أن سفن العرب أقلعت من جزيرة كناريا ومن هنا إلى ازوارد وسط الأطلنطى ونزلت أيرلاندا وجزائر إنجلترا الغربية وكان فى لشبونة مصور لبلاد أمريـكا من صنعة العرب ويقول محمد بن عمار الورتانى فى كتابه كشف الحجب : ولنـا أن نقول إن التجارة بين العرب وهنود أمريـكا كانت قبل موافاة كولمبس لهـا بخمسة قرون ، ولـا أبحر كولمبس من أوربا كان مزوداً بمقصورات وخرائط للعرب ، وبها اهتدى إلى تلك الأرض واستصحب رجلين من العرب كانا قد عبرا إلى أمريـكا قبل ذلك وعرفا الطريق كما عثر أحد علماء الأثريات على ألواح مكتوبة بحروف عربية ولغة عربية(٢٣) .

٣

وقد صدر عام ١٣٤٢ م فى أمريكا كتاب عنوانه أفريقية وكشف أمريكا تأليف ليووينر Leowiener من علماء جامعة هارفرد ، أثبت فيه وجود كلمات عربية فى لغات هنود أمريـكا . وهـذا المؤلف يعرف ٣٦ لغة وقد شرع فى تعلم لغات هنود أمريـكا ليرى ما فيها من الـكلمات والتعابير وقد أشار إلى أنه يوجد فيها كثير من الـكلمات الإنجليزية والاسبانية والفرنسوية والبرتغالية وأقدم من هذه كلها : كلمات عربية . وقال إنه يرجع أقدم هذه الـكلمات إلى ١٢٩٠ م أى إلى قرنين قبل وصول كولمبس إلى أمريـكا ، وقد يكون أصحاب تلك الـكلمات اتصلوا بها قبل ذلك بقرنين قبل وصول كولمبس إلى أمريكا ~~وقد يكون أصحاب تلك الكلمات اتصلوا بها قبل ذلك بقرنين آخرين~~ وذهب بعض الباحثين إلى أن عمران (الأزدوالمايه) عمران عربى محض وأنها مستعمرات عربية وجدت فى أمريـكا بين سنتى ١١٥٠ ــ ٢٠٠٠م والعمران العربى بلغ أوجه فى أفريقيا فى القرن التاسع المسيحى وامتد جنوباً إلى مندنجو فى غرب أفريقيا ومن هناك وصل إلى شداكان على شاطىء خليج المـكسيك ، لأن آثار العرب فى لغات أمريـكا ترد كلها إلى هذا المـكان وإلى مندنجو وهى الـكلمات التى تنتقل عادة من لغة الغالب إلى لغة المغلوب كالـكلمات الطبية والسياسية(٢٤) كذلك أثبت عالم الأجناس الأمريـكى جيفرير ١٩٥٥ فى أبحاثه عن أصل الشعوب الأمريـكية القديمة فأكد أن العرب كانوا على صلة بشواطىء الأمريكيين قبل مجىء كولمبس بأربعة قرون

ومما استدل به على صحة رأيه أن الأذرة وهو نبات أمريكى قد انتشر فى العالم القديم منذ ذلك الزمن على أيدى العرب وفى كتب العرب (نزهة المشتاق للشريف الإدريسى) أشار إلى محاولتين عربيتين عبر أمواج المحيط الأطلسى ، كما أشار إليها مسالك الأبصار لابن فضل الله العمرى وصبح الأعشى للقلقشندى .

٤

ويشير أحد الباحثين إلى أثر اللغة العربية فى اللغات المختلفة فيقول : لو أخرجت من قواميس الأسبانيول والبرتغيز وسكان أمريكا الجنوبية والوسطى جميع المفردات العربية والحلى التى اكتسبتها رطانتهم من العرب لما عرفت تلك الأمم أن تبدى فكراً سامياً ومن ذلك ما ذكره جول فيرن فى إحدى قصصه تقديراً للغة العربية فقد كتب أن سياحاً فى أجواف الأرض تحت قعر البحر العميق ، اخترقوا طبقات القرى الأرضية حتى وصلوا إلى وسطها أو ما يقرب من ذلك ولما أرادوا الرجوع إلى وطنهم فكروا فى ترك أثر يحفظ ذكرهم إلى أبد الآبدين ، وإذا وصلت علماء الأجيال المستقبلة إلى محط رحالهم فاتفقوا فيما بينهم أن ينقشوا فى الصخر كتابة باللغة العربية ، ولما سئل جول فيرن عن سبب اختياره اللغة العربية قال إنها لغة المستقبل ولاشك فى أن يموت غيرها وتبقى حية حتى يرفع القرآن نفسه ومما يضاف إلى ذلك أن انتقال اللغة العربية إلى الأوربية بمصطلحاتها وتعابيرها ليس وحده ما نقل ، بل لقد انتقل إلى الغرب استعمال الأرقام العربية والكسور العشرية وبقيت أسماؤها مع ما لحقها من التعديل .

مراجع البـاب الثانى والثالث

(١) م ١٢ مجلة المجمع العلمى العربى ص ٤٣٩ .

(٢) من بحث لمجلة الثقافة ١٩٤٣ .

(٣) م ٢١ مجلة المجمع العلمى العربى ١٩٤٦ .

(٤) براون : تاريخ الأدب فى إيران .

(٥،٦) دكتور إبراهيم محمد الشوارى : تاريخ الأدب فى إيران للمستشرق براون .

(٧) فى عهد ملوك الدولة الصفارية ٣٠١ هـ وملوك سامان ٣٨٩ هـ أعاد هؤلاء اللغة الفارسية وأخـذ الشعراء ينظمون بها فانقرضت حثيثاً اللغة العربية من البلاد ولـكن نشأت لغة جديدة من بعض الـكلمات العربية والـكلمات الفارسية .

(٨) م ٤٧ مجلة العرفان .

(٩) عبد الفتاح عبادة ، الهلال ١٩١٥ .

(١٠) عبد الوهاب عزام م ٢١ المجتمع العلمى العربى .

(١١) مراحل دخول الإسلام الهند .

(١٢) مبارك الباكستانى م ٢٩ المجمع .

(١٣) عبد الستار ست ، م ١٩٥٠ الرسالة .

(١٤) مبارك الباكستانى م ٢٩ المجمع ١٩٥٤ .

(١٥) من محاضرة للأستاذ حسن الهمزانى .

(١٦) م ٩ الفتح ، عبد القهار مدكر .

(١٧) الإسلام والحضارة العربية .

(١٨) عن بحث للويس نوفا .

(١٩) م ٣ الزهراء .

(٢٠) الإسلام والحضارة العربية ، عن لانجمان .

(٢١) كرد على : الإسلام والحضارة .

(٢٢) راجع المجمع العلمى العراقى م ٣ سنة ١٩٥٥ .

(٢٣) راجع محمد كرد على الاسلام والحضارة العربية .

(٢٤) المقتطف (أغسطس ١٩٢٦) .

ثانيا: اللغة العربية فى مواجهة التحديات

(١) فى مقاومة نموها وتوسعها (٢) حرب اللغة العربية (٣) الدعوة إلى العامية
(٤) الاستشراق ومقاومة الفصحى

الباب الأول

محاولات مقاومة نموها وتوسعها

الفصل الأول

محاولات إيقاف نموها وتوسعها

١

منذ أن قدم الاستعمار إلى عالم الإسلام وكان فى مخططه عمل واضح متكامل الخطة فى مواجهة نمو اللغة العربية وتوسعها وذلك بتجميدها وإيقافها : واتخاذ الوسائل إلى تحقيق هذا التجميد وهو عمل مكمل لتحقيق غاية أساسية هى هدم قيمها ومفاهيمها وإن نظرة إلى تطور اللغة العربية فى السنوات الثلاثين والمائة الأخيرة يكشف عن علامات واضحة وأدلة صادقة فقد استطارت فى ظل الاستعمار الدعوة إلى العامية واللهجات المحلية واللغات القديمة والحروف اللاتينية ، وظهرت كتابات مختلفة تحاول أن تجدد ما اندرس من اللغات القديمة كالقبطية فى مصر مثلا إذ ظهر من يهتم بجمع الكلمات العربية العامية التى لها أصل قبطى، وتتالت الصيحات بدعوة المصريين إلى التماس لغتهم القديمة ، وعمد البعض إلى وصف اللهجة العامية المصرية بأنها لغة مستقلة سابقة للغة العربية ، ومنهم من قال إن اللغة العربية لغة أجنبية ، وأنه يجب أن تحول لتعود مصر إلى لغتها القديمة وقد واجه كثير من الباحثين هذه المحاولة المؤيدة بالنفوذ الأجنبى فقال الدكتور زكى مبارك : إن أهل مصر تكلموا اللغة العربية نحو ثلاثة عشر قرناً فهل تعرفون أن المصريين تكلموا لغة واحدة ثلاثة عشر قرناً قبل أن يتكلموا اللغة العربية . إن التاريخ يؤكد أن المصريين قبل الإسلام كانت لهم لغة فى الشمال ولغة رسمية فى بعض العهود ، وربما استطاع التاريخ أن يقول إن مصر كان فيها ثلاث لغات لأهل مصر الوسطى ولغة لأهل الجنوب ولغة لأهل الشمال والتشابه بين اللغة المصرية واللغة العربية أثبته كثير من الباحثين منهم المرحوم أحمد كمال باشا « إن مصر — لحكمة أرادها الله بالعرب والمسلمين — هى البلد الوحيد الذى انقرضت لغاته القديمة لتحل محلها اللغة العربية ، وهذا حظ لم تظفر بمثله أمة عربية . فالأقطار الشامية تحيا فيها اللغة السريانية واللغة العبرانية والبلاد العراقية تحيا فيها اللغة البابلية واللغة الكردية . والجزيرة العربية تحيا فيها لهجات مختلفة والبلاد المغربية فيها ما تعرفون من لغات متنافرة

بعضها قديم وبعضها حديث » وقد عصفت الظلمات بلغة القرآن فى كثير من الممالك فاضطرت بغداد وكانت عروس العروبة إلى أن تتكلم التركية زمناً غير قليل والشام فى مختلف أقطاره تعرض كارهاً لأمثال تلك الخطوب ، ومع هذا لطف الله بمصر فظلت موئل اللغة العربية وكانت المساجد فى القاهرة وفى سائر الحواضر المصرية مدارس جامعة لنشر علوم اللغة والدين ، وما يزال الناس يذكرون كيف حفظ الأزهر الشريف مخلفات الفرس والهنود والعراقيين والشوام والمغاربة والأندلسيين فى ميادين المعقول والمنقول . « فالذين يهمسون بأن اللغة العربية فى مصر لغة أجنبية : هم قوم مجرمون يستأهلون التأديب ، وكيف تكون لغة أجنبية وقد تغلغلت فى دمائنا وأرواحنا نحو ثلاثة عشر قرناً وكنا الدرع الذى يصد ما يوجه إليها من سهام ونبال « إن اللغة العربية فى مصر أرسخ من اللغة الفرنسية فى فرنسا ومن اللغة الألمانية فى ألمانيا ، لأن تلك اللغات بصورتها الراهنة لم تمش فى بلادها ربع المدة التى عاشتها اللغة العربية فى بلادنا ، والفرق بيننا وبينهم أنهم سلموا من الدسائس وابتلينا نحن بالدسائس . « وهل فى الدنيا لغة عاصرت القرآن وبقيت مفهومة لأهلها على نحو ما يفهم القرآن فى جميع البيئات العربية . « إن مصر هى التى حفظت لغة القرآن بلا جدال ولا نزاع فمن العار أن يوجد فى أبنائها من يقول إنها لغة أجنبية . « إن اللغات المصرية القديمة لن تعود أبداً ، ولو أنفقنا فى سبيلها غاليات الأنفس والأموال ، فهل ترون أن نتكلم بعض اللغات الأوربية وهى أجنبية أجنبية . « وهل يدعو إلى هذا الرأى غير مخلوق جهول ، هل تستطيع مدينة فى الشرق أن تقول إنها أدت للدراسات العربية والإسلامية ما أدت القاهرة ، وهل أذيعت تفاسير القرآن فى أى بلد عربى قدر ما أذيعت فى القاهرة ، وهل نشرت عيون المؤلفات العربية إلا بفضل مطابع القاهرة .

٢

أما فى الهند فقد جرت محاولة خطرة لإيقاف اللغة العربية وتجميدها والحيلولة دون أن تكون لغة المسلمين فى شبه القارة ، وقد قاد (غاندى) هذه المواجهة حين أعلن صيحته المشهورة بمعاداة اللغة العربية فقال : إن من الخير لسكان الهند ألا يلجأوا إلى اللغة الأردية لأنها تكتب بأحرف القرآن وهو كتاب المسلمين وحدهم ، وعلينا أن نختار اللغة المحفوظة عن الأمهات فقط وهى اللغة السنسكريتية . وقد رد عليه أحد زعماء الفكر الإسلامى (محمد حسن الأعظمى) فقال : إن المسلمين ليس لهم أمهات سوى أزواج نبيهم ، ولغة أولئك الأمهات هى اللسان العربى فالمسلمون فى الهند يعتبرون اللغة ؛ لغتهم الأولى غير أن القضية بدأت قبل ذلك بوقت طويل ، فقد اتخذ الاستعمار البريطانى للهند أسلوباً خطيراً للقضاء على اللغة العربية حين اتخذ فى كلية فورت (وليم) لغتين (أولاهما) الأردية وهى للمسلمين والهندية للهندوس « واتخذ من ذلك ذريعة لإحداث الفرقة بين الهندوس(١) والمسلمين وبث السموم التى ترمى إلى القول بأن الأردية لاتصلح لأن تكون لغة مشتركة إلا للمسلمين فقط لأنها حافلة بالفكر الإسلامى ، أما الهندوس فعليهم أن يشقوا طريقاً مستقلا عن نفس اللغة وذلك عن طريق شطب الكمية الكبيرة من الكلمات العربية والفارسية وحروفها من ناحية وإخراجها من اللغة وإدخال كلمات سنسكريتية وحروفها من ناحية أخرى . « وبذلك تكونت فى مستهل القرن ١٩ لغتان ، مع أنها لغة مشتركة واحدة وقد انتهى ذلك إلى اشتداد

الخلاف بين أنصار كلتا اللغتين وزيادة هوة الخلاف بينهما عمقاً واتساعاً أثر قيام دولتي الهند وباكستان وكلية فورت أنشأها الإنجليز فى كلكتا عام ١٨٠٠ واستهدفت منذ اليوم الأول القضاء على اللغة العربية وتضييق شقة اللغة الأردية وجعلها لغة ثقافية بينما أتيحت الفرصة للغة الإنجليزية لتكون اللغة الأولى بين المسلمين والهندوس وعندما استقامت للهندوس لغة خاصة بدأت المحاولات للنفور من الآثار الإسلامية المتلبسة باللغة الأردية ، كما أخرجوا جميع الكلمات والحروف العربية والفارسية التى كانت تستخدم فى اللغة الأردية ووجهوا عنايتهم إلى الأدب الهندى القديم وإحيائه وجعله نبراساً لمستقبل اللغة الهندية بل لقد حاول الهنود فرض اللغة الهندية لغة مشتركة ولما قامت دولة الباكستان عام ١٩٤٨ تجددت الجهود لمقاومة توقف اللغة العربية ومحاولة إعادة الحروف العربية إلى اللغة البنغالية وقامت جمعية لهذا الغرض أطلق عليها جمعية حروف القرآن الثقافية . غير أنه من الناحية الأخرى فقد اتجه دعاة الغزو الثقافى إلى استعمال الحروف اللاتينية فى كتابة اللغة الأردية بدلا من الحروف العربية وقد توالت الجهود التى قام بها صفوة من أعلام الفكر الإسلامى الهندى وفى مقدمتهم عبد الستار ست . إلى إعادة اللغة العربية إلى مكانها مما نتج عنه قرار المؤتمر الإسلامى فى كراتشى عام ١٩٥١ باتخاذ اللغة العربية لغة دولية فى العالم الإسلامى تتفاهم بها الدول الإسلاميه فى كتاباتها الرسمية (باكستان — إيران — تركيا — أندونيسيا) وافتتح على أثر ذلك معهد لتعليم اللغة العربية فى باكستان وأندونيسيا وقد جاء قرار مؤتمر الدراسات العربية والإسلامية فى جامعة بشاور (باكستان) برئاسة خوجة شهاب الدين (١٩٥٤) هاماً حيث جاء فيه إذا كانت اللغة العربية هى المعين الأساسى للثقافة الإسلامية ، وإذا كانت هى العروة الوثقى للتقريب بين المسلمين فى كافة أنحاء العالم ، فإن المؤتمر يوصى الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية أن تعيد اللغة العربية إلى مكانها الصحيح فى النظم والمناهج التعليمية ، وأن تجعلها مادة إجبارية تدرس فى كل المدارس . كذلك إنشاء مدارس لتحفيظ القرآن للأطفال الصغار وهم بعد فى سن الطفولة والقدرة على الاستيعاب والحفظ فليس أقوى من القرآن وسيلة لتقويم الألسنة على العربية وإذا كانت انجلترا قد استطاعت مدة استعمارها للهند أن تجعل اللغة الإنجليزية هى اللغة السائدة بين الباكستانيين وبين المثقفين منهم خاصة وعلى اختلاف لغاتهم القومية يتفاهمون معاً باللغة الإنجليزية فإن الباكستان تستطيع أن تصل إلى نفس النتيجة باللغة العربية وأن تحقق أثراً سريعاً لأن اللغة الأردية هى لغة غالبة فى الباكستان الغربية تحتوى على نسبة كبيرة من الألفاظ والمفردات والتعابير العربية وعندما أصدر البرلمان فى أبريل ١٩٥٤ قراراً باتخاذ لغتين قوميتين هما الأردية والبنغالية تجددت الدعوة إلى لغة واسعة هى اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن والثقافة الإسلامية ذلك أن اللغة الأردية ليست غنية فى تعبيراتها أو فى قواعدها بحيث يمكن أن تكون لغة حية فى النواحى العلمية والاقتصادية ، أما اللغة البنغالية فهى خليط من اللغات العربية والفارسية والسنسكريتية (الهندية القديمة) فاللغة العربية أكثر شمولا واستيعاباً ولقد كانت كل هذه المحاولات لمناهضة اللغة العربية كسباً لتوسع اللغة الانجليزية والاعتماد عليها . وفى الوقوع تحت سيطرتها متابعة وولاء للفكر الذى تحمله .

٣

وتتمثل المؤامرة الكبرى الثانية فى تركيا حين أعلن مصطفى كمال إقصاء الحروف العربية وكتابة اللغة

التركية بالحروف اللاتينية ، وقد انطوت هذه الخطوة على حملة ضخمة مركزة على اللغة العربية ، بدا ذلك عام ١٩٢٧ ثم جرى تصفية اللغة من الكلمات العربية حيث عقد عدد كبير من المؤتمرات التي قامت بإخراج ١٣٦٥٠ كلمة عربية حلت بدلا منها كلمات تركية حيث اعتبرت الكلمات العربية كلمات أجنبية . ولا ريب أن استعمال الأتراك للحروف اللاتينية قد أفقدهم تراثاً ضخماً يتمثل في مئات المجلدات من الأدب والفن والثقافة التي كتبت باللغة القديمة ، فضلا عن استعمال الاتراك للحروف اللاتينية أفقدهم تصوير الأحرف المتشابهة كالفاء والحاء والصاد والضاد والخاء والطاء والعين ، فإن هذه الأحرف لا يمكن أن نجد في اللاتينية ما يصورها بحرف واحد يقوم مقامها .

٤

وقد حاولت حملة التغريب على اللغة العربية أن تمتد إلى فارس وغيرها ، أما في فارس فقد توقفت وعجزت عن تغيير الحروف العربية ، قال عبد الحميد إيراني صاحب جريدة جهر نماء الفارسية : إن بعض المستشرقين حاول إقناع أولى الأمر في طهران بتغيير الحروف العربية والالتجاء إلى اللاتيلية في كتابة اللغة الفارسية فاعترض على ذلك رجال إيران ومع ذلك فقد عمد الإيرانيون إلى الاستعاضة عن الكلمات العربية في لغتهم بكلمات إيرانية فلما أساء هذا العمل بعض المقامات قال مسؤول : إن الرغبة في إصلاح اللغة الإيرانية ليس بدافع لأى صبغة سياسية ، أو دينية أو مذهبية ، وليس بدافع الخصومة للعرب . وإنه ليس المطلوب تجريد اللغة الإيرانية من جميع الألفاظ العربية لأن ذلك غير ممكن وكل ما نريد تركه هو ألفاظ وعبارات أجنبية لسنا بحاجة إليها ونرمى إلى عدم تغلب العناصر الأجنبية على لغتنا وسنسعى لنحافظ على أسلوب اللغة الفارسية حتى لا تخرج عن الأسلوب الصحيح (١) .

٥

وجرت في أندونيسيا محاولة ضد اللغة العربية ، فقد عمد الاستعمار الهولندى إلى تغيير كتابة اللغة الملاوية بالحروف اللاتينية . وقد أوجد هذا الإجراء حزبين أحدهما يعارض الحروف اللاتينية ويكشف عن خطرها بالنسبة لتراث الحروف العربية التي كتبت بها اللغة الملاوية منذ دخل الإسلام جاوة وسومطرة.

٦

وفى عدد كبير من أقطار أفريقيا وآسيا جرت المحاولة ضد اللغة العربية عن طريق إعلاء اللهجات الإقليمية أو كتابة الحروف باللغة اللاتيلية وذلك لقطع الصلة بين المسلمين وبين اللغة العربية . وقد أشارت الأنباء إلى أن الصومال حين حاولت أن تتخذ اللغة العربية لغة رسمية لبلادها حيل بينها وبين ذلك واتفقت الإدارة الإيطالية مع هيئة اليونسكو الدولية بمحاولة وضع أحرف أبجدية لاتينية بلغة الصومالية ، وقد عارضت القوى الوطنية في الصومال هذا الاتجاه وتجرى تلك المحاولة في مختلف أقطار أفريقيا حيث يعارض الاستعمار في اختيار اللغة العربية وحشد القوى لمقاومتها ومعارضة نموها يشترط في ذلك بلجيكا وفرنسا وبريطانيا والحبشة .

الفصل الثانى

حرب اللغة العربية

١

ونقصد بها حرب الاستعمار للغة العربية عن طريق القوى الرسمية التى يمتلكها أو يسيطر عليها، عن طريق التعليم والمدرسة فقد كانت خطة الاستعمار فى العالم الإسلامى كله طرد اللغة العربية من المدارس والجامعات وإقامة الدراسات كلها باللغات الأجنبية وإحياء اللهجات ودفعها بقوة حتى تصبح لغة عن طريق الصحافة . وفى مصر صور هذا الموقف الأستاذ محمود أبو العيون تصويراً دقيقاً فأشار إلى الدور الذى قام به القس دوجلاس دنلوب المستشار الإنجليزى فى وزارة المعارف وكيف اضطهد مدرسى اللغه العربية ورجالها وهاجم لابسى العمائم وحرص على إلغاء كل المقررات والكتب التى كانت تدرس قبل الاحتلال واستبدلها بأخرى تختلف من حيث القضاء على روح الوطنية والرابطة العربية توطئة للقضاء على القرآن . وأشار لورد دوفرين فى تقريره عام ١٨٨٢ إلى هذا الاتجاه فقال : إن أمل التقدم ضعيف (فى مصر) طالما أن العامة تتعلم اللغة الفصيحة العربية — لغـــة القرآن كما فى الوقت الحاضر وفى نفس هذا العام كان مهندس الرى وليم ويلكوكس يحاضر عن أهمية اللغة العامية فى إيجاد روح المصريين ، ويشترى مجلة عربية لينشر فيها محاضراته ويفتح باب الحوار حول ذلك . غير أن الموقف لم يلبث إلا قليــلا حتى انفجر عام ١٩٠٧ وطالب الشعب بإعادة التدريس باللغة العربية (لغة الميلاد) ووقف وزير مصرى هو سعدزغلول يدافع عن تدريس العلوم باللغة الإنجليزية واضطر الإنجليز أن يعيدوا بالتدريج تدريس العلوم باللغة العربية لقد تعلم المدرسون الإنجليز اللغة العربية ليعملوا بها هذه المواد . وأشار الشيخ محمود أبو العيون فى تقريره الضافى إلى أن الإنجليز ألغوا المجانيه فى جميع المدارس (عاليها وثانويها وابتدائيها) وحرموا الفقراء من الدخول إلى تلك المدارس قتلا لمواهبهم الفطرية وأعلن يعقوب أرتين باشا (وكيل المعارف) ذلك بصراحة حين قال : إن وجود المجانية فى المدارس الابتدائية فى مصر أمر غير عادل وقال اللورد كرومر فى تقريره عام ١٩٠٩ ما يأتى : فى ١٨٧٩ كانت نسبة المجانية فى مــدارس الحكومة ٩٥ ٪ أما فى السنة الماضية (أى ١٨٩٩) فإن نسبة الذين يدفعون مصروفات مدرسية كانت ٥ر٩٨ ٪ فى المائة وفى المدارس الثانوية ٨٩ ٪ وأنا واثق من أن هذه السياسة ستظل متبعة بثبات حتى تلغى طريقة التعليم المجانى كلية وفى سنة ١٩٠٤ كان هناك تلميذ واحد فقط يتعلم مجاناً فى المدارس الابتدائية وقد كتب سعيد أبو حمزة فى المقتطف (أغسطس ١٩٠٢) قال كيف ترقى العربية وقد طردتها الإنجليزية من القصر العينى بمصر عن يد القوة الحاكمة فيها ، وكيف ترقى وقد دحرت فى الكلية الســورية ببيروت منذ نيف وعشرين سنة ؟ وأشار جرجس سلامة فى كتابه التعليم الأجنبى فى مصر إلى هذا المعنى حين قال : إن جميع المدارس الأجنبية بدون استثناء قد أسهمت بنصيب كبير فى إضعاف اللغة العربية ، فهى تلقى فى خضم الحياة المصرية كل عام من ينظرون إلى غيرهم من طبقات المتعلمين وإلى اللغة العربية نظرة متعالية . وكانت قاعـــدة

الاستعمار البريطانى فى مصر هى قول بلجران أو كرومر أو من تشاء من أساطين الغزو الثقافى إنه (متى توارى القرآن يمكننا أن نرى العربى يتدرج فى سبيل الحضارة . وإن القرآن لايتوارى حتى تتوارى لغته) وقد أكد هذا الخطر فى نظر الاستعمار كبير المبشرين دكتور زويمر حين قال : إن اللغة العربية هى الرباط الوثيق الذى يجمع ملايين المسلمين على اختلاف أجناسهم ولغاتهم وإنه لم يسبق وجود عقيدة مبنية من التوحيد أعظم من عقيدة الإسلام الذى اقتحم قارتى آسيا وأفريقيا الواسعتين وبث عقائده وشرائعه وأحكم عروة الارتباط باللغة العربية .

٢

ولقد تردد القول بأن العثمانيين قد حاولوا تغليب اللغة التركية فى المدارس والدواوين ، والواقع أن إطلاق هـذا القول مما عمد إليه التغريب من داخل خطته للوقيعة بين العرب والترك ، والحقيقة التى لا ريب فيها أن هذه المرحلة جاءت بين عام ١٩٠٩ و١٩١٨ وهى المرحلة التى حكم فيها تركيا جماعة الاتحاد والترقى الذين شكلتهم المحافل الماسونية وكانت خطتهم مرتبطة بالصهيونية العالمية بعد أن أسقطوا السلطان عبد الحميد الذى وقف فى وجه اليهود وحارب الدونمة سنوات طويلة حتى لا تقع فلسطين فى أيديهم ، وكان موقفه الواضح الصريح هذا هو مصدر القضاء عليه . فى هذه الفترة حاول الاتحاديون قطع آخر خيط بين الأتراك والعرب بهذه المحاولة التى باءت بالفشل وظهر تمسك العرب بلغتهم والإصرار عليها ، غير أن الخطر الكبير هو خطر الغزو الغربى بلغاته الأربع للعالم الإسـلامى : الإيطالية فى ليبيا والفرنسية فى المغرب وسوريا والانجليزية فى مصر والعراق والهند والسودان والهولندية والانجليزية فى جنوب شرق آسيا وقد اقتضى طوال مدة الاحتلال والسيطرة إلى تثبيت أقدام هذه اللغات وتشكل أجيال بعد أجيال عليها وخاصة بين مسلمى الهند ومسلمى أندونيسيا وجاوة والفيليبين ولا ريب كان لمدارس الإرساليات والمدارس الأجنبية بصفة عامة أكثر الأثر فى تمكين هذه اللغات وفى حرب اللغة العربية وإقصائها عن مجـال التعليم والتوجيه والثقافة وقد انتشرت هذه اللغة الأجنبية عن طريق فرضها على مدارس الحكومات فى العالم الإسلامى بحيث أصبحت هى أداة التعليم لمختلف مواد المنهج ، وكانت اللغة الإنجليزية فى مصر مثلا لهذا النوع ، فقد فرضها الاستعمار البريطانى على المدارس الابتدائية ثم جعلها الوسيلة للمرحلتين الثانوية والعالية وكان للغة الفرنسية خطوة خاصة لدى بعض الحكام فى العالم الإسلامى وقد نافست اللغة الإنجليزية وسابقتها ، إذ كان النفوذ الفرنسى قد تقدم على النفوذ الانجليزى فى مصر وتركيا أكثر من سبعين عاماً وكان الصراع بين اللغتين فى التعليم الثانوى والعالى سنوات طويلة على حساب اللغة العربية ، ولقد آزر الاستعمار البريطانى لغته وفرضها وفتح لها مدارس خاصة هى مدارس المعلمين العالية التى خرجت مجموعة ممن يدينون بالثقافة الإنجليزية ويصارعون خريجى المدارس الفرنسية وخاصة مدرسة الحقوق وقد واجهت حركة اليقظة الاسلامية هذا الموقف فى سداد وحسم فأنشأت المدارس الأهلية فى مختلف بلاد العالم الإسلامى للتدريس باللغة العربية وإحيـاء القرآن . ولا ريب أن الصورة التى حققتها جمعية العلماء فى الجزائر : هى مثـل تاريخى من أعظم الأمثلة وأروع النماذج فقد استطاع الإمام عبد الحميد بن باديس وصحبه بعد أن ألغت فرنسا العربية تماماً

من التعليم إعادتها عن طريق إنشاء ثلاثمائة مدرسة فى المساجد وفى مصر قامت الجمعية الخيرية الاسلامية وجمعية العروة الوثقى بدور كبير وكان للشيخ محمد عبـــده ومصطفى كامل ومحمد فريد أثر وافر فى هـذه المقاومة .

٣

ولم تـكن اللغة الأجنبية تسيطر على مقدرات الأمة فى مجال التعليم وحده بل فى مجال الاقتصاد (البورصات) ومجال المحاكم (المختلطة) وكانت اللغة الأجنبية مقررة فى المحاكم المختلطة منذ عام ١٨٧٥ وكانت أحكامها تـكتب وتصدر باللغة الفرنسية وعندما حاول أحد القضاة (عبد السلام ذهنى) أن يتحرر من هذا القيد ١٩٣٣ ويصدر أحكامه باللغة العربية ثارت إنجلترا واهتزت فرنسا ، وأوقف عن العمل . وحيث لا تسيطر اللغة الأجنبية الوافدة تسيطر اللهجة العامية ، وخاصة فى مجال الإذاعات والمسرح والسينما ولقد كانت محاولات الاحتلال الأجنبى لمختلف أقطار العالم الاسلامى العمل على تجميد نمو اللغة العربية وإمتدادها فى المناطق التى أسلمت ، وإلغائها فى مناطق نفوذها بتغليب لغة المستعمر وإحياء اللهجات ودفعها حتى تصبح لغات منفصلة يكتب بها ويعلم ورغم أن هذه السياسة لم تحقق نتائجها التى كان يرجوها الاستعمار — إلا أنها تركت مشاكل ومواقف غاية فى الخطورة ، وقد أشار مؤتمر المفـكرين الآسيويين الأفريقيين فى لاهور (شباط ١٩٦٥) إلى هذه الأزمة حين قال إنه فى كل قطر لغة استعمارية تستخدم كوسيط ثقافى ، كما فى الهند والباكستان حيث يؤدى الاستغناء عن الانجليزية إلى خلق مشكلات مختلفة منها تهيئة اللغة المحلية للتـكيف مع المتطلبات الثقافية والحضارية والعلمية المعاصرة ومنها احتجاج الأقليات اللغوية التى تجـد نفسها مضطرة لتعلم لغة غـير لغتها وقد رأينـا الهنـــد مشغولة بمشـكلة اللغة القومية تصطرع فيها آراء ومجـالات تتخـذ طابع الحـدة والعنف » .

٤

وفى شمال أفريقيا كانت الأزمة عميقة وخطيرة إلى الحد الذى ما تزال عقابيلها قائمة حتى الآن . لقد حرص الاستعمار الفرنسى خلال أكثر من مائة وثلاثين عاماً فى الجزائر وثمانين عاماً فى تونس والمغرب إلى فرض اللغة الفرنسية وتعميم اللهجات وإقامة الصراع بين العرب والبربر وإحياء لغات البربر القديمة السابقة للإسلام وجعل اللغة الفرنسية هى لغة التعليم والثقافة والحـكمة والديوان — يقول عبد الـكريم غلاب : لقد كانت لغة المستعمر هى الوسيلة الأولى للغزو الفـكرى الاستعمارى ، دخلت بلادنا لا على أنها لغة فـكر وحضارة وثقافة ولـكن على أنها لغة رفع الأمية ولغة حديث ولغة غازية تحل محل اللغة القومية فى الحديث والـكتابة والمعاملة دخلت المدرسة والإدارة وغزت السوق والمعمل والمصنع والمزرعة والمنزل وطاردت العربية فى كل مجال يمـكن أن تتنفس فيه نسيم الحياة وإن لم تستطع القضاء على لغتنا القومية نهائياً . لقد كانت آثار مطاردتها قوية عنيفة وخاصة فى الجزائر حتى أصبحت اللغة العربية متخلفة وغريبة فى كل مجال فـكرى أو حضارى وأصبحنا نتـكلم بلغة ونفـكر وندبر ونتعامل بأخرى بل إن اللغة الغازية احتفظت

بمكانتها فلا يكاد يخرج المتعلم منا من مجال الحديث العادى حتى يلتجىء إليها لتساعده على التعبير عن أفكاره ، ولو كانت أفكاراً مجردة لا علم فيها ، واللغة ليست أداة ولكنها فكر وروح ، وليست أسماء وأفعالا وحروفاً ولكنها تحمل كل مقومات الأمة التى نبتت فيها وسايرت تاريخها وكل تطوراتها الإجتماعية والفكرية والاقتصادية والحضارية ، وإذا استغلت كأداة للغزو فإنها بالإضافة إلى قضائها على اللغة القومية فإنها تحمل معها طابع الأمة الغازية وفكر الأمة الغازية ولهذا كان الغزو اللغوى مركباً فى مقدمته احتقار اللغة القومية .

٥

ولقد كانت قنبلة إلغاء الحروف العربية من اللغة التركية عام ١٩٢٣ من الأحداث الكبرى التى هزت حركة اليقظة الإسلامية ودفعتها إلى العمل والتنبه لهذا الخطر مما دفع الكثيرين إلى الكتابة عن اللغة العربية الإسلامية ولغة الإسلام ، ومنهم السيد محمد رشيد رضا(٣) الذى دعا إلى جعل اللغة العربية لغة المسلمين فى كل بقاع آسيا ، والذى قال إن اللغة العربية مفروضة فرضاً على المسلمين ونعى على الأتراك (تطهير) لغتهم العثمانية من لغة القرآن العربية وقال إن علماء الترك والفرس والأفغان والهند والصين والملايو يعرفون اللغة العربية ويتخاطبون بها ، وإن اللغة العربية هى لغة الدين الإسلامى ، وهى اللغة التى يتعين على جميع المسلمين أن يتلقوا بها دينهم فى جميع الأقطار فلا يوجد بلد يقام فيه الدين الاسلامى إلا ويوجد علماء يعرفون هذه اللغة وحث رشيد رضا المسلمين إلى استعمال لغة واحدة بينهم أسوة بالقاعدة المتبعة فى استعمال اللغة الفرنسية فى مسائل القانون والسياسة . وقال : أما برهان العقل فلا يتطرق الشك فيه من تفضيل اللغة العربية على التركية أو العثمانية بكونها لغة هذا الدين بل لغة شطر القارة الأفريقية الشمالى من الغرب إلى الشرق ، وشطر آسيا الشرقى من البحر الأحمر إلى خليج فارس ، وهى اللغة التى يتعبد بها هؤلاء المسلمون ويتلقون دينهم فى جميع الأقطار وقال : ولما كان الإسلام دين التوحيد : ديناً عاماً لجميع البشر وكان من مقاصده أن يؤلف بينهم ، فرض عليهم توحيد اللغة فخرجت هذه اللغة عن أن تكون لغة شعب واحد منهم ، ولولا ذلك لم تؤثرها جميع الشعوب الإسلامية على لغاتها حتى عم انتشارها فى المشرق والمغرب مع الإسلام .

٦

أشار كثير من الباحثين إلى الهدف من حرب اللغة العربية وتجميدها وتوقيفها عن الانتشار ، وإعلاء اللهجات القومية ولغة المستعمر وتغليبها على مختلف مناهج التعليم والبنوك والمحاكم والدواوين ومختلف المعاملات وكان من الواضح أن الهدف هو الفصل بين العرب والمسلمين ، ورفع شأن الثقافات القومية الإقليمية وعزلها عن الفكر الإسلامى ، المتصل بالإسلام والقرآن — يقول المبشر زويمر : فى كتابه جزيرة العرب : مهد الإسلام « يوجد لسانان لهما النصيب الأوفر فى ميدان الاستعمار المادى ومجال الدعوة إلى الله وهما الانجليزى والعربى ، وهما الآن فى مسابقة وعناد لا نهاية لهما لفتح القارة السوداء مستودع النفوذ

والمال ، يريد أن يلتهم كل منهما الآخر وهما المضدان للقوتين المتنافستين فى طلب السيادة على العالم البشرى : أعنى النصرانية والاسلام » وهكذا نعرف خطر المحاولة وهدفها ونحس بأحقاد خصوم الاسلام من هذه المقارنة : « إذا قلنا إن اللاتينى لسان العبادة فى الكنائس الكاثوليكية فلسان الاسلام أعم فى مساجد المشرقين والمغربين بين أهل التوحيد جميعاً . والصلاة به متواصلة تواصل ساعات الزمن، ألا ترى المؤذن يدعو المؤمنين إلى صلاة الفجر فى جزر الفيليبين فى أقصى الشرق باللسان العربى المبين، فتتبع تكبيراته تكبيرات المئات والألوف من أهلها يتردد صداها من مئذنة إلى مئذنة ومن جبل إلى جبل ، ومن واد إلى واد . فإذا قضيت صلاته فى تلك الجزر تنقل الأذان منها إلى غيرها تنقل الفجر فى مطالعه فسمعته فى الصين وسيبيريا ثم فى الهند وفارس ثم فى مكة والمدينة والقدس والقسطنطينية ثم فى مصر ثم فى تونس ثم فى الجزائر والسودان ثم فى المغرب الأقصى ثم يصل إلى الأقيانوس حتى شواطىء الأمريكان .

٧

وفى أفريقيا : حيث تعمل البعثات التبشيرية من أجل معارضة نمو الاسلام واللغة العربية نجد صورة دامية للحرب والمقاومة فقد كانت لغة العرب لها السيادة فى مختلف أقطار أفريقيا قبل أن يعمد الاستعمار إلى زحزحتها عن مكانها وإعلاء لغاته الغربية ولهجاتها الساذجة ، فقد جعل الاستعمار اللغة العربية إحدى فرائسه كما جعل التبشير سلاحه لمحو الاسلام من أفريقيا . يقول الأستاذ محمد مسعود(٤) لقد كان للغة العربية الحظ الأوفى فى الانبثاث فى اللهجات الصومالية والزنجبارية أولا لرجوع الصلة بين شرق أفريقيا وجزيرة العرب إلى أقدم عصور التاريخ وهو ما يتبين مثلا من وجود كلمة (ياريهو) منقوشة على جدران الدير البحرى بطيبة . السبب الثانى لتغلغل اللغة العربية فى اللهجات الصومالية والزنجبارية يرجع إلى أن أهل الصومال وزنجبار كانوا على أثر شيوع الاسلام بينهم فى عهد بنى أمية وهجرة الزيديين إلى تلك الأصقاع فى حاجة إلى تفهم معانى القرآن والأحاديث وأقوال الأئمة ، على أن رطانتهم بلهجاتهم تلك ظلت على الرغم من توفرهم على درس اللغة العربية غالبة على ألسنتهم ففشا بينهم لجمعهم بينها وبين اللغة العربية لحن جديد عرف فى شمال خط الاستواء باللغة الصومالية وفى صوته باللغة السواحلية وصارت كلتاهما من ناحية تأثير اللغة العربية فيها مزيجاً من كلمات زنجية بحتة وقد طرأ التشويه والتحريف على اللغة السواحلية باستيلاء البرتغاليين على حوض المحيط الهندى وسواحل شرق أفريقيا أما لغة التفاهم فى زنجبار فهى خليط من لغات الزنوج والعرب والبرتغاليين بما يخص كل لغة من لحون مختلفة وكلمات تسربت من لهجات البلاد الحافة بالبحر الأحمر كمصر والحبشة واليمن ويقول محمد رأفت جمالى : إن اللغة السواحلية يتكلمها أكثر من ثلاثين مليوناً من الأنفس ولها جرائد وقواميس وهى لغة التفاهم فى شرق أفريقيا كله بين جميع السكان من أوربيين وآسيويين ووطنيين ، ولها سلطان خاص ، ويتعلمها الانسان بسرعة مدهشة ، وهى عبارة عن لهجات متنوعة وأصحها لهجة أهل زنجبار عاصمة شرق أفريقيا قديماً وحديثاً وقد عمد الاستعمار إلى إحلال اللغة الانجليزية محل اللغة السواحلية فى زنجبار وكينيا وتنجانيقا وأوغندا ، وكذلك محل اللغة العربية ، وقد دافع (مبارك هناوى) عن حق العرب فى اللغة العربية ويشير الكاتب الداهومى (ألبير تبفود) إلى عمق الخطة التى

اصطنعها الاستعمار الفرنسى ، فقد كان يحاول أن يثبت فى عقول الأطفال أنهم من الغال الفرنسى يقول : لقد ضحكنا كثيراً عندما كنا نسمع ونحن أطفال أن أجدادنا غاليون ، وقد فرضت فرنسا على الطلاب أن يعتبروا الفرنسية لغتهم القومية أما فى ساحل العاج فقد كانت الأوامر تقضى بمنع التلاميذ من استعمال لغتهم الأم منعاً باتاً ، بينما كانوا لا يفهمون كلمة واحدة من الفرنسية وكانت تفرض العقوبات على المتمردين الذين لا يستطيعون أن ينصهروا فى البوتقة وفى نيجيريا كان الإنكليز قد حالوا بين المسلمين والتعليم ، وكانوا يشترطون أن يغير المسلم اسمه إلى اسم لاتينى ويحضر الصلوات فى الكنيسة ويدرس التاريخ الاستعمارى وعمد الاستعمار إلى نقل حروف اللغات المحلية من العربية إلى الحروف اللاتينية ، كذلك هناك ظاهرة القضاء على التراث الإسلامى . أشار إليها نعيم قداح فقال : لقد التهمت نيران الجيوش الاستعمارية كل التراث الاسلامى والثقافى الموجود فى المكتبات والمدارس ، وقضى على كل أثر علمى عندما قطع التيار الحضارى العربى القادم من شمال أفريقيا ومصر ، فقد بدأ الاستعمار الفرنسى فى غرب أفريقيا ١٩٥٧ يقضى على الإسلام واللغة العربية ولم يحاصر الاستعمار الفرنسى اللغة العربية فى شمال أفريقيا والجزائر وحدها ، بل فى قلب أفريقيا أيضاً ، وانقرضت المدارس الإسلامية لأنها لم تستطع الحصول على إعانات ولم تبق إلا الزوايا لتعليم القرآن ، وقد كان تعليم القرآن هو المنطلق الأول فى التعليم العربى هناك ، والذين تعلموا فى الأزهر أنشأوا عندما عادوا إلى بلادهم (السنغال ومالى) عدداً من المدارس الإسلامية وقد سرق المستعمرون الكتب ونقلوها إلى بلادهم وأغلقوا المدارس فسادت الجهالة بين المسلمين » . حدث هذا بعد أن بلغت اللغة العربية (على حد تعبير توماس أرنولد فى كتابه الدعوة إلى الإسلام) فى أفريقيا كل وصف حتى أصبحت لغة التخاطب بين قبائل نصف القارة وليس أدل على مدى انتشار اللغة العربية مما ذكره نعيم قداح من أن السلاطين كانوا يتكلمونها ومنهم السلطان موسى الأول سلطان مالى وقد كان يتكلم اللغة العربية بطلاقة عندما قابل فى القاهرة السلطان قلاوون ١٣٣٤ هجرية فى طريقه إلى مكة وقد أرسل هذا السلطان الأفريقى البعوث العلمية إلى القاهرة وفاس ، وعاد المتعلمون وأصبحوا نواة لظهور حركة الثقافة الاسلامية فى نيانى (Niani) عاصمة مالى ، وكومبى صالح عاصمة غانة القديمة ووالاتا وتومبو كتو ودبلية فى النيجر الأوسط . وأشار المؤرخ السودانى محمود كاتى إلى أنه كان فى تومبوكتو نحو مائة وثمانين مدرسة تعلم القرآن والعربية وأن الأمراء الأفريقيين فى القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر يعرفون العربية ويستعملونها فى مكاتباتهم الرسمية وعقدوا مع الفرنسيين معاهدة بالعربية والفرنسية(د) . هكذا كانت العربية فى أفريقيا فى أوائل الاستعمار فقد كانت اللغة العربية لغة الثقافة والتخاطب والمراسلات الرسمية مع الدول الأفريقية والإسلامية بالإضافة إلى أنها كانت اللغة المستعملة فى التجارة التى كانت بأيدى العرب .

٨

لما كانت اللغة العربية قد شاركت بحروفها وألفاظها فى كل اللغات الأساسية فى أفريقيا وهى الهوسا والماندنجو والوولوف . والسواحلية والصومالية ولغات النيجر والدناكل فى أثيوبيا واريتريا ، فقد كانت خطة الاستعمار والتبشير إزاءها مختلفة الاتجاهات وإن كانت موحدة الغاية ويصور هذا الأستاذ جلال عباس

بعد دراسة متعمقة وإقامة وافيـة فى هذه المناطق حين يقول(٦) . رأى الإنجليز أن الوسيلة الوحيدة لوقف تيار الثقافة العربية وتأثيرها هو إحياء الثقافات الإفريقية الأصلية وصبغها بصبغة قبلية إقليمية لتساعد على إثارة التعصب وإقامة القومية المحلية المحدودة فى نطاق قبلى ، ليستغلوا هذه الروح فى إقامة سد فى وجه انتشار الثقافة العربية التى يخشون منها على مركزهم ومصالحهم الاستعمارية وكانت خطة السياسة البريطانية هى التسلل التدريجى لنشر الثقافة واللغة الإنجليزية لتحقيق الاستعمار الثقافى الـكامل (١) تشجيع دراسة اللغات المحلية على يد المبشرين وعلماء اللغات (٢) العمل على تـكوين لغات جماعية لمواجهة احتياجات التعليم بحيث توضع لغات جديدة مختارة تطعم ببعض الألفاظ من لغات أخرى قريبة منها أو لهجات فى نفس اللغة ، كما تم وضع المجموعات اللغوية لجنوب السودان . (٣) لـما قامت محاولات إيجاد لغات أفريقية شبه موحدة ، اتجه الرأى إلى اختيار إحـدى اللهجات فى كل مجموعة لغوية لإحيائها وتغليبها على سائر اللهجات الأخرى بترجمة الـكتاب المقدس إليها وتعليمها فى المدارس الابتدائى (٤) تشجيع اللغة الإنجليزية المحلية (Piag in English) للتمهيد لسيادة اللغة الإنجليزية وعلى طول هذه المراحل كانت اللغة الإنجليزية هى لغة التعليم فى المراحـل العالية تدرسها تلك الصفوة التى يختارها المستعمر ليعدها لشغل الوظائف البسيطة فى المصالح والإدارات والشركات . (٥) إدخال اللغة الإنجليزية كمادة أساسية فى مراحل التعليم المختلفة حتى نهاية التعليم الابتدائى ، ويتم ذلك تدريجياً حتى يقضى تماماً على الثقافات المحلية ويحل محلها الثقافة الانجليزية .

* * *

أما الفرنسيون فقد اتخذوا سياسة مباشرة فى القضاء على اللغات المحلية واللغة العربية على حد سواء ، وفق مذهبهم الاستعمارى الذى يهدف إلى امتصاص الشعوب وفرنستها ، فأهملوا المحلية والعربية مع قصر التعليم على الفرنسية فى المدارس ، وجعل اللغة أيضاً لغة رسمية فى المصالح والشركات وقصر الانخراط فى الوظائف على المتعلمين بالفرنسية كذلك اتبعت بلجيكا والبرتغال ذلك فى مستعمراتهما يقول هلال عباس : إنه بالرغم من هذا الاختلاف فى الأساليب فقد كان الموقف المباشر من اللغة العربية موحداً ويتلخص فى صرف الأنظار عن تعليم اللغة العربية بعدم قبول الذين يتخرجون من المدارس العربية فى الدراسة الثانوية والفنية ، إلى جانب موقفهم السلبى من التعليم العربى وعدم تقديم أى عون للقائمين عليه وعدم الاعتراف به ، وكل ذلك للتقليل من شأن هـذه اللغة ولاضطرار المسلمين إلى الاتجاه إلى المدارس التبشيرية والمدارس الحـكومية حتى يقعوا فريسة للاتجاهات الاستعمارية التى تعمل هذه المدارس على إشباع تلاميذها ليبتعدوا بـكل الوسائل عن الثقافة العربية وكانت النتيجة أن هناك تعدداً لغوياً يحول دون وحدة الفـكر ، فهناك أفريقى يتكلم الانجليزية وآخـر يتكلم الفرنسية وثالث يتكلم البرتغالية أو الاسبانية ومع هؤلاء جميعاً أفريقيون لا يعرفون إلا لغاتهم القبلية أو يعرفون العربية ولـما كانت اللغات الأفريقية الوطنية من التعـدد لدرجة يصعب التفاهم بها بين شعوب القارة وكانت اللغات الأوربية دخيلة على القارة ، وقد أصبح من الضرورى العودة إلى لغة جامعة لتحقيق وحدة الأفريقية وتوجد للاستعمار مجالا للاحتفاظ بسيطرته الثقافية على عقول الأفريقيين واتجاهاتهم عن طريق لغاته المنتشرة بين المسلمين ، ولذلك فإن اللغة العربية أصلح اللغات لتحقيق وحدة الفـكر الأفريقية .

الفصل الثالث

الدعوة إلى العامية

١

لم تقف محاولات تحدى نمو اللغة العربية عند إيقافها عن التوسع والحيلولة دون حركتها مع انتشار الإسلام خاصة فى قلب أفريقيا وجنوب شرق آسيا وفى المناطق الجديدة التى وصل الإسلام إليها ، وإنما جرت المحاولات إلى ضرب اللغة العربية فى مواطنها وهدمها فى معاقلها حينما وصل نفوذ الاستعمار وسلطانه ، حيث فرضت لغة المحتل واعتبرت اللغة الأولى فى المدارس والمعاهد التعليمية وأزيحت اللغة العربية أساساً ، ثم جاءت الخطوة التالية مباشرة وهى الدعوة إلى العامية وتشجيعها والاهتمام بها وبثها فى مختلف جوانب الحياة من حديث وكتابة وإذاعة ومسرحيات وقصص . كما تقدم التبعيون بالدعوة إلى انتقاص اللغة الفصحى ومحاولة وصفها بالتعقيد ووصف العامية باليسر وتقدم جماعة من الغربيين ما بين مهندسين وقضاة للتأليف بالعامية وجمع الأزجال والفكاهات والكلمات الدائرة على الألسنة بين العامة ومحاولة تصوير تراث وهمى زائف من هذا كله حتى تنتقل الدعوة من الكلام عن اللهجة العامية إلى ما يطلق عليه لغة عامية كانت موجودة فى هذه المناطق قبل الإسلام وهو من الشبهات الكاذبة التى لم تجد من التاريخ الصحيح دليلا عليها فقد تقدم جماعة من المستشرقين فى مقدمتهم المهندس وليم ويلكوكس ١٨٩٣ وسبيتا الألمانى مدير دار الكتب ١٩٠٢ وويلمور القاضى عام ١٩١٠ ووليم تمبل جردنر ١٩١٧ بتأليف دراسات وكتب عما أطلق عليه اللغة المحكية أو العامية المصرية كما شجعت حكومات الاحتلال على إنشاء جرائد باللغة الدارجة صدر منها عام ١٩٠٠ وحده سبع عشرة جريدة وكان لورد دوفرين الوزير البريطانى الداهية قد سبق هذا المخطط كله بتقريره الذى رفعه إلى وزير خارجية بريطانيا بعد زيارة مصر فى أول سنوات الاحتلال ١٨٨٣ حين دعا إلى ضرورة معارضة اللغة الفصحى لغة القرآن وتشجيع لهجة مصر العامية كحجر الزاوية لبناء منهج الثقافة والتعليم والتربية فى مصر وفهم أصحاب الشأن أن الهدف هو إقصاء القرآن أساساً ، ولا يتم إقصاء القرآن حتى تتوارى اللغة العربية ، وإن ذلك لا يتم إلا عن طريق وسائل التعليم ، ولذلك وجهت سياسة الغزو نحو الأزهر أساساً وفصل عنه نظام التعليم كله الذى بدأت يجرى السيطرة عليه عن طريق مستشار وزارة المعارف القس دنلوب من داخل الوزارة يعاونه فى خارجها الدكتور زويمر رئيس جماعات التبشير فى البلاد العربية من ناحية والمهندس ولكوكس من ناحية أخرى .

٢

وكان ولكوكس أول من افتتح الحملة بخطابه المشهور فى نادى الأزبكية عام ١٨٩٣ ودعا فيه إلى نشر العامية والتأليف بها ، ثم خطبته بعد ذلك فى ترجمة بعض فصول من مسرحيات شكسبير إلى اللغة العامية

وترجمة بعض فصول من الإنجيل . وقد أطلق على خطبته اسماً خطيراً هو : لماذا لا توجد قوة الاختراع عند المصريين ؟ وكان ويليام ولكوكس قد قدم إلى عام ١٨٨٢ من الهند وكان موظفاً بمصلحة الرى بها وقد ظل بمصر حتى توفى بها عام ١٩٣٢ دائباً على العمل لدعوته فى مهاجمة اللغة العربية ، وللتبشير وقد اشترى من أجل غايته تلك مجلة خاصة كانت تصدر من قبل وحولها إلى وجهته هى مجلة الأزهر (٧) التى عاونه فيها (أحمد بك الأزهرى) تقول جريدة الأهرام فى مناسبة وفاته (٢٩ — ٧ — ١٩٣٢) وقد قاوم الرأى العام فكرته فأبطل تلك المجلة ولكنه ظل يؤلف باللغة العامية المصرية فكتب فى ذلك حياة المسيح وأعمال الرسل وترجم كتاب العهد الجديد إلى اللغة العامية المصرية وكان ينظم الزجل ولما كانت محاضرته تمثل أهمية خاصة فى تأريخ حركة الانقضاض على اللغة العربية ، فقد كان من الضرورى الإشارة إلى ما جاء بها مما يحدد هدفه وأسلوبه الماكر فى الترغيب بالعامية : « إن من جملة العوامل فى فقد قوة الاختراع عند المصريين استبقاءهم اللغة العربية الفصحى ، لذلك لابد من إغفالها واستبدالها باللغة العامية اقتداء بالأمم الأخرى وخاصة الأمة الإنجليزية التى استفادت إفادة كبيرة بإغفال اللغة اللاتينية التى كانت لغة الكتابة عندها واستبدالها باللغة الإنجليزية الحاضرة » وقد واجهت هذه الدعوة معارضة شديدة ومقاومة واسعة وتصدت لها صحف كثيرة وهيئات علمية مختلفة ، وفى مقدمة من تصدى له جريدة المؤيد ومجلة الهلال .

غير أن الحملة بدأت فعلا واستمرت ، ولم يتوقف ويلكوكس عن العمل حتى أعاد محاولته مرة أخرى عام ١٩٢٦ حين أصدر كتابه الذى زعم فيه أن سوريا ومصر وشمال أفريقيا وإيطاليا تتكلم البونية لا العربية قال جرجى زيدان : عندنا أن المستر ويلكوكس لم يصب المرمى فى رأيه من هذا القبيل لأن ما صدق على اللغة الإنجليزية لا يصدق على لغتنا لأسباب كثيرة منها أن الإنجليز استبدلوا باستبدالهم اللاتينية بالإنجليزية بلغة وطنية ، وليس الحال كذلك فى اللغة العربية ، فإن الفرق بين لغة الكتابة ولغة التعليم عندنا ليس بالشىء الكثير وقد لا يكون أكثر من الفرق بين لغة كتاب الإنجليزية ولغة عامتهم . وان استبدال اللغة العربية الفصحى بالعامية إذا أنقذنا من شر فإنه يوقعنا فى شر أعظم منه ، لأن الناطقين باللغة العربية تختلف لغتهم العامية باختلاف الأصقاع . والفرق بين لغة مصر والشام ليس بأقل من الفرق بين الفصحى والعامية فاستبدالنا الفصحى بالعامية المصرية يحرم أبناء بر الشام وبلاد المغرب من فائدة ما نكتبه فى تلك اللغة ، وهكذا لو استبدلنا باللغة العامية اللغة الشامية أو المغربية أو الحجازية ، وإذا لم نخسر بذلك إلا الجامعة العربية لكفى بها خسارة . هذا فضلا عن أن اللغة فى كل آن وآن تتبع حالة عقول الناطقين بها ارتقاء وانحطاطاً ، فاللغة العامة منحطة بنسبة انحطاط أفكار الناطقين بها وليس لها أن تقوم مقام اللغة الفصحى ولا سيما العربية لأنها أرقى لغات العالم وفيها من أساليب التعبير ما تعجز لغة العامة عن القيام به وإن الجامعة العربية قائمة بالمحافظة على اللغة الفصحى إذ لولا القرآن الشريف والمحافظة عليه منذ صدر الإسلام وعودنا إليه فى إصلاح ما تفسده الطبيعة من لغتنا لتشتت شمل الشعب العربى وأصبح كل قطر من الأقطار العربية مستقلا عن الآخر لا يفهم لغته كتابة وتكلماً كذلك فإن إغفال اللغة الفصحى يستوجب إغفال كل ما كتب فيها من العلوم على أنواعها منذ ألف وثلاثمائة سنة وهى خسارة لا تعوض . ولما عاد ولكوكس إلى الحديث عن العامية مرة أخرى بعد ربع قرن من دعوته الأولى على لسان سلامة موسى الذى أحياه مرة أخرى فى الهلال (٨) تصدى له من أصحاب الأقلام أولئك المؤمنون بلغتهم ، قال ويلكوكس على لسان سلامة موسى : هذه اللغة التى نكتبها

ولا تتكلم بها فهو يرغب فى أن نهجرها ونعود إلى لغتنا العامية فنؤلف فيها وندون بها آدابنا وعلومنا وقد أشار الملقون إلى مغالطة ويلكوكس فى الحديث عن لغة الكتابة ولغة الكلام من حيث إنهـا ظاهرة طبيعية فى كل اللغات ، وإن كل بلد أوربى فيه اللغة وفيـه اللهجات ، ولـكن الجميع يستعملون الفصحى فى الكتابة ، أما استعمال العامية أو اللهجة الخاصة فهو نادر وغير متفق مع طبيعة الأشياء .

٣

كانت محاولة سبيتا أن يوجد للعامية تراثاً أو أدباً ليدعى أنها لغة ، وقد عجز عن ذلك تماماً ولما كان (ولهلم سبيتا) مديراً لدار الكتب المصرية فقد حاول أن يندمج فى الأحياء المصرية ويدرس العامية ، وقد ألف نتيجة لذلك كتاب (قواعد اللغة العامية فى مصر) عام ١٨٨١ . وقد أشار فى كتابه إلى ما أسماه الخلاف الواسع بين لغة الحديث ولغة الكتابة . ودعا إلى الكتابة بلغة (إن لم تكن لغة الحديث الشائعة) فليست العربية الفصحى على كل حال وهى دعوة اللغة الوسطى التى حملها من بعد سلامة موسى وتوفيق الحكيم ولويس عوض وكان لهذا المستشرق موقف مزر فى مؤتمر المستشرقين عام ١٩٠٥ حين حمل على القرآن واللغة العربية وواجهه الشيخ عبد العزيز جاويش وفند أباطيله واضطر المؤتمر حماية للمستشرق إلى شطب كلام كل منهما . وقد استهدف سبيتا أن يجعل للعامية تراثاً فقام بجمع ونشر العاميات من الأحاديث والفكاهات والكلمات وجعلها مقدمة لعمل من جاء بعده ، كما عمد إلى وضع حروف إفرنجية للعامية المصرية لأجل إحيائها ، وألف فى صرفها كتاباً ، كما ألف فى أمثالها وقصصها العامية ، ونشر ذلك باللغتين الألمانية والفرنسية لترغيب أوربا فى تنفيذ مشروع تعليم اللغة العامية بالحروف الأجنبية وجعلها لغة العلم والتعليم ، وقد لقيت الدعوة رواجاً فانتدب بعض أغنياء الإفرنج لذلك له مالا جماً ، ونشرت كراسة فى الحث عليه وترغيب الأخذ بالمال ووزعت هذه الكراسة مع الجرائد اليومية الكبرى حتى المؤيد(٩) .

٤

وتعد محاولة القاضى ولمور من أقوى هذه المحاولات وأهمها وقد دعا إلى استعمال العامية بدلا من العربية الفصحى وقد أطلق على كتابه اسم (لغة القاهرة) أصدره عام ١٩٠٢ ، وقد وضع للعامية القاهرية قواعد واقترح اتخاذها لغة للعلم والأدب كما اقترح كتابتها بالحروف اللاتينية ؛ ومما قال ولمور : « العربية الآن مهملة كما كانت اللاتينية مهملة فى أواخر القرون الوسطى ، ولو لم تنشط أمم أوربا لاستعمال لغاتها الخاصة لما تقدم العمران فى أوربا » إنى أتأسف جداً إذا نسيت العربية الفصحى فى هذه البلاد وأرى أنه يجب أنه تدرس فى مدرسة جامعة مع غيرها من اللغات السامية كما تدرس اللغة الميتة . والظاهر أن شمس المعارف اللغوية كادت تزايل ديار الشرق فقد أخبرنى أستاذى منذ سنين كثيرة أن العلماء الكبار حقيقة صاروا يعدون على الأصابع » وقد جبهت ولمور ردود الكتاب وأفسدت سعيه وكشفت عن زيف ما ادعاه فقالت المؤيد : إن مسألة اللغة العربية هى مسألة الدين الإسلامى بعينه ، فإذا فرط المسلمون فى لغتهم الفصحى :

لغة القرآن والحديث والشريعة أضاعوا دينهم بأقرب مما يتطلبه المرسلون المسيحيون منهم . وذكرت صحف أخرى القاضى ويلمور بأن ما حصل فى اللغة اللاتينية لا يمكن حدوثه فى اللغة العربية لاختلاف النسبة بين اللغتين ، فإنه لما قام ديكارت وخالف العادة التى جرى عليها علماء عصره فى التأليف باللغة اللاتينية وجد لغته الفرنسوية لغة صحيحة فصيحة فيها كثير من كتب الأدب ، ولكن ماذا يجد كاتب العامية اليوم إذا أراد التأليف بها : أتكفيه لغة الحارة والتجارة (وهما صحيفتان هزليتان) للتعبير عن أشرف عواطف القلب وأسمى خطرات الفكر . » لا خوف على لغتنا من ولمور ومن أمثاله لأنهم لا يحاربون اللغة العربية بهذا الاقتراح ، وإنما يحاربون النواميس الطبيعية أيضاً . « وإن اللغة التى قتلت الآرامية واليونانية فى سوريا وفلسطين واكتسحت لغة المصريين قبل الإسلام وانتشرت أوسع انتشار فى أفريقيا ، والتى لا تزال تتغلب حتى اليوم على لغات الهند فى عهد الاحتلال الإنجليزى نفسه ، لهى لغة نافذة كالسيف فلا تؤثر سطور كتاب إنجليزى فيها » . وقد حاول ولمور فى بحثه فى عامية مدينة القاهرة أن يضع خطاً فى افتراض يقوم على شبهة ليفتح به الطريق إلى مستشرق آخر ليأخذ به من بعد على أنه حقيقة ، فأشار إلى أن هناك عبارات وألفاظاً ترجع إلى أصول قديمة كالأصول الآرية والسامية والعبرية ، وقال : هذه اللغة يسمونها العامية لأنها لغة العامة والشعب وكل الناس ولا معنى لأن توجد لغة للكتابة ولغة أخرى للكلام ؛ وهذا هو الخيط الذى التقطه ويلكوكس مرة أخرى من بعد حين تحدث عن اللغة البونية المدعاة وقالت الهلال فى الرد على ويلمور : هم يشيرون علينا أن نتخذ العامية بدلا من الفصحى فى الكتابة فأى العامية يريدون أن نتخذ : لغة مصر أم لغة الشام أم لغة العراق أم لغة الحجاز أم اليمن أم نجد أم المغرب فإن لكل من هذه البلاد لغة خاصة لا يفهمها عامة البلاد الأخرى فإن قالوا : ألفوا لغة تشترك بين هذه اللغات قلنا إن اللغة لا تتألف بالتواطؤ وإنما هى جسم ينمو نمواً طبيعياً على مقتضى ناموس الارتقاء ، وأسهل منه أن يبقى على اللغة الفصحى وهى أم لغاتنا العامية وأقرب إلى أفهامنا من لغة جديدة ملتقطة من أفواه الأمم ، فإن قالوا : إن لكل أمة من هؤلاء لغتها فالسورى يكتب بلغة عامية الشام والمصرى بلغة عامية مصر كان ذلك رأى القائلين بانحلال العالم العربى وتشتيت شمل الناطقين بالضاد . زد على ذلك أن المسلمين لا يستغنون عن تعلم اللغة الفصحى لمطالعة القرآن والحديث .

٥

كذلك برزت مؤلفات تحاول أن تجمع الأمثال العامية المصرية وسرعان ما تصدت مجلة المقتطف لهذه الدعوة فآزرتها وخطت معها خطوات واضحة : وقد دعت إلى ما أسمته باباً للنظر فى أمر اللغة العاميـة ، وفيما إذا كان تنقيحها ممكناً كما فعل اليونان بلغتهم الرومية ، واعتمدوا عليها فى كتاباتهم بدل اللغة اليونانية القديمة أو فيما إذا كان العود إلى اللغة المصرية أولى حتى تصبح لغة التكلم كما هى لغة الكتابة » بدأت المقتطف ذلك عام ١٨٨٢ وهو عام الاحتلال نفسه وعادت تقيم الخطة عام ١٨٩٢ فى نفس اللحظات التى بدأ فيها ويلكوكس دعوته ثم سايرت الحركة فى تطورها بعد ذلك والمهم هو إثارة الشكوك وخلق روح الحيرة حول مكانة اللغة العربية واقتدارها وقد انطلقت هذه الدعوة الأجنبية إلى دراسة العاميات فى العالم

الإسلامى كله حتى إذا مضى ربع قرن تقريباً وجدنا هذه الدراسات : دراسة عامية مصر : للدكتور نللينو الإيطالى وسيانكوفسكى الروسى دراسة عامية مصر والشام وفلسطين : لفيليب وولف الألمانى . دراسة عامية المغرب وتونس لبعض علماء فرنسا برئاسة أحدهم (ماشويل) دراسة عامية الجزيرة وبين النهرين: لياس برازين الروسى دراسة عامية حلب : ليوريالى الفرنسى : الكلمات الآرامية الدخيلة فى العربية : لفرانكل دراسة عامية الجزائر : هوكداس . وذلك بالإضافة إلى كتابات برنيه وكوش دى برسفال وسونسين وغيرهم(١٠) .

* * *

وقد اضطرت المقتطف بعد أن سايرت هذه الحركة طويلا أن تتحرر منها وأن تتحفظ فى موقفها حتى يقول يعقوب صروف : إن ضبط اللغة المحكية جاء بعد أوانه وإن أرباب الصحف هم أحرص الناس على اللغة المعربة واستشهد برسالة أمين فداى — إلى مؤتمر اللغات الشرقية فى بلاد أسوج التى أشار فيها إلى أن اللهجات العامية العربية لا يسهل تنقيحها والاعتماد عليها لتباينها فى مصر والشام وبلاد المغرب ورغم هذا فإن محاولات المستشرقين لم تتوقف بل تتابعت فرأينا ما أشير إليه من أن الأستاذ فنسك الأمريكى ما زال دائباً على نشر الرسالة أسماها (أجرومية مصرى مكتوبة (بل لسان المصرى ومعها أمسلة) ومنها ما أشارت إليه الهلال من مشروع كتابة العامية المصرية بالحروف الإفرنجية ، وقالت الهلال إنه مشروع غير طبيعى إذ لا يعقل أن من يتكلم لغة شهيرة ذات حروف منتشرة اقتبستها عنها عشرات الأمم العظمى يترك حروفها هذه ليكتب بحروف غريبة . إن ما يفعله أصحاب هذا السبيل إنما هو ذاهب سدى ولقد كانت الصحف الأجنبية فى مصر تؤازر هذه الخطوات وكانت أمثال جريدة الاجبشيان غازيت وغيرها توالى اهتمامها بهذه الصيحات الغربية وتفرضها وتدفعها إلى الأمام من مثال ذلك ما تقول الهلال : عثرنا على رسالة نشرتها الإجبشيان غازيت الإنجليزية على لسان كاتب يقبح رأى القائلين بالمحافظة على اللغة الفصحى ، ويظهر منها ومن أمثالها أن العمدة فى برهانهم على وجوب استبدال الفصحى بالعامية أن بقاء الأولى (العربية) حاجز حصين بين العلم وقراءة العربية وأن التمدن لاينتشر إلا إذا كتبوه بالعامية(١١) .

الفصل الرابع

الاستشراق ومقاومته للفصحى

١

كانت الحفريات التى قام بها ويلكوكس وويلمور وسبيتا وجردنر وغيرهم مقدمات لمخطط الاستشراق بالنسبة للغة العربية الذى لم يلبث أن ظهر واضحاً على أيدى جماعة المستشرقين فى العالم كله والذى تكشف صريحاً فى الدعوات التى دعا إليها لويس ماسينيون وكولان وبروكلمان . وإسرائيل ولفنسون والتى انتظمت مصر والشام من ناحية والمغرب العربى كله من ناحية أخرى وقد كانت هذه الخطوة تستهدف أمرين :

إعلاء شأن اللغة العبرية وعقد المقارنات بينها وبين اللغة العربية بينما هى لغة ميتة منذ ألفى عام وذلك عن طريق إعادة دراسة ما أطلق عليه اللغات السامية والأمر الأخطر هو إعداد هؤلاء النفر الذين حملوا لواء الخصومة والحرب للغة العربية تحت أسماء براقة زاهية أهمها الإصلاح والتمصير وتيسير النحو ودراسة اللهجات، وقد جمعت باقة من أخطر الدعاة فى مقدمتهم طه حسين ولطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى والخورى غصن ولويس عوض وأمين الخولى ومحمود تيمور وعبد العزيز فهمى وقد أتيح لعدد من هؤلاء الالتحاق بالمجامع اللغوية وبثوا سمومهم فى أبحاثها ومكن لهم المشرفون عليها باسم علم اللغة وعلم اللغات المقارن وعلم اللهجات . وقد تبين أن وراء هذا الخطوة حملة جبارة تغريبية وهدف من أهداف الصهيونية العالمية ومن الوجهة التاريخية البحتة . نجد محاضرة لويس ماسينيون الشهيرة عام ١٩٣١ فى بيروت للدعوة إلى العامية وإلى كتابة هذه العامية بالحروف اللاتينية وكان قد ألقاها قبل ذلك فى جمع من شباب العرب فى باريس عام ١٩٢٩ ، هذه المحاضرة هى مفتاح الطريق وقد كشف الدكتور زكى مبارك وهو فى باريس فى ذلك الوقت هذه الدعوة وكتب عنها فى صحف مصر مبيناً خطرها وأثرها ، وكان مما قال : هناك غاية خفية هى الباعث على خدمات المستشرقين للغة العربية ، تلك الغاية معروفة أيضاً لمن يفهمون من أهل الشرق فليس بغريب إذن أن نقول إن اهتمام المستشرقين باللغة العربية كان يراد به التمهيد للحملات الاستعمارية . لقد كان للمستشرقين الألمان عناية فائقة باللغة العربية قبل الحرب يقصد (الحرب العالمية الأولى) وكانت للألمان مطامع بعيدة فى الشعوب الشرقية فكانوا لذلك يستمدون لفهم الشرق الإسلامى من جميع نواحيه وقد قلت عناية الألمان بدراسة العلوم الإسلامية بعد الحرب بعد أن صرفوا أبصارهم عن الشرق ، وجاء دور فرنسا فهى اليوم الدولة التى تعنى أكثر عن غيرها بالدراسات العربية ، ففرنسا لها فى الوقت الراهن مستعمرات عربية ، وهى تريد أن تدرك أسرار الأمم التى تحكمها وذلك لا يتم بغير درس اللغة العربية والعلوم الإسلامية ، غير أن الفرنسيين يريدون أن يختصروا الطريق فهم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية ومن الإسلام ، وسبيلهم إلى ذلك أن يقنعوا بعض الأنذال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت فى عداد اللغات الميتة وأن الإسلام لايصح أن يكون أساساً لمدنية جديدة ، وأنه لايليق بالرجل المصرى أن يكون متديناً لأن الديانات لم تكن إلا لهداية الرعاع . ومن الحزن أن هذه الدعايات يقوم بها رجال كنا نظنهم من أهل المروءة والشرف ، فإنى أفهم أن يكون الرجل من طلاب الملك والفتح والسيطرة ولكنى لا أفهم كيف يتفق لرجل قضى خمسين عاماً فى التعرف إلى اللغة العربية والإسلامية أن يزعم أن لغة العرب لا تستطيع وعى العلوم الحديثة . وهم يقولون بذلك حرصاً على منفعة أتباعهم فى المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ، ولكن الغرض المشهور هو القضاء على التقاليد العربية والإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار ولقد وقف ماسينيون يخطب فى بيروت وكان همه أن يبث سمومه فى الشباب السورى فزعم لهم أن كرامة اللغة العربية توجب أن تتفرع إلى لغات عديدة كما تفرعت اللغة اللاتينية ، فيا سعادة الشرق العربى عندما تصير اللغة العربية إلى ما صارت إليه اللغة اللاتينية . فقد ماتت لغة الرومان إلى حيث لا رجعة : وقال هذا المستشرق فى محاضرة له فى الكوليج دى فرانس : إنه لا حياة للغة العربية إلا إن كتبت بحروف لاتينية ولم يبق إلا أن القوم يريدون أن ينحدر العرب إلى مثل ما انحدر إليه الترك ليضيع جزء منهم من شخصية اللغة العربية وليسهل قطع ما بيننا وبين أسلافنا من الأواصر الأدبية والروحية وهنا مستشرق قوى

جداً في اللغة العربية ويمدحها ولكنه يرمي إلى قتلها في المستعمرات الفرنسية ، وسبيله إلى ذلك أن يزعم أن اللغة العربية ترجع إلى لغتين : اللغة الفصحى وهي لغة الكتب العلمية والصحف وفي رأيه أن هذه اللغة ميتة لأن الناس لا يتكلمونها في محاوراتهم اليومية ، واللغة الثانية هي لغة التخاطب ، وهي لغة حية ولكن الناس لا يحترمونها بدليل أنهم لا يودعونها ذخائر أفكارهم ويرى ذلك المستشرق هجر اللغة الفصيحة مرة واحدة لأنها غير متصلة بأذواق الناس ، أما العامية فينبغي أن تترك للهمج لأنها لغة فقيرة » . ونحن من جانبنا ننظر في حزن إلى أن طغيان أولئك الباحثين لن يدوم لفرنسا هذا النفوذ الذي مكن لها من زلزلة قواعد الإسلام في بلاد المغرب ولن تواتيها الظروف على متابعة الكيد للغة العربية ، وما ربك بغافل عما يعمل الظالمون ، ويا ليت قومي يعلمون قيمة ما يملكون من نصر لهذه اللغة الكريمة ، ففي فرنسا عناية كبرى باللغة العربية فهي تريد أن تدرك أسرار الأمم التي تحكمها وذلك لا يتم إلا بدراسة اللغة العربية والعلوم الإسلامية(١٢).

« إن المثقفين المصريين يعلمون كيف نبتت فكرة تشجيع العامية في مصر ، وكيف كان دعاتها مسيرين بنزعات سرية خطيرة ، وكيف عمل المبشرون على بثها في مختلف الطبقات لتصبح مصر غريبة عن الأمم العربية وليصبح في الشرق مئات من اللغات والقوميات ليسهل ابتلاعه وهضمه بلا مشقة ولا عناء » .

٢

وإذا كان الاستشراق عدو اللغة العربية أساساً لما يرتبط من هدف باستبقاء النفوذ الاستعماري فإن المستشرقين من ناحية أخرى يعجزون عن فهم البيان العربي وهم يخطئون في فهم البلاغة العربية . تقول الدكتورة بنت الشاطىء إن اللغة العربية بالنسبة للمستشرقين لغة أجنبية عنهم ، ومهما أتقنوها وأجادوا تعلمها فهم يعجزون عن تذوق بعض أساليبها ويحول تركيبهم الإجتماعي وتكوينهم الحضاري دون النفاذ إلى ما وراء الكلمات والحروف من شفافية وحسن وأسرار مبثوثة ، وهذا أوقع بعضهم في أخطاء دفعتهم إلى إصدار أحكام مجحفة سجلوها ظلماً على بعض مفاهيم الإسلام فادعى فيليب فونداس أن الأموال عند المسلم من أصل شيطان نجس استناداً على الآية الكريمة [خذ من أموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها] وادعى آخرون أن الحكم الديني الأسس كان ينظر إلى المحكومين الأعاجم كقطيع من الغنم ويستنبط هذا الاكتشاف من فهم لمعنى الرأي والرعية وأن بعضهم ينظر إلى الأجواء العربية التاريخ من خلال أنفسهم وطبيعتهم الخاصة ونسوا أن هناك فروقاً أساسية بين الجو التاريخي الذي يدرسونه والجو الحضاري الذي يعيشون فيه وإن كثيراً من المستشرقين كانوا مدفوعين بالطابع الديني بل إن الاستشراق بدأ تاريخه بالرهبان الذين قصدوا الأندلس وتعلموا في مدارسها وترجموا القرآن » .

٣

وإذا كان المستشرقون يعادون العربية من حيث هي دين ومن حيث هي معارضة لنفوذ الاستعمار فإنهم وجهوا إليها الحرب بأسلوب دقيق هو أسلوب البحث الذي يحمل طابعاً علمياً براقاً ويحاول أن يخضع اللغة العربية لما خضعت له اللغات المختلفة غاضين الطرف عن الفارق العميق والواسع والبعيد المدى الذي يحكم

اللغة العربية ولا يحكم لغات العالم كله وهو القرآن . وتركت معارضتهم فى عدة كلمات رددها رجالهم ثم جاء أتباعهم من كتاب العرب فأعادوا ترديدها ومايزالون : اللغة ملك لنا ونحن أصحاب التصرف فيها وليس رجال الدين ــ لماذا يوجد فى اللغة العربية لغة كلام ولغة كتابة . إحلال العامية للتعبير عن مشاعر الشعب اللغة العربية غير علمية ، وصعبة التعليم وعلاجها استبدال الخط العربى باللاتينى وقد ظلت هذه الدعوات تطرح فى أفق الأدب العربى والفكر الإسلامى منذ اليوم الأول حين حمل دعوتها ويلكوكس وولمور وسبيتا فى مصر وكولان فى الجزائر وماسيليون فى دمشق ، وجاء الكتاب الأتباع من العرب فدعوا إليها وحملوها إلى الجامعات والمدارس ومجامع اللغة وهذه الدعاوى كلها مردود عليها وزائفة وسطحية وانفعالية وليست لها وجهة نفسية إلا الحقد على اللغة العربية وليس لها هدف إلا القضاء على الجامعة التى تربط أمة القرآن بالقرآن لتحقيق رسالة كرومر ومن جاء معه من المستعمرين العتاة الذين عرفوا أن اللغة العربية هى حجر الزاوية فى وحدة هذه الأمة وكيانها كلها ونحن نعرف أن حركة الاستشراق بدأت فى القرن الثانى عشر من أسبانيا بترجمة القرآن إلى اللاتينية تمهيداً للتشكيك فى صحته وانطلقت إلى جامعات روما وأكسفورد وباريس وبولونيا أعوام ١٣٠٠ م وما بعدها لدراسة العربية وعلوم المشرقيات لهدف واضح : لترجمة القرآن والتشكيك فيه ، لإيجاد الشبهات حول اللغة العربية ، للتبشير لمضاهاة اللغة العربية بالعبرية القديمة التى ماتت منذ ألفى عام ومحاولة إحيائها وقد أمكن فى هذه المرحلة سرقة ألوف المخطوطات من العالم الإسلامى ونقلها إلى الجامعات ودور الكتب ودراستها والتحكم فى تقديمها للعرب والمسلمين مرة أخرى خلال مخطط استشراق تغريبى خطير ثم تدخل اليهود فى الاستشراق فبدأت خطة جديدة هى علم اللغات المقارن الذى يقول فى أول مادة فيه : إنه لا يعرف امتيازاً ولا فضلا للغة على أخرى أو للهجة على أخرى أو للهجة على لغة وأن اللغة لا تختلف عن اللهجة إلا من ناحيــة مستوى الاستخدام ومن ثم بدأت تلك الحملة الضخمة المشبوهة لدراسة اللغات السامية فى صورها المختلفة : المدونة والمنطوقة وكان الحرص الشديد على دراسة اللهجات العربية ونقوشها القديمة وذلك تحت اسم تطور اللغات السامية وعلاقة كل واحــد منها بالأخرى ، ومن هذه الحصيلة وجد الدكتور طه تلك المــادة الزائفة التى اعتمد عليها فى كتابه (فى الشعر الجاهلى وفى الأدب الجاهلى) لرمى اللغة العربية بالانتقاص ومحــاولة طرح مفاهيم تلمودية يهودية فى أفق الفكر الإسلامى ،وقد بدا أن جميع الذين اشتغلوا فى هذا المجال لم يكونوا على قدر وافر أو دراسة عميقة للغة ولكنهم كانوا من أتباع الاستشراق ومن ذلك إلياس بقطر باريس ١٨٢٠ — فارس الشدياق ١٨٠٥ — ميخائيل صباغ — ستر اسبورغ وبدا ذلك الاتجاه إلى ما يسمى معجم العامية المصرية (لاندبرج) وجاءت دراسات اللهجات العربية الجنوبية ولهجات البدو وحضرموت وظفار وعمــان والقصص الشعبى والأمثال والحكايات كما جرت دراسة لهجات السنغال وموريتانيا وجاء إدعاء ويلكوكس بأن هناك لغة أفريقيا قبل الإسلام ، وإدعاؤه أن اللهجات العربية الحديثة هى إمتداد للبونية وهدف كل هذه الدعوات تخفيض روح التقدير والإعزاز للفصحى وتوطئة الأقلام والأذهان للعامية تمهيداً لإصلاحها فى مخطط طويل المدى حتى يتقطع المسلمون والعرب فى مقدمتهم عن رابطتهم بالفصحى أى رابطتهم بالقرآن ، ومهما قيل إن من هدف الباحثين هو دراسة العاميات لتمكين رجال الاستعمار العاملين فى هذه البلاد من فهم لهجات الكلام لاستعمالها فإن الأمر يبدو فى صورته الواسعة الملحة العميقة المتكررة أكبر من هذا بكثير

ولم يتوقف هـذا العمل بالرغم من فساده وبالرغم من كشف زيفه ، بل ما يزال أصحابه يصرون عليه ويجـددونه مرة بعد أخرى ، فقد أشار صـلاح البـكرى أنه ذهب إلى حضرموت عام ١٩٣٧ وقابل بها الدكتور سرجنت أحد أساتذة معهد الدراسات الشرقية بجامعة لندن جاء يحمل رياح السموم اللافحـة ويكافح المتاعب فى الصحارى والقفار يجمع الأمثال العامية وفى ١٩٥٠ قابل المستشرق الهولندى الدكتور ما نسنج وقد بدأ جولة طويلة لجمع الأمثال العامية واللهجات المختلفة فى البوادى وتسجيلها(١٣) وبالجملة فإن علاقات الاستشراق باللغة تـكشف عن شبهات ضخمة وعداء كبير .

٥

ويمـكن تقديم مثال واحد فى هذا السبيل كنموذج لهذا العمل الخطير الذى يقوم به الاستشراق ذلك هو بروكلمان فى كتابه (وحدة اللغات السامية) وهو عمل يستهدف خدمة اليهود التلمودية الصهيونية على نحو خطير من خلال دراسة عامة لجميع اللغات السامية وبركلمان من رجال هـذا العلم الخطير : علم اللغة المقارن ؛ هذا العلم الذى استهدف أساساً إحياء اللغةالعبرية القديمة وقد اصطنع اليهود لذلك من قبل بروكلمان كثيراً فى مقدمتهم نولدكه ، وبراتوربوس ، وهاويت ، وتسمرن لندنبرغ وجيزينبوس وقد قدم هؤلاء أبحاثاً فى اللغة العبرية ومعاجم للعهد القديم كما سجل بعضهم المفردات المقابلة فى اللغات السامية أما بروكلمان فقد أولى اهتمامه للعبرية الإسرائيلية التى وصلت من العهد القديم بأقسامه المختلفة ، ويرجع أقدم أقسامه إلى مرحلة دخول قبيلة إسرائيل أرض فلسطين كما عمل على تدوين سفر سيراخ بالعبرية وهو أول من أثار تلك الشبهة الزائفة التى اعتمد عليها الاستشراق والتبشير وهى الإدعـــاء بقسمة اللغة العربية إلى جنوبية وشمالية(١٤) وقد عرض لهذه الشبهة كثيرون فى مقدمتهم العلامة دروزة فى كتابه عن الأنساب العربية .

المراجـــع

(١) دكتور محمد إسماعيل الندوى : مجلة الثقافة سنة ١٩٦٥

(٢) الأهرام ١٩٣٥/١٢/٣١ .

(٣) الأهرام ، ٢٩ أغسطس ١٩٢٣ .

(٤) الأهرام ، ٦ سبتمبر ١٩٣٣ .

(٥) نعيم قداح ، المعلم العربى (مارس ١٩٦١).

(٦) مجلة الأزهر ، ١٩٦٠ .

(٧) أنشأ المجلة الدكتور حسن رفقى وإبراهيم مصطفى عام ١٨٨٦ وتنازلا لويلـكوكس عنها فى أول يناير ١٨٩٣ واشترك معه الشيخ أحمد الازهرى .

(٨) هلال يوليو ١٩٢٦

(٩) المنار ، م ٥ و ٦ .

(١٠) إحصاء الهلال ، م ٢٥ ص ٢٨٠ .

(١١) فبراير ١٩٠٧ .

(١٢) جريدة المساء : ٢٨ — ٢ ، ١٩٣١ .

(١٣) قافلة الزيت ، رجب ١٣٧٨ .

(١٤) مجلة الـكتاب العربى ، أبريل ١٩٦٩ .

الباب الثانى

محاولات هدم قيمها ومفاهيمها

(أولا) بدعة إصلاح اللغه (ثانياً) اللغة والتعليم
(ثالثا) الشبهات المثارة حول أصالة اللغة العربية (رابعا) أعداء الفصحى
(خامسا) الرد على أعداء الفصحى وتزييف دعواهم

الفصل الأول

بدعة إصلاح اللغة

١

كانت المرحلة الطبيعية بعد التمهيد الذى قام به رجال الاستعمار مما ضمنوه تقاريرهم الرسمية أو قدمه رجاله ممن ليست لهم صفة استعمارية واضحة أمثال ويلكوكس وسبيتا وويلمور وما نظمه المستشرقون من مخططات وما قدمه الصهيونيون من دراسات باسم علم اللغات المقارن ، مقدمة لخطوة لها طابع عربى وبأسماء عربية ، باسم الحفاظ على اللغة والغيرة عليها والدفاع عنها والرغبة فى إعدادها لتكون أهلا لنقل مصطلحات الحضارة والعلوم ومن هنا بدأت موجة عاصفة من الأبحاث فى هذا الصدد باسم الاستفتاءات والتساؤلات : هل اللغة العربية كذا ، هل هى كذا ، ضعيفة ، عاجزة ، قادرة ، وحفلت بذلك المقتطف والهلال واشترك فيها العشرات وكانت هذه بمثابة الطليعة المتقدمة التى تدق أبواق الحرب ، ثم كانت مقالات لطفى السيد وقاسم أمين باسم التمصير وإصلاح النحو ثم جاءت مرحلة ما بعد الحرب العالمية الأولى تحمل معها أسماء سلامة موسى والخورى مارون غصن فى المقدمة ثم لم يلبث صاحب اسم ضخم من مثل «عبد العزيز فهمى باشا» أن تقدم للمجمع اللغوى فى مصر بمشروع كتابة العربية بالحروف اللاتينية ثم توالت الخطوات فى صورة دراسات علمية وجامعية وفى مقدمتها ما كتبه أنيس فريحة وإبراهيم أنيس وسعيد عقل وغيرهم كثيرون .

٢

استهل هذه الدعوة ونقلها من أن تكون حركة استشراقية واضحة الدلالة يفهم الناس هدفها فى بساطة ويسر ، إلى أن تكون مفهوماً مرتبطاً بالوطنية والسياسة والمجتمع المصرى والبلاد العربية : أستاذ الجيل والرجل الذى رأس مجمع اللغة العربية أكثر من ثلاثين عاماً : أحمد لطفى السيد بدأ ذلك بمقالات فى جريدة الجريدة عام ١٩١٣ (نشرت من ١٦ أبريل إلى ٤ مايو) وجمعت فى كتاب المنتخبات الجزء الثانى

وكانت تحمل شعار : تمصير اللغة ، وهو شعار استشرى في هذه الفترة وامتد فى داخل دعوة المصرية التى بدأها أستاذ الجيل ، واستطاعت أن تستوعب كثيراً من الدعوات : تمصير القانون (أى إخراجه عن الشريعة الإسلامية) تمصير الأدب (أى قطع علاقته بالأمة العربية وبالفكر الإسلامى) . تمصير اللغة (أى فصلها عن اللغة العربية) . ولقد كانت دعوة لطفى السيد ماكرة ولئيمة ، فقد أخفاها تحت ستار اللقاء بين الفصحى ولغة الكلام ، وفى خلال ذلك أثار الشبهات المتعددة ووصل إلى غرضه كاملا . فقال عن الإعراب إنه ليس من أصول اللغة بل هو أمر عرض لها بعد الإسلام خشية التحريف فى أواخر الكلمات ومدح العامية وقال إنها لا ينقصها إلا أداة التعريب واستطاع لطفى السيد المصرى العربى المسلم أن يصل إلى النفوس بالزيف بما ما لم يستطع أن يصل إليه ويلكوكس وسبيتا وولمور . ولكن دعوة لطفى السيد لم تمر دون عقاب فقد تصدى له صاحب [تحت راية القرآن] : مصطفى صادق الرافعى يقول مؤلف كتاب المعارك الأدبية : لقد كانت مداخل البحث عن لطفى السيد بارعة دقيقة فهو لم يفاجىء القارىء فى الوقت المبكر بالحملة على اللغة العربية أو الدعوة إلى ترك الكتابة بها إلى العامية وإنما تسلل إلى ذلك بطريقة فيها كثير من المداورة . وقد وقف عبد الرحمن البرقوقى ومصطفى صادق الرافعى لهذه الدعوة موقفاً حاسماً حملا فيه لواء الاتهام مؤمنين بأن القضاء على اللغة قضاء على مقدسات الفكر العربى الإسلامى .

٣

لقد ابتكر أحمد لطفى السيد جرياً على طريقة التيار التغريبى الإقليمى الذى كان يحمل لواء فى حضانة النفوذ الاستعمارى : بين حزب الأمة وكرومر اسم : تمصير اللغة . يقول الرافعى : نريد بهذا التمصير ما ذهبت إليه أوهام قوم من الفضلاء يرون أن تكون هذه اللغة التى استحفظوا عليها مصرية ، بعد أن كانت مضرية وأن تطرد لهم مع النيل بعدد الترع وعداد القرى حتى ترسل الكلمة من الكلام فلا يجهلها فى مصر جاهل ، ويصدر الكتاب من الكتب فيجرى فى أفهام القوم على طريقة واحدة ويأخذ منهم مأخذاً معروفاً غير متباعد بعضه مع بعض ولا ملتو على فئة دون فئة . ومن ثم يزين لهم الرأى أنه لا يبقى فى هذا الجمع الغفير من علمائنا وكتابنا وأدبائنا من لا يعرف أين يضع يده من ألفاظ اللغة ومستحدثاتها حتى إذا هو كتب أو مصر عن لغة أجنبية ، ولا نقول عرب فإن هذه بالطبع غير ما نحن فيه — بل يأخذ من تحت كل لسان ويلقف عن كل شفة ولا يبعد فى التناول إلى مضطرب واسع ولا يمضى حيث يمضى إلا مخففاً عن هذه القواعد وتلك الضوابط العربية إذ تتهاون يومئذ المدوتان : هذه العامية وهذه الفصحى ، وتصلحان بينهما صلحاً إذ لا ترفع إحداهما فى وجه الأخرى قلماً ولا لساناً وعلى أن تبيح كلتاهما للثانية حرية الانتفاع بما يشبه التجارة إلا فى المواد المضرة التى يعبر عنها دعاة السياسة اللغوية بالألفاظ العامية المبتذلة والألفاظ العربية الغريبة — ثم على أن لا تحفل إحداهما ما تركت الأخرى مما سوى ذلك فتستمر العامية على ما هى وتذهب الفصحى على وجهها . إنما تلك آراء كان يتملق بها بعض فتياننا إفراطاً فى الحمية ومبالغة فى الحفيظة لمصر وأملا مما يكبر فى صدورهم على ما ترى من تهافتها وضعف تصريفها . فكان ذلك عذر العقلاء إذا مروا بها لماماً وتروحوا بالأعراض عنها سلاماً حتى تناولها الأستاذ مدير الجريدة فحذفها وسواها وأخرج

منها طائفة من الرأى تصلح أن تسمى عند المارضة رأياً فقال بالإصلاح بين العامية والفصحى على طريقة تجمل هذه تقتصر تلك . وتحيلها إليها ، فعسى أن يأتى يوم لا تكون العامية فيه شيئاً مذكوراً . إن مجمل هذا الرأى ومستجمعه أن الأستاذ يرى (أخذ أسماء المستحدثات من اللغة اليومية) وإمرارها على الأوراق العربية بقدر الإمكان فإن لم يكن لها ثمة أسماء فمن معاجم اللغة وكتب العلم ، إن هذه عنده دون اللغة اليومية فإن لم يصب ذلك فى هذه أيضاً وضع لها الواضع ما شاء ، وإن استعمال مفردات اللغة وتراكيبها إحياء لغة الكلام وإلباسها لباس الفصاحة . هذا هو مجمل رأى الأستاذ ، فإن طال عليك ذلك السمر وبرمت به جملة فإن لك أن تدمجه فى كلمتين : ذلك أن الأستاذ يرى تمصير اللغة لأننا إذا تابعناه فإنما نلمس كل ما أشار إليه من العامية المصرية وحدها ، ونعطى هذه العامية سمة أنفسنا وبذل أقلامنا فتلبسها الفصيح ونخلط منهما عملا صالحاً وآخر سيئاً ، ولعل هذا الرأى أن يشيع من ناحيتنا ، ويطمئن فى كل أمة عربية فتأخذ مأخذها فى عاميتها ، وتنزع إلى ما تذعن إليه ، فإذا أمكن أن يتفق ذلك وأن تتوافق عليه الأمم ، كان لعمرى أشرع فى فناء العربية وجد عليها شؤم هذا الرأى ما لم يجد تألب الأعداء لو استأصلوا أهلها وبلغ منها ما لا يبلغه الفاتحون ولو ملكوا تلك الأرض كلها . ثم نحن نتسامح فى استعمال المفردات والتراكيب العامية ، وسينقاد لذلك من بعدهم إلى أجيال بعيدة يتراخى بعضنا عن بعض فيوشك أن يأتى يوم تكون فيه تلك اللغة الفصحى ضرباً من اللغات الأثرية من كتابها الكريم ، لأننا لا ننظر فى أن نترخص من الآن من كلمات معدودة صدرت بها (قرارات الأمة) أن لا تزال على وجه الدهر عامية ، ولكننا ننظر إلى الأصل فى قاعدة التسامح والترخيص ، فإذا ثبتناه وأخذ به غيرنا ولم يكن عندنا لذلك نكير فى أخذ الشىء القليل ثم ينتهى بالتسامح فى كل شىء . (ونحن لا نفهم كيف يكون إحياء العربية استعمال العامية وكيف نرضى لغة القرآن التى تأبى إلا أن تتقيد بها اللهجات العامية التى تأبى أن تتقيد بشىء وإذا حاولنا مذهب الإصلاح العامى فليت شعرى أى لهجة نأخذ وأى لهجة فى مصر هى غير مصرية فننبذها نحن لا نمارى فى وجوب الإصلاح اللغوى ووجوب أن يكون للغة فى هذه النهضة مجمع يحوطها ويضع لها ولو على الأقوال كمصلحة الكنس والرش ولا نقول إن هذه اللغة كاملة فى مفرداتها إنه لا يقتضينا من اللغة شىء وهى على ما هى من إحكام الأوضاع والتراكيب والاتساع للمفردات ، ولو أقبلت كأعناق السيل ، ولكن يقتضى هذه اللغة رجال يعملون ويحسنون إذا عملوا على أنه إن يكن فى رأى التمصير خير فليس يقوم خيره بشؤمه ، وهب أن أمراً من ذلك كائن ، وأننا أجرينا التراكيب العامية فى الفصيح ، وأقحمنا مفردات القوم فى اللغة ، ومكنا للعامة على ما يتوهمون من مقاليد الكلام وأتبعناه مقادتهم ، فما أجداه ذلك عنهم وماذا يرد على الأمم ! لا سبيل لتمصير العربية واعتبار هذه المصرية أصلا لغوياً مجمعاً عليه إلا بتمصير الدين الإسلامى الذى يقوم على هذه العربية ، فإن بعض ذلك سبب طبيعى إلى بعضه ، فمن كشف لنا عن الوجه الذى يكون به الدين مصرياً وطنياً وبصرنا بأسباب ذلك ونتائجه قلنا له أخطأنا وأصبت « وكذلك أخذ ربك إذا أخذ القرى وهى ظالمة » .

٤

وعلى طريق بدعة إصلاح اللغة ، وتمصير اللغة ، جرت الأبحاث فى المقتطف والهلال والصحف اليومية

وشارك فيها كثيرون من مصر والشام ، وكان لقوم من الشام جرأة عجيبة لأنهم لايرون فى اللغة إلا أنها أداة وأنها ملك لهم ومن حقهم أن يجروا فيها مشرط الجراح ، وكان أجرأ القوم على هذه الدعوة : أولئك المهجريون أصحاب الغربال . لقد كانت كلمة الإصلاح هى كلمة السر لكل من يريد أن يدخل المركة وهى الراية التى حملها سلامة موسى ومحمود تيمور ، وقاسم أمين ، والخورى مارون غصن ، ظناً أنها ستاو لايكشف الغايات والنوايا والأهواء . ولقد تحول هذا المصطلح من بعد فأطلق عليه اسم : «تطوير اللغة». وفى كل مرحلة من هذه المراحل كانت تعلو نبرة الدفاع عن اللغة العربية وهى نبرة زائفة مكشوفة ولقد تعدد توقيع الأعلام على مصطلح واحد هو القول بأن اللغة لخدمتنا ولسنا لخدمتها (سلامة موسى) لى لغتى ولكم لغتكم (جبران خليل جبران) اللغة ملك للأمة وليست ملكا لرجال الدين (طه حسين) وهكذا توالت الصيحات التى تريد أن تبث فى نفوس الناس وفى عقولهم : حق هؤلاء فى تغيير اللغة وزوال صفة الثبات عن العربية ، والفصل بينها وبين القرآن ومقارنتها باللغة اللاتينية البائدة كذلك جرى هذا المجرى المتحدثون عن تمصير اللغة وتعالت أصواتهم فى الدعوة إلى لغة منفصلة عن العربية : « أى جعلها لغة مصرية خالصة توضع لها أسسها وقواميسها ، وعلى هذه الأسس يسير تطورها ، إذ قد يكون هذا التمصير ما يسهل على مصر الاستفادة من بعض المعقول من اللغة العامية من أساليب ومصطلحات غير عربية »(١) .

* * *

كذلك وجدنا المهجريين يعلنون اختصار اللغة العربية وتغليب الأسلوب التوراتى عليها على النحو الذى كان يكتب به جبران،ونعيمة ، والريحانى وقد واجه الرافعى هذه الحملة أيضاً وكشف عن زيفها فقال : « إنك لواجد فى أهل ١٩٢٣ من يقول فى هذه اللغة : لك مذهبك ولى مذهبى ، ولك لغتك ولى لغتى فمن كنت يا فتى صاحب اللغة وواضعها ومنزل أصولها ومخرج فروعها وضابط قواعدها ومطلق شواذها من من مسلم لك بهذا حتى يسلم لك حق التصرف (كما يتصرف المالك فى ملكه) وحتى يكون لك من هذا حق لإيجاد ما تسميه أنت مذهبك ولغتك . لأهون عليك أن تولد ولادة جديدة فيكون لك عمر جديد تبتدىء فيه الأدب على حقه من قوة التحصيل وتستأنف دراسة اللغة بما يجملك شيئاً فيها ـ من أن تلد مذهباً جديداً أو تبتدع لغة تسميها لغتك ، فإنك عمر واحد فى عصر واحد بين ملايين من الأعمار فى عصور متطاولة ، وإن ما تحدثه على خطأ لا يبقى على أنه صواب ولا يبقى أبداً إلا كما تبقى العلة على أنها علة فلا يقاس عليها أمر الصحيح ، ولا يحكم بها فيمن لم يقبل » .

٥

واجه الكثيرون هذه الحملة الماكرة على اللغة العربية تحت اسم بدعة إصلاح اللغة ، ومن ذلك ما كتبه الدكتور على العنانى تحت عنوان : هل اللغة العربية فى حاجة إلى الإصلاح : السؤال خادع بسوء النية قال : إصلاح اللغة ، يتناولها فى طريقة كتابتها وفى تكوين ألفاظها ووصفها والتواضع عليها وفى تكييف تراكيبها وتنويع أساليبها وفى العقلية المدونة لها [١] أما الإصلاح فى الألفاظ والتراكيب والأساليب فإنما

يكون بتغيير قواعد أبنيتها (الصرف) وتحوير ضوابط إعرابها والأحوال العارضة على الألفاظ باختلاف الوضع فى الجملة (النحو) وتبديل الوضع اللفظى فى المفرد والمركب من حيث الحقيقة والمجـاز والاستعارة والـكناية (البيان) وبتغيير وإهمال ضوابط الفصاحة والبلاغة (المعانى) والتفنن الجديد فى التلسيق اللفظى فى المفردات والجمل (البديع) [٢] وإصلاح العقلية المدونة بالفعل فى اللغة لو صح وأمكن إبرازه إلى حيز الوجود أن نستأصل منها كل هذه العقلية أو ناحية بعينها منها أو جملة نواح مجتمعة جديدة ، ويدعى بأن هذا الذى فرض فرضاً على العقلية المدونة ووضع وضعاً مكان ما استؤصل منها وهو العقلية التاريخية المدونة بهذه اللغة منذ بدء نشأتها إلى آخر عهد الإصلاح . [٣] إصلاح قواعد الصرف : إن إصلاح اللغة العربية فى تـكوين ألفاظها إنما هو التغيير فى صيغ أبنيتها المتنوعة الصعبة كاختزال عدد المشتقات وتبسيط أنواعها بهـدم تنوع الصيغ وتمددها وكتقليل أوزان الجامد وإلغاء ضوابط الإعلال والإبدال ، وإجراء الألفاظ فى صورة بسيطة لا تؤثر فيها أنواع الإعلال وضروب الإبدال وكاختزال علامة النسب فى صورها العديدة إلى حرف واحد يلحق الـكلمة مع الاحتفاظ بصورتها الأصلية . ومعنى هذا وغيره وإن كان فى الواقع يعد انتقالا من الصعب إلى السهل. أننا نهدم علم الصرف من أساسه وننسخه نسخاً تاماً لتمدد قواعده وتنوع ضوابطه وتفرع صوره وثقله على العقل والفـكر وصعوبته على الذهن والفهم كما يظن وبعد أن يتم الهـدم يبنى المصلحون على أنقاضه صرفاً جديداً محدود القواعد قليل التنويع خفيفاً على العقل والفـكر سهلا على الذهن والفهم . [٤] إصلاح قواعد النحو : يقولون : الإعراب ثقيل وتمدد حركات البناء أثقل وتنوع اسم الموصول صعوبة ليس بعدها صعوبة وصرف الـكلمات ومنعها من الصرف تعسف ، واللغات تؤدى كل المعانى على تنوعها بدقة بدون إعراب أفلا يمكن أن تـكون أواخر الـكلمات فى اللغة العربية ساكنة لا بناء ولا إعراب فيها تأسياً بتلك اللغات المتحللة من ثقل البناء والإعراب ؟ أفلا يمـكن أن يتخذ لاسم الإشارة صيغة واحدة يتواضع عليها للواحد والمثنى والجمع فى المذكر والمؤنث والقريب والبعيد ؟ وأن نفعل مثل ذلك فى الاسم الموصول فنرده إلى كلمة واحدة شاملة ؟ وأن نرد قواعد النحو الـكثيرة المتشعبة إلى أصول وجيزة سهلة جامعة كما هو الشأن فى نحو بعض اللغات السامية ؟ [٥] الإصلاح فى علوم البلاغة : يدعى مدع أن من الإسراف فى اللغة العربية والتعقيد فى فهم معانى ألفاظها وجود كلمات متضادة المعنى وأن من الإسراف والتعقيد فى فهم معانى الألفاظ أيضاً وجود الـكلمات الـكثيرة المترادفة فى دلالتها على منهج واحد كأسماء الليث والسيف والـكلب وغـيرها من الـكلمات مع عجز هذه اللغة عن أن تضم إليها عدداً من المفردات لمعان موجودة فيها بالفعل ، وكان من جراء ذلك أن اضطرت آخر الأمر إلى استعمال اللفظ الواحـد فى مدلولات مشتركة مثل العين فى الباصرة والجارية وغيرها . ومن الإسراف أيضاً ازدحام اللغة بتلك الـكلمات العديدة والمترادفة من عجز اللغة عن التعبير عن آلاف المعانى ، وقد نتج عن ذلك بحكم الضرورة أن لجأ أصحابها إلى استعمال المجاز والاستعارة والـكناية كذلك الدعوة إلى تحرير اللغة من نـكتة المجـاز وفوضى استعارة وخفاء الـكناية فيها بأن يختصر المتـكلمون بها على الدلالة الواقعة الصريحة بمعنى تعويض علم البيان الجدير بأن يسمى علم الخفاء [٦] إن الإصلاح فى اللغة — التغيير بمعنى الإزالة والوضع ، وكل تغيير لا يكون بهذين العاملين معاً لا يسمى إصلاحاً وإنما هو شىء آخر ، ومعنى هذا : نسخ العقلية وما فيها

من ثقافة نظرية وعملية ويصل الدكتور على العنانى إلى القول بأن الإصلاح فى اللغة العربية غير جائز ، سواء فى طريقة الكتابة أو قواعد الصرف ، أو ضوابط النحو ، أو علوم البلاغة أو العقلية المدونة فى لغة العرب وإن ذلك كله يرجع إلى طبيعة النواميس الإجتماعية وروح الدين الحنيف ، وشرط الإصلاح أن لا يخرج عن مدونات أدبنا العربى وعلومنا الإسلامية وأسفار حياتنا العقلية على العموم ويلبوعها الأول المقدس هو الكتاب العربى المبين بنوع خاص ثم خلص الباحث إلى النتائج الآتية : (أولا) إن تغيير قواعد اللغة العربية صرفاً ونحواً بالوضع فقط أو بالوضع والإزالة معناه إحداث لغة جديدة بقواعد جديدة وهذه اللغة العربية الجديدة إن صح اتصالها بالعربية الحالية المعروفة اتصال اللهجة بالأم فإنها تبعد عنها شيئاً فشيئاً حتى تختفى معالم الصلات بينهما أو تكاد عندئذ تكون اللغة العربية الحالية من اللغات الميتة ، وماذا يكون الأمر فى حياتنا العقلية المدونة ومدنيتنا العربية وديننا العربى الإسلامى إذا تم هذا « الإصلاح » ؟ تصير المدنية الإسلامية والحضارة والأدب العربى والعقيدة والشريعة بمعزل عنا فى لغتنا العربية الأصيلة . ولم يبق لنا إلا أن ندرسها فى لغتنا الجديدة كما تدرس الآن مدنية قدماء المصريين نقلا عن الهيروغليفية . وإذا صح أن ننقل التراث العلمى الأدبى القديم إلى اللغة العربية بعد تغيير قواعدها فماذا نصنع فى شأن : «التنزيل» الكتاب العربى المبين وحديث الرسول وبأسلوبهما ووصفهما وضعت القواعد العربية ، فإذا تغيرت القواعد فبماذا نعرف القرآن والحديث وبأى كيفية نستنتج منهما أحكام الدين عقيدة وشريعة إن إصلاح قواعد اللغة (نحواً وصرفاً) معناه خلق لغة جديدة غير لغة القرآن والحديث وغير لغة الشعر المروى والنثر المهذب ، وغير لغة العقلية العربية الإسلامية فى العموم ، وفى كم جيل يتم لنا نقل العقلية العربية الإسلامية إلى اللغة الجديدة . وفى كم جيل نتمكن من ترجمة العقلية الإنسانية العامة إلى هذه اللغة ؟ (ثانياً) إن قواعد اللغة العربية وضعت طبقاً لنصوص القرآن والحديث والمسموع ، ومحال أيضاً أن نهجر لغة حية كانت لها السيادة العقلية العالمية قروناً طويلة ونخلق لنا رطانة جديدة فى قواعد ساذجة خالية من كل مجهود عقلى وبعيد كل البعد عن معنى الإصلاح ومن ذلك فإن القول بإصلاح اللغة العربية ظاهرة من ظواهر الانحلال القومى وفتنة فى الدين . (ثالثاً) لا تقبل اللغة العربية إصلاح قواعدها بالإزالة والوضع فيها ، أو الوضع فقط ، لأن هذا التغيير يخرجها عن لغة القرآن والحديث والأدب العربى والعقلية العربية الدينية والفلسفية والعلمية . ومحال أن نرضى بلغة القرآن لغة أخرى يدفعنا إليها المبشرون من وراء حجاب ويزينها لنا أعداء العرب والعربية والإسلام . (رابعاً) كل ما تقرر فى شأن إصلاح قواعد الصرف وضوابط النحو من حيث عدم مساسها بأى تغيير ، يسرى بالطبع على مسائل علوم البلاغة ، ومن هنا خطر التغيير فى قواعد البلاغة وإصلاحها بالإزالة أو الوضع . (خامساً) بالنسبة للشريعة الإسلامية ذاتها ؛ الدين الإسلامى وهو عقيدة وشريعة قد استنبطت أحكامه فيما يختص بالعقيدة والتشريع فى العبادات والمعاملات من الكتاب والسنة وعمل الرسول والقياس والاجتهاد ، وكل هذه الأركان والينابيع لا يمكن أن يستنبط منها حكم إلا بوساطة مبادئ خاصة وقوانين معروفة بعلم الأصول وأساس هذه المبادىء والقوانين الراسخ أو دعائم علم الأصول إنما هى فهم لغة العرب : لغة القرآن والرسول بما وضع لها من القواعد الصرفية والنحوية وضوابط علوم البلاغة ، وإذا صلحت هذه الضوابط وتلك القواعد بالإزالة والوضع ، انهدم أساس علم الأصول ، وتداعت دعائمه ، وإذا انهدم الأساس وتداعت الدعائم انهدم أيضاً ما يرتكن عليها وهو هذا

العلم . وإذا وصل هذا العلم الأساسى فى استنباط أحكام العقيدة ومسائل الشريعة إلى التداعى تداعت معه أيضاً طريقة الاستنباط وفهم ما استنبط ودون بالفعل ، وضاعت العقيدة واحتجبت الشريعة وعدنا إلى الجاهلية الأولى . (سادساً) العقلية العربية : ليس من الممكن عقلاً أن تكون العقلية المدونة فى لغة حتى الآن أو أى عقلية أخرى فى أية لغة من اللغات خاضعة لناموس الإصلاح بمعنى التغيير بالإزالة والوضع . وإنما هى كسكل العقليات متأثرة طبعاً بنواميس الرقى والإحياء والإنهاض والتهذيب والتجديد والفتور والركود والإجداب والفناء وتنتقل العقلية بأى مؤثر من هذه المؤثرات إلى طور جديد آخر ، ونحن إذا أردنا أن نصلح هذه العقلية المدونة هجوماً فيها بأن نزيل كل هذه من بطون الأسفار ونضع الضد فهل يمكن أن يكون هذا العمل ميسوراً أو ممكناً على الأقل وإذا تيسر بالنسبة إلى مؤلفات اللغة العربية فهل يكون ميسوراً أو ممكناً بالنسبة إلى مدونات اللغات الحية الأخرى ، التى نقلت إليها عقلية اللغة العربية بما فيها من خير وشر . نستنتج من كل ما تقرر : أن العقلية العربية المدونة ليست محلا مطلقاً للإصلاح بالإزالة والوضع بالطبيعة . أما العقلية المتجددة فهى خاضعة بطبيعتها لناموس الإصلاح وعوامل التغييرات الأخرى ، والإصلاح الذى يتناولها إنما هو أثر التجارب التى تمر بها وخير طريق للنهوض أن يمد الناهضون إلى نقل المجهود العقلى الإنسانى فى جميع أدواره قديماً وحديثاً إلى لغتهم مع الاستمرار فى تجديده ورقيه والاحتفاظ بالمثل الأعلى الذى تتجلى فيه قومية الأمة وعظمتها . (سابعاً) لنفترض أن قواعد الصرف من الصعوبة والثقل ، ولكن لأسباب جوهرية حكمنا بخطر الإصلاح فيها . إن جميع صور الصعوبة ليست فى الواقع صعوبة بمعناها الثقيل ، وإنما تلك الصور وأمثالها « ضرورة » من ضرورات الكشف والايضاح فى اللغة العربية الواسعة فى مادتها الغزيرة الناضجة فى تكوينها كما أن فنون البلاغة مرجعها الذوق والشعور ولا تحكم بذوق جيل من الأجيال أو بيئة من البيئات دون جيل آخر وبيئة أخرى . وخلاصة ذلك : إن الاصلاح فى أبنية الألفاظ وأحوال الإعراب وكيفية وضع الألفاظ وأساليب التركيب غير جائز بالفعل لأسباب ترجع إلى القومية العربية العامة والأدب العربى والحياة العقلية وطبيعة اللغة العربية نفسها . إصلاح العقلية المدونة مستحيل بطبيعته ، وبناء على ذلك لا يدخل تحت حكم الحظر أو الجواز ، أما العقلية المتجددة فإنها محل الأصل ، وحكمها الجواز بل الوجوب الأدبى »(٢) .

الفصل الثانى

اللغة والتعليم

١

بدأت حرب اللغة العربية فى التعليم منذ اليوم الأول للاحتلال فى كل أقطار العالم الإسلامى ، أما فى مصر فقد تم التخطيط لذلك عن جدارة وكفاية ،فقد كان التعليم هو الوسيلة الأولى للقضاء على اللغة العربية بتغليب لغة المحتل ، ثم امتدت إلى الدواوين والشركات والمحاكم وفى الفترة الأولى عمد « دنلوب » إلى

تصفية للناهج الدراسية من آثار الفصاحة والبيان ومن مفاهيم الإسلام وآثاره فى كتب المطالعة ، فلما تقدم الاستعمار خطوة نحو احتواء المصريين أنفسهم ليكونوا يده العاملة ، عين سعد زغلول (ناظراً) للمعارف فى أكتوبر ١٩٠٦ فمضى فى تنفيذ مخطط الاستعمار الذى كان دوفرن قد وضعه عام ١٨٨٢ والذى ينص على ما يأتى : «إن الأمل فى نجاح تهذيب العامة فى مصر لا يزال ضعيفاً ما دام الصبيان لا يتعلمون اللغة العامية بدلا من تعلمهم لغة القرآن الشريف كما يفعلون الآن ، فإن نسبة العامية إلى الفصحى فى اللغة العربية هى كنسبة اللغة الإيطالية الحديثة إلى اللغة اللاتينية القديمة » ولما ارتفعت الأصوات بالمطالبة بإقرار اللغة العربية لغة أولى للتعليم عارض ذلك ناظر المعارف . تقول الأهرام فى ٤ مارس ١٩٠٧ بدأت المناقشة (فى الجمعية التشريعية) بين الحكومة والجمعية على تلقين العلوم باللغة العربية فدامت نحو ساعتين لأن سعادة ناظر المعارف انبرى للجدال وإقناع الجمعية بأن ذلك فوق الإمكان الآن ، لأنه ليس فى البلاد معلمون يستطيعون القيام بهذه المهمة ، وليس فى اللغة العربية كتب تشتمل على هذه العلوم ، وليس بالإمكان إيجاد ذلك سريعاً حتى يجاب طلب الجمعية والتعليم بالعربية أمنية ولكن ..وقال سعد زغلول : « إذا كنتم توافقون على الاقتراح المقدم لكم عن تعلم العلوم باللغة العربية كنتم كمن يحاول الصعود إلى السماء بغير سلم وقد رد على يوسف صاحب (المؤيد) على سعد زغلول فقال : « إن ما فعلته نظارة المعارف من نسخ التعليم باللغة العربية وجعله باللغات الأجنبية لم يكن لحاجة البلاد وليس سببه إقبال الأمة على المدارس التى كانت تعلم باللغات الأجنبية كما يقول ناظر المعارف بل الأولى أن يقال إن إقبالها على مثل مدارس الجزويت والفرير كان منشؤه ضعف التعليم من حيث هو فى مدارس الحكومة . هذا وقد وافق المجلس على التعليم باللغة العربية ، غير أن ناظر المعارف وضع عبارة مآلها أنه لا يمكن تنفيذ المشروع الآن للصعوبات الموجودة » . وقد هاجمت كبريات الصحف الوطنية سعد زغلول واتجاهه ولم تدافع عنه إلا صحف الاستعمار وكانت من نتائج ذلك حركة سنة ١٩٠٧ المعروفة التى قادتها دار العلوم .

٢

حيث تألفت جماعة من الأدباء لخدمة اللغة العربية وتوالت إجتماعاتها تمهيداً لعقد مؤتمرها الكبير فى ٣٠ يناير ١٩٠٨ حيث تكلم عديد من الأعلام فى مقدمتهم الشيخ محمد الخضرى وأحمد الاسكندرى وأحمد فتحى زغلول وأحمد زكى وحفنى ناصف ، وانتهى الأمر إلى اتخاذ قرار فى ٢٠ فبراير ١٩٠٨ فى موضوع تسمية المسميات الحديثة وقرر نادى دار العلوم أن يكون العمل قائماً على البحث فى اللغة العربية عن أسماء المسميات الحديثة بأى طريق من الطرق الجائزة لغة ، فإذا لم يتيسر ذلك بعد البحث الشديد يستعار اللفظ الأجنبى بعد صقله ووضعه على مناهج اللغة العربية . ويستعمل فى اللغة الفصحى بعد أن يعده المجمع الذى سيؤلف لهذا الغرض ، ثم أعلن نادى دار العلوم أنه أعد على هيئة مجمع برئاسة حفنى ناصف . وقد تجددت الدعوة إلى عقد مجمع اللغة العربية عام ١٩١٧ وكان حفنى ناصف فى مقدمة الداعين له وقد انضم له أحمد كمال باشا وإسماعيل رأفت وعلى بهجت وأحمد عيسى وأمين واصف وأحمد تيمور وأحمد زكى ولطفى السيد وعبد العزيز فهمى وأقر قانون بوضع معجم واف بحاجة الزمن شامل اصطلاحات العلوم والفنون والصناعات

وفى أواخر عام ١٩١٩ اجتمع جمهور من أئمة اللغة وصفوة كتاب الصحف فى مصر فى دار إسماعيل عاصم وكان بينهم عـدلى يكن وزير المعارف إذ ذاك . وقد تم عقد بضع وعشرين جلسة وتولى رئاسة المجمع الأستاذ سليم البشرى شيخ الأزهر ثم الشيخ أبو الفضل الجيزاوى وقد نص قانون المجمع على أن للمجمع أن يزيد فى اللغة للضرورة ، ويراعى فى الزيادة دفع الحرج فيستبدل بالكلمة العامية أو الأعجمية التى لم تعرف قبل غيرها من الألفاظ العربية الموضوعة للدلالة على معناها ، فإذا لم يهتد المجمع إلى كلمة عربية أقر الكلمة العامية أو عرب الكلمة الإفرنجية ، ويكون وضع الكلمات بطريق المجاز أو الاشتقاق أو النحت .

وفى عام ١٩٢١ عقد المجمع اللغوى الثانى برئاسة عطوفة إدريس راغب بك وضم إلى الأعضاء السابقين أسماء سيد على المرصفى ، وعبد المحسن الكاظمى ، والشيخ محمد بخيت والمنفلوطى ومحمد المهدى وإبراهيم رمزى وعبد الفتاح صبرى وحافظ إبراهيم وعبد العزيز البشرى ومصطفى عبد الرازق ونور الدين مصطفى وأحمد العوامرى وصالح جودت وأنطون الجميل ومنصور فهمى والعنانى وأحمد ضيف وطه حسين واميل زيدان وعبد الفتاح عبادة .

٣

وبعد انتهاء الحرب العالمية الأولى تجددت كذلك الدعوة إلى التعليم باللغة العربية وخاصة فى كلية الطب، وقد حمل لواء هذه الدعوة رجال الحزب الوطنى وصحفه وقد أشارت (اللواء) فى ١٠ يوليو ١٩٢٢ إلى ما أسمته النزاع القائم فى مصر بين أنصار التعليم باللغة الإنجليزية وأنصار التعليم باللغة العربية وقالت إنه « نزاع بين قضيتين كبيرتين وسياستين متناقضتين : هما سياسة الحكم الأجنبى وسياسة الحكم الأهلى ، وكل ما يقال فى تبرير التعليم باللغة الأجنبية ليس إلا نذيراً فى الواقع لبقاء النفوذ الأجنبى فى البلاد ، يدلك على ذلك الاهتمام العظيم الذى علقه الموظفون البريطانيون فى مصر على استبدال اللغة الإنجليزية كأداة للتعليم باللغة العربية فى كل مدارسنا الإبتدائية والثانوية ، ذلك الاستبدال الذى اعتبر بحق أعظم انتصارات الوطنية المصرية بجهادها الطويل . « نحن نريد أن تكون لغتنا العربية أداة التعليم بكل أنواعه لأن اللغة أعظم مظاهر القومية ولأننا نبغى الاستقلال الفكرى كما نبغى الاستقلال السياسى ، ولا سبيل إلى الاستقلال الفكرى إلا بالاستقلال اللغوى الذى هو عنوانه ومظهره الأكبر ، وتاريخ القوميات الناهضة فى أنحاء العالم أقر أن اللغات الأهلية قامت بهذا النهوض وقد وجه أحمد وفيق ردوداً حاسمة إلى الاعتراضات التى وجهت إلى اللغة العربية فى مواجهة قرار مجلس المعارف الأعلى الذى صدر فى أكتوبر ١٩٢٢ ، والذى يقضى بأن يبدأ تعليم العلوم الطبيعية باللغة العربية ، وأن يستعاض بها عن الإنجليزية سنة بعد أخرى. قال : ذكرنا ذلك بعام ١٨٨٩ الذى كان مبدأ الهدم الحقيقى للغة البلاد ، عمل الإنجليز على محو لغة البلاد وفى عام ١٨٨٩ انتهى وزير المعارف بالتسليم لهم ولكن الأمة أرادت أن تقاوم العدوان وأن تعيد للبلاد سيرتها الأولى حيث تتلقى العلم باللغة العربية ، فقامت الجمعية العمومية ١٩٠٧ بمطالبة الحكومة بإعادة التعليم بها ، غير أن السياسة تمكنت وقتها من انتحال المعاذير وقد أوجدت السياسة طريقة جهنمية تحقق أغراضها وهى تدريس العلوم البشرية بواسطة أساتذة إنجليز يضم إليهم مصريون وهم يحتجون بالكتب فبئس الاحتجاج،

ألم يدروا أن تاريخ البلاد حافل بمن درسوا علوم الطب باللغة العربية ؟ ألم يدروا أن عثمان غالب باشا كان يدرس علم النبات ومحمد على باشا علم الإكلينيك وسالم باشا الباتولوجيا الداخلية وعوف باشا الرمد وحسن هاشم بك الولادة وعبد السميع أفندى علم قانون الصحة والطب الشرعى وبدوى أفندى علم المادة الطبية، وعبد الرحمن الحصاوى علم الفسيولوجيا ، وأحمد حمدى الجراحة ، وعلى رياض علم تحضير المواد الطبية وزيلب أفندى وجليلة أفندى الجراحة الصغرى وأمراض النساء ؟ وفى كلية الحقوق تدرس المرافعات وتحقيق الجنايات وعلم العقوبات باللغة العربية ، ألم يقم عمر لطفى بك وقمحة بك وأبو هيف بك ونشأت بك وأحمد أمين بك وعبد الحميد بدوى بك والغزالى بك بتدريس تلك العلوم ؟ ويذكر فى هذا المجال الدكتور حسين الهراوى (فقد أنشأ المجلة الطبية) وعاونه كثير من أساتذة مدرسة الطب لترجمة الكلمات والمصطلحات الطبية العربية الصالحة وقد اتفق مع الشيخ حمزة فتح الله وبعض الثقات فى اللغة العربية .. وممن عملوا معه فيها على إبراهيم وسليمان غربى وأحمد عيسى ومحمد عبد الحميد وكلهم من الأطباء الأعلام الذين عرفوا من بعد فى مجال الطب والعلم .

٤

يقول وليم جيفورد دبلجراف : « متى توارى القرآن ومدينة مكة عن بلاد العرب يمكننا حينئذ أن نرى العربى يتدرج فى سبيل الحضارة التى لم يبعده عنها إلا محمد وكتابه ولا يمكن أن يتوارى القرآن حتى تتوارى لغته » . ومن هنا كانت نقطة الانطلاق إلى أن إقصاء القرآن إنما يتم عن طريق وسائل التعليم ومن ثم فإنه منذ ذلك اليوم وقد مضت الخطة مرحلة بعد مرحلة خرجت أجيال قاصرة فى فهم اللغة قصوراً كبيراً بعد أن أبعد القرآن من طريق دراساتها الأولى تلاوة وحفظاً وقد خلق دنلوب فى وزارة المعارف شعاراً لعله لم يتغير كثيراً : هو احتقار اللغة العربية والقائمين عليها وخاصة رجال الأزهر . ومن ثم كانت تلك الحملة الشديدة على اللغة العربية وابتداع السخريات والفكاهات حول الحافظين على اللغة والدعاة إليها ، ومن ذلك ما وجه إلى الشيخ حمزة فتح الله ، وقد كانت المجلات الساخرة تفيض فيه وتحاول أن تصوره مضروباً فى نقطة بوليس وهو يتحدث بالفصحى أو داخلا فى معركة مع حوذى وهكذا . كما أثار دنلوب ورجاله ومن بعده عدد كبير من المثقفين حملة على ما يطلق عليه بالفقيه أى الرجل المعمم ، وظلت دعوى الهجوم على الرجل الأزهرى من ناحية اللغة والفقه ، وهى محاولة الهجوم على الإسلام والفصحى : لغة القرآن .

٥

وقد دافع كثيرون عن تعليم العلوم فى الجامعة باللغة العربية ومن هؤلاء زكى مبارك الذى دعا إلى أن تصير اللغة العربية لغة الدرس فى كلية الطب وكلية العلوم ، كذلك هاجم الشيخ محمود أبو العيون فكرة استيراد علماء أجانب ليدرسوا اللغة العربية فى الجامعة المصرية ، وكان طه حسين قد دعا بعض المستشرقين لهذا الغرض فى صيف ١٩٣٣ ، وقال إن مجلس الجامعة قد اتخذ قراراً باستقدام علماء أجانب لتدريس فقه

اللغة العربية فى الجامعة المصرية ، واستقدم فعلا المستشرق كازنوفا الفرنسى . وكتب الشيخ محمود أبو العيون يقول : إن فى علماء مصر الغناء والكفاية وفوق الكفاية ، وقد أصبحنا فى بيئة أغرق أهلها فى تقليد الأجانب إغراقاً ، وأغرموا بالمدنية الغربية ، وتنازلوا ، طوعاً عن مشخصاتهم الثلاثة : اللغة والدين والعادات والتى لا تشخص الأمة إلا بها وقال إن عندنا : سيد على المرصفى وحسين والى وأحمد تيمور والمهدى زيكو وحسن السكندرى ومصطفى المنانى وعلام سلامة ومحمد عبد المطلب ومحمد شريف ومحمد النمراوى والغمراوى وعبد العزيز جاويش والبشرى وحسن نجاتى وأضاف : أفليس عجيباً أن يكون فينا مثل أولئك ثم نؤثر عليهم مستشرقاً يدرس أصول اللغة العربية فى جامعة عربية لغير ضرورة ؟

٦

ولقد كانت للغة العربية وقفة تاريخية فى المحاكم المختلطة نقد قدم عام ١٩٣٤ المستشار عبد السلام ذهنى لأول مرة فى تاريخ هذه المحاكم منذ إنشائها أحكاماً باللغة العربية وامتنع رئيس الدائرة السويسرى (هوربيه) عن النطق بها ، وقد أثار هذا الحادث ضجة كبرى فى دوائر الاستعمار الفرنسى والبريطانى ، فقد ظلت اللغة العربية غير معترف بها منذ إنشاء المحاكم المختلطة عام ١٨٧٦ ! مع أن قانون هذه المحاكم ينص على جواز صدور الأحكام فيها باللغة العربية كان عملا مخجلا بوصفها لغة البلاد الرسمية. قال عبد السلام ذهنى : لم يدفعنى إلى عملى غير ضميرى وواجبى ، ويكفى أن يكون من بين الأسباب التى تدفعنى إلى تدوين هذه الأحكام باللغة العربية أننى أحيى هذه اللغة التى عدت فى المحاكم المختلطة وكأنها ميتة لا وجود لها وأنا أريد أن تكون لغتنا القومية موجودة وهى أحق من غيرها بالشيوع والاستعمال » . وقد تبعت هذه المعركة فى مصر معركة أخرى حول الكتابة باللغة العربية فى الشركات والبنوك واللافتات ، فقد حملت الصحف على أثر هذه المعركة على اللغات الأجنبية التى تكتب بها مصالح الحكومة والشركات وأشارت كذلك إلى أن المصارف والشركات الأجنبية تقدم لعملائها المصريين كشوف الحسابات والعقود باللغة الأجنبية ، كذلك أشارت الصحف إلى أن وزارة المالية (المصرية) تقدم بياناتها الإحصائية بلغة أجنبية . ودعت هذه الحملة إلى المطالبة بالاحتفاظ بأعظم مظهر من مظاهر القومية ، وهو اللغة العربية لغة البلاد الرسمية وقد تحقق فى عام ١٩٤١ بنص على أن تمسك دور الأعمال فى مصر حساباتها باللغة العربية وأن تكون جميع مكاتباتها الخاصة والتزاماتها بهذه اللغة .

الفصل الثالث

الشبهات المثارة حول أصالة اللغة العربية

١

بدأت معركة العامية على أيدى الغربيين الذين جندوا أنفسهم لحمل لواء الدعوة إليها وتكوين جيل من أبنائها لمتابعتهم على الطريق وقد بدأت الدعوة من نقطة واحدة أشار إليها تقرير اللورد دوفرين ،

وأكدها كرومر ، وتابعها دنلوب وهى نقطة القرآن . وكان رئيس وزراء بريطانيا (غلادسون) قد حمل المصحف فى مجلس العموم البريطانى وأشار بأن الإنجليز لا يستطيعون البقاء فى الأرض طالما يوجد هذا الكتاب ، ومن هذه النقطة قال كرومر إن الارتقاء فى مصر والعالم الإسلامى يبدأ من اختفاء القرآن والكعبة وكانت الخطة لتحقيق ذلك تتركز فى القضاء على اللغة الفصحى : لغة القرآن وإحلال العاميات المختلفة فى كل بلد عربى بديلا لها وبذلك تذهب الفصحى إلى المتحف كما ذهبت اللغة اللاتينية وقد كانت محاولات المستشرقين منصبة على محاولة إيجاد تراث للعامية يؤهلها للادعاء بأنها لغة وليست لهجة ومن هنا كان حرص الكثيرين على جمع الأمثال والأزجال والكلمات المختلفة ومحاولة تشكيل أبجدية لها وأجرومية أيضاً وظل ويلكوكس يعمل منذ اليوم الأول حتى اليوم الأخير فى سبيل الغاية ، وكان ختام أعماله رسالة نشرها عام ١٩٢٦ حاول فيها أن يفترض أن سوريا ومصر وشمال أفريقيا وإيطاليا كانت تتكلم قبل الإسلام (البونية) لا العربية كما زعم أن اللغة البونية التى هى أساس لغة الحديث عندنا لا صلة لها بالعربية الفصحى فقد دخلت مصر قبل أن تدخلها الفصحى بألف عام وكان هدف ويلكوكس من ذلك أن تصبح العامية لغة خاصة . ثم جاء بعد ذلك جيل تابع المستشرقين فى مقدمتهم : لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى والخورى مارون غصن ومحمود تيمور ثم توالت أفواج الدعاة ممثلة فى رجال احتضنتهم مجامع اللغة العربية ، وكانوا حرباً على اللغة العربية ثم أصبحوا قادة هذه المجامع ورؤساءها ثم جاء دعاة يعلنون أنهم يطالبون بكسر جوهر اللغة ويدعون إلى لغة وسطى حتى لا يكتب بلغة القرآن أى صاحب قلم ، وتنحصر الفصحى فى شعائر الدين والصلاة ويتصل بهذا ما دعا إليه البعض من ترجمة القرآن إلى العامية .

٢

إن جميع المحاولات التى جرت فى سبيل إعلاء العامية قد باءت بالفشل : عجزت العامية أن تستوعب العقل العربى والنفس الإسلامية ، وأكدت أنها لا تستطيع أن تصل إلى أعماق القلوب أو ترضى الأذواق العالية أو تعالج الموضوعات الدقيقة ، كذلك من الناحية الأخرى عجزت المحاولات التى وجهت إلى الفصحى باتهامها بالجمود أو الصعوبة ، أو عدم القدرة على استيعاب المصطلحات العلمية وقد عمدت حركة العامية إلى خلق جو عام وذلك بنشر عديد من كتب الأزجال والمواويل والقصص العامية ، والأحدوثات ، والأغانى الشعبية ، ولكن ذلك كله كان كالهشيم لم يلبث أن انطوى ثم جرت المحاولة إلى ترجمة الإنجيل إلى العامية على النحو الذى حاوله ويلكوكس ، غير أن المحاولة لم تجد تقبلا من المسيحيين ثم جرت المحاولة إلى تضمين القصص والكتابات العربية كلمات تورائية كما حاول ذلك المازنى وجبران ونعيمة وقد تلاشى ذلك كله ولم يجد أى صدى فى النفوس بل لقد وجهت الدعوة إلى بعض الكتاب للكتابة بالعامية ، ففضح هؤلاء الكتاب قصد الدعاة ، وقد أشار مصطفى صادق الرافعى إلى أن إحدى الصحف الأمريكية اقترحت عليه أن يترك الجملة القرآنية وإن ذلك من شأنه أن يكسبه شهرة كبرى ولقد ذهب دعاة العامية إلى آخر الشوط فى العجز، أنهم لم يستطيعوا أن يدافعوا عن حركتهم إلا باللغة الفصحى وعجزوا عن أن يتقدموا إلى الناس بكتابات عامية ومن حاول ذلك وجد سخرية وانتقاصا كشف من عورته . « إن دعاة اللهجة العامية

فى الكلمة المقروءة الذين أثاروها حرباً مقدسة ضد الفصحى أو ضد اللسان العربى المبين الذى هو لغة القرآن الكريم قد خسروا حربهم مع الجولة الأولى، بل إنهم لم يستطيعوا أن يستخدموا فى معركتهم ذلك السلاح المفلول فلجأوا إلى الفصحى فى ذيادهم عن العامية المتهالكة » . بل إن المقارنات التى عقدت لمقارنة اللغة العربية باللغة اللاتينية وجدت من الحقائق التاريخية ما يدفعها ويردها فى قوة ، كذلك فإن إثارة شبهة التناقض بين لغة الكلام ولغة الكتابة جاءت زائفة بدليل بسيط هو أن جميع لغات العالم فيها لغة للكلام ولغة للكتابة ، ولما دعا لطفى السيد إلى إحياء الفصحى باستعمال العامية وتابعه فى ذلك أمين الخولى سخر منهما المثقفون سخرية مرة وكشفوا زيفهما وعوارها . ولقد تطاول الزمن بالدعوات إلى العامية منذ دعوة ويلكوكس ، جيلا بعد جيل ، دون توقف ، فى أساليب ومحاولات ودعوات لم تذهب يوماً مذهب العلم أو الأصالة أو الإصلاح ، وإنما حملت معها الأهواء والشبهات والأغراض الضالة المضلة .

٣

كشف الباحثون عن مخطط حرب اللغة العربية عن محاذير متعددة : (أولا) إلغاء اللغة الفصحى وحصرها بالجوامع كما تحصر السريانية فى الكنائس والاستعاضة عنها باللغة العامية الدارجة . وهو أمر لم يمكن تحقيقه . والذين يعتنقون هذه الفكرة يوهمون الناشئين وغيرهم أنه ليس فى الغرب لغة عامية دارجة بل يكتب الغربيون ماينطقون به ، وهذا خطأ متعمد ، ذلك لأن لكل من اللغات الغربية أكثر من لهجة عامية فضلا عن الفصحى ، والمعروف أن عامة الشعب تتفاهم باللهجة الدارجة والعلماء والشعراء والكتاب وسائر المؤلفين هم الذين يكتبون بالفصحى . وقد أورد الأستاذ ساطع الحصرى فى هذا الشأن صورة دقيقة لذلك فى كتابه فى اللغة والأدب . (ثانياً) إلغاء الحرف العربى والاستعاضة عنه بالحرف اللاتينى تقليداً لما فعله الأتراك . وهى دعوى جريئة تقدم بها بعض المستشرقين ثم تورط فيها قاض كبير هو عبد العزيز فهمى . وقد واجه القاضى الكبير معارضة ضخمة وفصلت آراؤه ورد عليها وكشف عن زيف هذه الدعوى . وليس أدل على فساد دعوى كتابة اللغة العربية بالحرف اللاتينى من أن بعض الباحثين الغربيين عارض هذا الاتجاه ، وفى مقدمتهم سير إدورد بلسون مدير مدرسة اللغات الشرقية فى لندن الذى أدلى بتصريح قال فيه : حذار من هذا (أى من استعمال الحروف اللاتينية فى كتابة اللغة العربية) لأن الحروف العربية هى حروف لغة القرآن وإذا مسستم الحروف العربية مسستم القرآن بل هدمتهم صرح وحدة الإسلام . إن الإسلام أساسه اللغة العربية فإذ ضاعت ضاع الإسلام . كما أشار إلى هذا المعنى (كارلو نللينو) حين قال : قامت الحكومة الكمالية منذ سنوات بانقلاب خطير إذ اختارت الحروف اللاتينية بدلا من الحروف العربية فى الكتابة التركية ، وهذا ما لا أرى له مبرراً فى نظرى على الإطلاق فى اللغة العربية ، وما يقال عن كتابة العربية بالحروف اللاتينية فهذا ما لا أراه ولا أقول به ، فالحروف العربية ضرورة لازمة لا يمكن العدول عنها . والحقيقة أن الخط العربى حفظ للآن وحدة اللغة العربية ، وإن كان النطق يختلف من قطر إلى قطر . أما الحروف اللاتينية فهى مبنية على أساس أن صوت الحرف واحد غير متبدل أما فى العربية فهناك أصوات لكل حرف ولاسيما فيما يختص بالحركات . وإذا تغير الخط العربى بالخط اللاتينى أصبحت

النتيجة خطيرة للغاية ، فكيف يكون مصير الكنوز العظيمة التى خلفتها الآداب الإسلامية فى الدين والفقه والفلسفة والعلوم والآداب والفنون وكلها مدونة بالخط العربى (ثالثاً) دعوى صعوبة اللغة . وهى دعوى باطلة أريد بها التشكيك فى قدرة اللغة العربية على الأداء . وقد أجاب الكثيرون بأن اللغات الأوربية بالنسبة للغة العربية أشد صعوبة : واللغة الألمانية أصعب من اللغة العربية وإعرابها أشد من إعراب اللغة العربية ، ومع ذلك فإن هذه اللغة تكلمها دولتان هما ألمانيا والنمسا ونحو الثلثين من سويسرا ، ولم يفكر أحد منهم فى تسهيلها بترك الإعراب ، ولا يتبرم أحد بهذه اللغة بل يحبونها ويفخرون بها ، والعاميات عندهم محرم أن تدخل المدرسة من الابتدائية إلى الجامعة ومحرم أن تدخل المحكمة أو البريد أو الصحافة أو الإذاعة . وصعوبة اللغة إنما ترجع إلى عدم التكلم بها وعدم سماعها منذ القرن الثالث الهجرى إلى اليوم فضلا عن الأساتذة والمدرسين فى الجامعات الذين يتكلمون العامية . وإذا راجعنا أمر اللغات الأوربية وجدنا فيها إعراباً وتصريفاً وثلاث أدوات للتعريف ومثلها للتنكير وجموع تكسير وغالب هذه الأمور خارجة عن القياس ولا تدرك إلا بالحفظ (رابعاً) الاهتمام بدراسة اللهجات وهذه محاولة خطيرة شجع عليها الغزو الفكرى ووضعها موضع المسائل العلمية ، يقول الدكتور عمر فروخ : « لقد استغلت الدول المستعمرة فى العصر الحديث نفراً من العرب فى الأقطار العربية وبوسائل مختلفة ليدعو إلى تدوين اللهجات العربية بالحرف العربى آناً وبالحرف اللاتينى آونة ، وقد استجاب هذا النفر إلى تلك الاستمالة الاستعمارية بدافع من مصلحته طمعاً فى مال أو بدافع آخر لست الآن فى سبيل تحليل بواعثه فشنوها حرباً لا هوادة فيها على اللغة العربية تحت ستار تسهيل اللغة مرة والحفاظ على الآداب الشعبية مرة أخرى وتحت ستار التمشى مع التقدم فى الحياة لأن اللغة كائن حى يجب أن يتطور ويتقدم » . ومن العجيب أن هذه المحاولات لا تجرى فى الطريق الصحيح ولا تعمل على خدمة اللغة العربية بهدف تقريب هذه اللهجات إلى الفصحى وإنما هى تغالى فى تقدير ما يوجد فى هذه اللهجات من أزجال وكلمات شعبية بما يسىء إلى اللغة الفصحى . ولا ريب أن الاهتمام بدراسة اللهجات الدارجة وخصصاتها يسىء إلى اللغة الفصحى ويؤثر عليها تأثيراً عميقاً ويلفت النظر إلى أهمية هذه اللهجات وبقائها واستمرارها . ولا ريب أن هذه اللهجات قد أقامت نوعاً من الحواجز ، وأن الاهتمام بها والتركيز عليها يعمق هذه الحواجز بينما يهدف دعاة الفصحى إلى إلغاء هذه الفوارق وخلق اللغة الجامعة للأمة العربية على مستوى البيان القرآنى . ولا شك يستهدف النفوذ الأجنبى من وراء حركة التغريب هذه غايات كبرى لايقاف التكامل والامتزاج بين أجزاء الأمة فكرياً ولغوياً . ويجرى هذا مع الهدف الذى تسعى إليه الصهيونية العالمية كما صرح به ليفى أشكول « إننا لن نسمح بوجود لغة واحدة وشعب واحد ودين واحد فى الشرق الأوسط » (٣) . ولا ريب فى صدق القائل : إن استخدام العامية عمل منهجى ظالم لإضعاف اللغة الفصحى وتقييد لأدبنا فى إطار ضيق . وهناك حقيقة أساسية هى أن الأمة العربية كلما اقتربت من بيان القرآن توحدت وانصهرت لهجاتها فى اللغة الفصحى الجامعة وفى هذا يقول أحد الباحثين : « إن القرآن كان له أثره فى حفظ اللغة العربية من الانقراض وفى الحد من تطور اللهجات الإقليمية العامية وبذلك حفظ الإسلام عاملا هاماً من عوامل التقارب بين العرب بحيث لم تتمكن هذه اللهجات من أن تتطور إلى لغات مستقلة قائمة بنفسها . وذلك أن وحدة الأمة الروحية القائمة على القرآن بقيت سليمة بعد أن تجزأت الأمة سياسياً . ولقد استمر العرب

المسلمون في عهد انقسامهم السياسي كما كانوا في عهد وحدتهم يتلون القرآن كل يوم خمس مرات في صلواتهم، وظل القرآن وبقيت الفصحى » (٤) . (خامساً) : شبهة الترادف . من بين الشبهات التي وجهت إلى اللغة العربية ، وهوجمت من أجلها هجوماً شديداً : شبهة الترادف والمترادفات ، وقد أنكر أئمة اللغة القدامى والمحدثون شبهة الترادف في اللغة العربية وفي مقدمتهم أبو علي الفارسي والمبرد وأبو منصور الثعالبي في فقه اللغة ، وابن فارس في الصاحبي وأبو الهلال العسكري في الفروق اللغوية ، وقد حملوا عليه حملة قاسية وكتبوا مؤلفات وبحوثاً في بيان اختلاف الدلالات باختلاف الالفاظ المقول بترادفها . « والقرآن الكريم يحسم قضية الترادف حيث يشهد التتبع الدقيق لألفاظه في سياقها بأنه يستعمل اللفظ بدلالة محدودة منضبطة ولا يمكن معها أن يقوم لفظ آخر في المعنى الذي تحشده له المعاجم » . ومن ذلك أن القرآن استعمل مادة حلف وأقسم وهو بمعنى واحد في كتب التفسير ومعاجم اللغة ولكن استقراء مواضع استعمالها في القرآن كله يمنع هذا الترادف حيث تأتي مادة حلف دائماً في مقام الحلف باليمين » . والعلماء الاوربيون الذين تعمقوا اللغة العربية وفهموا أسرار بيانها وصلوا إلى هذه الحقيقة نفسها ومنهم (ج.ر. ويدمار السويسري) الذي يقول « إن الذي يعيب على اللغة العربية كثرة مترادفاتها لا بد أن يكون جاهلا لها ، فمعظم هذه المترادفات في نظري ليست مترادفات لمعنى واحد ، بل هي في الحقيقة وفي الأصل الفاظ لمعان مختلفة ولم يجمعها في باب المترادفات إلا الإهمال والنسيان ، والشاهد على ذلك أننا إذا حللنا ودرسنا كل لفظ من هذه الألفاظ المترادفة وجدنا اختلافاً أصيلا في المعنى بين هذه الألفاظ » . (سادساً) بين العربية واللاتينية لمعرفة أبعاد الفوارق بين اللهجات واللغات في الغرب يجب معرفة الفرق بين اللغة العربية واللغة اللاتينية . ذلك أن اللغات الأوربية الحالية هي مجموعة لهجات نمت ثم استقلت عن اللغة الأم ، ثم لم تلبث هذه اللهجات التي أصبحت لغات أن ارتقت إلى مرتبة اللغات ذات الآداب الراقية . ولكن هذا التحول الذي حدث في أوربا يختلف تماماً عما يمكن أن يحدث في الأمة العربية ، من حيث انفصال اللهجات العامية عن اللغة العربية وقيامها بذاتها . ذلك أن هناك عوامل كثيرة تحول دون حدوث هذا التطور الذي يظن الغربيون أنه سهل وميسور ، وأنه يمكن أن يقع بأن تتحول اللهجات العراقية والسورية والمصرية والمغربية إلى لغات . هناك عدة عوامل تحول دون ذلك مهما بدا أنه سهل ميسور ، هذه العوامل ترجع إلى الفرق بين طبيعة اللغة العربية وطبيعة اللغة اللاتينية من ناحية ، ومن ناحيه أخرى ترجع إلى رابطة القرآن التي حسمت الموقف فحالت دون انحدار المتكلمين باللغة العربية إلى الكتابة باللهجات العامية التي يتكلمون بها . وقد أجمل الأستاذ ساطع الحصري هذه الفوارق في خمس نقاط هامة : (أولا) يتميز تاريخ اللغة العربية عن تاريخ اللغة الفرنسية من جهة العوامل والأحداث ، فإن اللغة العربية بعد أن استقرت في العالم العربي الحالي لم تتعرض إلى هجمات وغزوات لغات جديدة كما تعرضت لها اللغة الرومانية من جراء استيلاء القبائل الجرمانية واستيطانها مختلف أنحاء البلاد . (ثانياً) إن البلاد العربية لم تبتل بتفتيت سياسي وإداري واقتصادي مثل ما ابتليت به البلاد الرومانية في عصور الإقطاع الطويلة . (ثالثا) إن الأمية المطلقة لم تتفش في بلاد العربية في وقت من الأوقات بقدر ما فشت في العالم الغربي خلال العصور الآنفة الذكر . (رابعاً) إن البلاد العربية لم ينعزل بعضها عن بعض اعتزالا يشبه الانعزال الذي حصل في البلاد الرومانية ، بل ظل الاتصال بين مختلف أقطارها قائماً بفضل القوافل التجارية التي لم تنقطع عن الازدهار من ناحية

وقوافل الحج التى ظلت تنقل جماعات كبيرة من المسلمين كل سنة من مختلف الأنحــاء إلى الحجاز (خامساً) إن الديانة الإسلامية التزمت العربية الفصحى التزاماً وظلت تساندها وتؤازرها دون انقطاع ولم تتخل عنها لهجة من اللهجات فى وقت من الأوقات . ذلك لأنها لم تعهد بمهمة تلاوة القرآن إلى أئمة المساجد وخطباء الجوامع وحدهم كما فعلت الديانة المسيحية فى العالم الرومانى ، بل فرضت ذلك على كل مسلم ومسلمة فصار لزاماً على كل فرد أن يتلو طائفة من الآيات القرآنية كل يوم خلال الصلوات الخمس . (كذلك) فإن هذه الأحكام الدينية استوجبت إنشاء مدارس وكتاتيب كثيرة لتعليم القرآن — قراءة وحفظاً — إلى جميع الأطفال وهذه المدارس والـكتاتيب عمت جميع أنحاء البلاد ولم تنقطع عن العمل فى أسوأ عصور الانحطاط . وكل ذلك حال دون انقطاع صلة العرب بالعربية المظمى التى ظل يذكرهم بها ويوصلهم إليها على الدوام عن طريق السماع المستمر والتلاوة المتتالية . (سابعاً) لغة الـكلام ولغة الـكتابة ونستطيع أن نقول إن فـكرة التعليم العام التى ظهرت فى العالم العربى مع ظهور البروتستانتية فى القرن السادس عشر للميلاد كانت قد تولدت فى العالم العربى منذ ظهور الإسلام وصارت تنفذ فيه بصورة فعلية وبمقياس أوسع منذ القرن الأول للهجرة ولذلك عم تعليم القرآن فى جميع الجهات بسرعة كبيرة ، ومن المعلوم أن لغة القرآن هى اللغة العربية الفصحى . أما اللهجات الاوربية فإنها ظلت تنفصل عن اللاتينية حثيثاً حتى قامت بنفسها كلغات فى بلادها (فرنسا وإيطاليا وإسبانيا) لأنه بالإضافة إلى هذه العوامل لم يكن هناك ثمة رابط جامع . وإن هذه اللهجات التى أصبحت لغات من بعد كانت قد وصلت إلى أقصى حـدود التمدد خلال العصور الوسطى من جراء تأسيس النظم الإقطاعية فى مختلف أنحاء البلاد وتفشى الأمية بين الخواص فضلا عن العوام . يقول الأب صالحانى : إن اللغة اللاتينية ماتت كافة للشعب بموت الدولة وبقيت لغة الكنيسة والعلماء ، أما الشعب فـكانت اللغات على لسانه تتـكيف بكيفيات مختلفة حسب الأمكنة والأزمنة والعناصر ولم تـكن « اللاتينية » لغته الأصلية وإنما كانت لغات أخرى كالصقلبية والجرمانية الهندية امتزجت بلغة اليونان فلم تثبت تلك اللهجات إلا بتمادى الزمن وتنوع الـكتبة وفتح المـدارس وتأليف الـكتب (٥) هذا فضلا عن أن اللغة اللاتينية لم تستطع التغلب على اليونانية لأن اللغة اليونانية ارتبطت بحضارة اليونان فلما انشطرت الأمبراطورية إلى شطرين : الأمبراطورية الشرقية والأمبراطورية الغربية كانت اليونانية فى الشرق واللاتينية فى الغرب . ويمـكن أن تتصور تجربة (اللغة الفرنسيه) ونموها من لهجة إلى لغة صورة أشد وضوحاً لهذا الموقف الذى يستغله دعاة التغريب وأعداء العربية ، وهم يعلمون الفوارق البعيدة بين العربية واللاتينية ولـكنهم يحاولون خداع المسلمين والعرب بتزييف المواقف والتفسيرات . لقد تـكونت(٦) اللغة الفرنسية كما تـكونت اللغات الأدبية الحالية من اللهجات الأولى ، وفى فرنسا كانت هناك لهجتان : لهجة الأويل فى الشمال ولهجة الأول فى الجنوب . وكان تأثير اللاتينية واضحاً فى الجنوب كما كان تأثير الجرمانية واضحاً فى الشمال ، واللهجة التى انحدرت منها اللغة الفرنسية كانت فى بادىء الأمر لهجة خاصـة بالمنطقة التى تحيط بمدينة باريس الحالية ، وقد خرجت العامية الفرنسية من طور العامية وتحولت إلى لغة كتابة وأدب ، وازدهر هذا الأدب فى بدء عصر النهضة والانبعاث ولا سيما فى القرنين ١٦ ، ١٧ . ومع انبعاث هذا الأدب الراقى لم تندثر جميع اللهجات الرومانية وغير الرومانية التى كانت دارجة فى مختلف أنحاء البلاد الفرنسية . وقد كان خليقاً بلهجة تحولت إلى لغة أن يقضى ذلك على الفروق بين لغة الـكلام

ولغة الكتابة ، ومع هذا لم يحدث بل حدث العكس ، « ذلك أنه فى العصر الكلاسيكى الزاهر وفى القرن ١٨ كان معظم الفرنسيين يرطنون لهجات كثيرة تختلف عن اللغة الأدبية بخصائص عديدة » . ولدينا هناك لغة خالدة مديدة العمر ، ولهجة ، يتكلم بها الناس هى فى حد ذاتها قريبة جداً ، وبتوالى اقترابها من الفصحى ، تثور الأهواء وتتعالى أصوات المضللين ، ليصوروا هذا الموقف الطبيعى بصورة الأزمة والقضية والمشكلة التى تهز الدنيا . وهدف ذلك كله هو إثارة النبار فى وجه اللغة العربية التى يقرأ أصحابها ما كتب منذ خمسة عشر قرناً بينما يعجز غيرهم عن قراءة ما كتب منذ خمسة قرون ! وفى تأكيد زيف هذه الفرية : لا بد أن نتحدث عن الراهب جريجوار الذى قدم تقريراً عام ١٧٩٠ وقدم فيه حقائق خطيرة عن الفوارق العميقة بين اللغة الفرنسية (التى هى كانت قد تمت من لهجة قرية) هذه الحقائق هى أن سكان فرنسا وهم وقتئذ نحو ٢٥ مليوناً ، يوجد نحو ستة ملايين منهم لا يعرفون شيئاً عن اللغة القومية ، وستة ملايين آخرين إذا عرفوا منها شيئاً فإنهم لا يستطيعون أن يواصلوا التحدث بها ، وإن من يحسنون التكلم بالفرنسية بفصاحة لا يتجاوزون الثلاثة ملايين ، أما الذين يستطيعون كتابتها على وجه الدقة فهم أقل من ذلك بكثير — يقول ساطع الحصرى : فإذا قيل لنا الآن « لا فرق بين لغة الكلام ولغة الكتابة فى فرنسا وجب أن نعلم علم اليقين بأن ذلك إنما تم بفضل الأحداث التى توالت من مدة تزيد على ثمانية قرون والجهود التى تبذل منذ الثورة الفرنسية للقضاء على اللهجات العامية . « ومع هذا كله يجب أن نلاحظ بأن القول بأنه لا يوجد فى فرنسا فرق بين لغة الكتابة ولغة الكلام لا يخلو من المغالاة . « فإن ذلك إن كان صحيحاً بالنسبة إلى معظم المدن والقصبات الكبيرة فإنه بعيد عن الصحة بالنسبة إلى كثير من القرى فى بعض الإيالات « فإنه من الثابت بأن هناك ملايين من الفرنسيين لا يزالون فى طور (ثنائية اللغة) فاللهجات العامية فى فرنسا لم تندثر تماماً وإن كانت قد تضاءلت كثيراً » . وعلى وجه المقارنة فإن التقارب بين اللغة الفصحى ولغة الكلام فى الأمة العربية قد تم بصورة فعالة فى العقود الأخيرة وتغلب على اللهجات العامية ، وما يزال يزداد قوة يوماً بعد يوم . ومن الحقائق ذات الدلالة فى المقارنة بين اللغات المبنية على اللهجات أنها دائمة التحول وأن أهلها لا يستطيعون أن يقرأوها بعد عدة قرون إلا عن طريق القواميس . « وأن اللغة الفرنسية كانت تكتب فى العصور الوسطى بغير ما صارت تكتب به فى القرن السادس عشر وهى الآن تكتب بغير هذا وذاك مع المحافظة على الأدوار الثلاثة على كيانها الأصلى وحروفها اللاتينية ، فإن هناك تغيراً ظاهراً بين رسم الكلمات وقواعد اللغة فى القرن الحادى عشر والرسم وقواعد اللغة فى القرن السادس عشر ثم الرسم والقواعد مع أن اللغة واحدة (٧) ومن أهم ما يتصل بالمقارنة بين اللغتين العربية واللاتينية أو فى الدعوة إلى توحيد طريقة الكتابة بين اللغتين العربية واللاتينية أو فى الدعوة إلى توحيد طريقة الكتابة بين اللغتين ، ذلك العسر الواضح فى ذلك بين لغة قوم « تقوم على الاشتقاق ويتوقف فيها المعنى على حركات التصريف وحركات الإعراب وبين لغة تقوم على النحت ولصق المقاطع بعضها إلى بعض بغير دلالة لاختلاف الأشكال والحركات » . « وقد تفردت اللغة اللغة العربية — حتى بين اللغات السامية باطراد الأوزان وقواعد التصريف وقواعد الإعراب فلا مشابهة بينها وبين اللغات الأخرى فى هذه الخاصية ولا داعى إلى محاكاة اللغة العربية لتلك اللغات مع كثرة العيوب الهجائية فى تلك اللغات . (ثانيا) الحروف اللاتينية ولقد حملت رياح التغريب الدعوة إلى كتابة اللغة العربية

بالحروف اللاتينية وكشفت الدراسات عن أخطاء ومحاذير شديدة الخطر منها : (أولا) إن كتابة اللغة العربية بالحروف اللاتينية ليست تنقيحاً لها ولا تخفيفاً لما فيها من الثقل ، وإنما هي تضييع لها بتضييع إثنى عشر حرفاً من حروفها الهجائية لحرف (الثاء) لا يعرفه الفرنسيون فى أبجديتهم ، والإنجليز يركبونه من حرفين فإذا كتبت بالحروف اللاتينية اختلط بحروف السين فضاع بعد قليل من الزمن وبقى هذا الأخير ، وحرف (الجيم) غير معروف بنقطه العربى فى الأبجدية اللاتينية ، وحرف (الحاء) ليس له مقابل فى الإنجليزية اللاتينية وهو فيها يختلط بحرف الهاء فيضيع ، وحرف (الذال) غير معروف فى الأبجدية اللاتينية ولذلك لا تعرفه اللغة الفرنسية وتؤديه اللغة الإنجليزية بحرفين ، فإذا كتبت بالحروف اللاتينية اختلط بحرف الزاى فضاع ، وحرف (الصاد) لا مقابل له فى الانجليزية اللاتينية ، وهو فيها يختلط بحرف السين فيضيع ، وحرف (الضاد) لا وجود له فى الأبجدية اللاتينية ولا يمكن أن يؤدى بها وهو حينئذ يختلط بحرف (الدال) فيضيع ، وقد مثل ذلك فى حرف (الطاء — والظاء — والعين — والغين — والقاف) فإنها لا وجود لها فى الأبجدية اللاتينية ، وهى حينئذ تختلط بحرف التاء والزاى والألف والجيم (الجيم الإفرنجية لا الجيم العربية) والكاف فتضيع وتبقى هذه الأخيرة فهذه اثنا عشر حرفاً فى الأبجدية العربية إذا أديت بالحروف اللاتينية اختلطت بغيرها رسماً ونطقاً فضاعت بعد قليل من الزمن . وقل أن توجد كلة ليس فيها حرف من هذه الحروف فتضييعها هو تضييع لجزء عظيم من اللغة ، إذا لم نقل إنه تضييع للغة برمتها ، وإلا ذاك لا ينفعها بشىء أن يكون لها تلك الميزات التى رأى ماسينيون أنها تمتاز بها على اللغات الآرية وعلى كثير من اللغات الأخرى — يقول الأستاذ عبد القادر حمزه(٨) — صاحب هذا العرض — فأولى إذن للذين يقولون بالحروف اللاتينية أن يكشفوا القناع عن وجوههم وأن يقولوا أنهم يريدون فى الحقيقة هدم اللغة العربية على أن اقتراحهم هذا لا يبيح النتيجة التى يصلون بها ويقيمونه عليها ، إذ هم يقولون إن قصدهم منه تسهيل اللغة على المتعلم وهذه السهولة لا تتحقق لأن المتعلم لا يقرأ فقط بل يكتب أيضاً ، وهو إذا قرأ صحيحاً بعودة الحروف المرسومة أمامه فلن يستطيع أن يكتب صحيحاً إلا إذا تعلم الأجرومية العربية فعرف حركات الحروف والعوامل النحوية والصرفية التى تؤثر فيها ، وهذه الحركات والعوامل هى معظم ما يشكو منه الشاكون .

الفصل الرابع

أعداء الفصحى

لطفى السيد : عام ١٩١٣ : كتب عدة مقالات فى الجريدة يدعو فيها إلى استعمال الألفاظ العامية وإدخالها حرم اللغة الفصحى .

قاسم أمين فى عام ١٩١٢ : أعلن تصريحه عن الإعراب وتسكين أواخر الكلمات .

الخورى مارون غصن : كتاب (حياة اللغة وموتها : اللغة العامية) ١٩٢٦ .

عبد العزيز فهمى : مشروع مقدم إلى المجمع اللغوى المصرى فى ٢٤ يناير ١٩٤٤ لاتخاذ الحروف اللاتينية لرسم الكتابة العربية .

الزهاوى : مقال فى المؤيد سنة ١٩١٠ : لغة الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحكية .

سلامة موسى : (١٩٢٦) الدعوة إلى اللغة العامية وكتابه البلاغة العصرية .

طه حسين : ١٩٣٩ — كتاب مستقبل الثقافة ـ وموقفه فى المجامع العربية ودعوته إلى تطوير النحو وقوله : (اللغة ملك لنا ولاحق لرجال الدين أن يفرضوا وصايتهم عليها) .

سعيد عقل : (ياره — شعر) ١٩٦١ .

أنيس فريحة : نحو عربية ميسرة — ١٩٥٥ .

لويس عوض : ديوان بلوتولاند — ١٩٤٧ ودعوته إلى كسر عمود الشعر وكسر اللغة .

(*) كذلك دعا أمين الخولى إلى إهمال اللغة الفصيحة واستخدام العامية كافة للكتابة وقال : إن اللغة الفصيحة لتشبه اللغة اللاتينية . ويضاف إلى هذا الثبت الأستاذ أحمد أمين الذى قال : (مذهبى أن اللغة ملك لنا ولسنا ملكا للغة) .

١ — لطفى السيد والعامية المصرية

ملخص دعوة لطفى السيد أن يحتضن الكتاب المفردات العربية الموجودة فى اللهجة العامية ، فيردوا ما لشوه منها إلى أصله العربى ، ويستعملوها استعمالا صحيحاً ، وإن أقرب الطرق إلى إصلاح العربية باستعمال الكلمات العامية ، فإذا استعملناها فى الكتابة اضطررنا إلى تخليصها من الضعف وجعلنا العامة يتابعون الكتاب فى كتاباتهم وقد واجه هذه الحملة الأستاذ مصطفى صادق الرافعى فقال : حيثما قلبت أمر اللغة من حيث اتصالها بتاريخ الأمة واتصال الأمة بها وجدتها الصفة الثابتة التى لا تزول إلا بزوال الجنسية وانسلاخ الأمة من تاريخها واشتمالها جلد أمة أخرى . فلو بقى للمصريين شىء مميز من نسب الفراعنة لبقيت لهم جملة مستقلة عن اللغة الهيروغليفية وإن فى العربية سراً خالداً هو هذا الكتاب المبين (القرآن) الذى يجب أن يؤدى على وجهه العربى الصحيح ، ويحكم منطقاً وإعراباً ، بحيث يكون الإخلال بمخرج الحرف الواحد منه كالزيغ بالكلمة عن وجهها وبالجملة عن مؤداها ، وبحيث يستوى فيه اللحن الخفى واللحن الظاهر ثم هذا المعنى الإسلامى (الدين) المبنى على الغلبة والمعقود على أنقاض الأمم والقيم على الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأين استقرت فالأمر أكبر من أن يؤثر فيه سورة حمق أو تأخذ منه كلمة جهل إنما القرآن جلسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية فلا يزال أهله مستعربين به متميزين بهذه الجلسية حقيقة أو حكماً ، ولولا هذه العربية التى حفظها القرآن على الناس وردهم إليها وأوجبها عليهم لما اطرد التاريخ الإسلامى ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله ، ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة . الخ الخ .

٢ — عبد العزيز فهمى والحروف اللاتينية

لم يكن عبد العزيز فهمى هو أول من حمل لواء هذه الدعوة ولكنه أول عربى تبناها فى إطار مؤسسة اللغة وعلى رؤوس الأشهاد فى مجمع اللغة العربية . وكان المستشرقان الفرنسيان : ماسينيون وبليار (رئيس البعثة العلمانية فى الشرق) قد نصحا أصدقاءهما العرب بكتابة لغتهم بالحروف اللاتينية عام ١٩٢٩ . كما نشرت

المقطم فى ١٠ تموز ١٩٢٩ مقالا لمستشرق هولندى اقترح على الحكومة المصرية كتابة العربية بالحروف اللاتينية وقد وصلت هذه المعركة إلى ذروتها عندما تقدم عبد العزيز فهمى إلى المجمع اللغوى فى القاهرة (٢٤ يناير ١٩٤٤) مشروعاً يرمى إلى اتخاذ اللاتينية لرسم الكتابة العربية وقد ردد فى تقريره عبارات معروفة سبقه إليها لطفى السيد وقاسم أمين وسلامة موسى، بل وسبقه إليها ولمور وويلكوكس وغيرهم من أن اللغة كائن حى ينمو ويهرم ويموت مخلفاً من بعده ذرية لغوية وهى القاعدة التى قدمتها اللغة اللاتينية وأصرت اللغة العربية على أنها قاعدة باطلة: وقال عبد العزيز فهمى إن أهل اللغة العربية مستكرهون على أن تكون العربية الفصحى هى لغة الكتابة عند الجميع وأن يجعلوا فى قلوبهم أكنة وفى آذانهم وقراً، وقال: إنه فكر فى هذا الموضوع منذ زمن طويل فلم يهده تفكيره إلا إلى طريقة واحدة هى اتخاذ الحروف اللاتينية وما فيها من حروف الحركات بدل حروفنا العربية كما فعلت تركيا وقد أثارت دعوته عدداً كبيراً من الكتاب بالرد عليه ومعارضة وجهة نظره فى مقدمتهم عبد الوهاب عزام وإسعاف النشاشيبى وعباس العقاد ومحمود محمد شاكر ومحب الدين الخطيب وغيرهم(٩) ومن هذه الردود: رد الأستاذ كرد على الذى قال: إن قول زميلى إنه يوشك أن تغزونا اللغات الأجنبية فنترك لغتنا ونستعيض عنها بلغة من لغاتهم، هذا خوف لا محل له، لأن العربية تزداد كل يوم رسوخاً فى نفوس أهلها بفضل النهضة التى نهضناها وبفضل توفر أسباب التعليم والنشر. كذلك قوله إن لغتنا كانت سبب تخلفنا فى مضمار الحضارة وما أظن شيخ القضاة إلا ويعرف أن لانحطاط الشعوب الإسلامية فى بعض مظاهرها عوامل أخرى لا علاقة لها بحروف الكتابة وقواعد الرسم، وأن برهانه هذا ضعيف لا يصح الاستدلال به على ما هو بصدده. إنه يعرف أننا أنشأنا مدنية شهد لعظمتها كل من قاموا بعدنا وما حال هذا الخط ومن قبله الخط الكوفى دون الانتفاع بما آل إلينا من علوم القدماء وما وضعناه نحن وما قدمته قرائحنا من علوم وآداب. أما تبرمه باللهجات العربية فأنا أبشره بأن هذه اللهجات يقل عددها ولا يزيد وهى تقترب كل يوم من الفصحى بفضل المدرسة والجريدة والخطبة والمذياع، أى أن اللهجة الدارجة تتضاءل أمام اللغة الأدبية والفصحى تتغلب على العامية اليوم بعد اليوم. إن الصعوبة الموهومة فى لغتنا ما وقفت فى سوريا دون تعليم الرجال البالغ من ابن العشرين إلى ابن الخمسين فى المدارس الليلية التى أنشأها بما أخرجناه به فى أربعة أشهر من الأمية. إذن فالعربية ليست من الصعوبة بخطها على ما يزعم، والعرب إذا قصروا فى التصوير فقد عوضوا عنه هذا الخط الجميل والنقوش. وقد أشار إدوارد دنيسون روس مدير مدرسة اللغات الشرقية فى لندن معارضاً هذه الدعوة فقال: لاشك أن مصطفى كمال باشا من أكبر العبقريين فى العالم فإنه أراد إدخال إصلاح يحق قانوناً مفروضاً على الناس: خذ مثلا مسألة الحروف لو ألفت لجنة لبحثها لقضت عشر سنوات دون أن تصل إلى نتيجة. أما كمال باشا فإنه جلس مع آخر أظنه وزير المعارف ووضع معه الحروف التركية اللاتينية ثم قال: غداً تكون هذه حروف البلاد وفى الغداة فرض الغازى على الناس تعلمها أما بالنسبة لاستبدال الحروف العربية باللاتينية فإياكم وهذا الأمر، إنى أفهم اقتباس الحروف اللاتينية فى بلاد مثل تركيا وإيران، أما فى مصر فالحذر من هذا لأن الحروف العربية هى حروف لغة القرآن وإذا مسستم الحروف العربية مسستم القرآن بل هدمتم صرح وحدة الإسلام.

٣ — الخورى مارون غصن (سوريا)

دعا الخورى مارون غصن إلى العامية . نشر فى بيروت ١٩١١ كتابه بستان السلوى ، وفى عام ١٩٢٤ نشر كتابه درس ومطالعة وتحدث فيه عن حياة اللغة وموتها وعن اللغة العامية وعن تحسين اللغة العربية بإدخال علامات الوقف عليها . ثم توسع فى البحث فأصدر كتاباً عنوانه (حياة اللغة وموتها : اللغة العامية) عام ١٩٢٦ . ينطلق الكتاب من افتراض (أن كل لغة سائرة إلى الفناء قياساً على ما عرفه تاريخ اللغتين اليونانية واللاتينية) . وأشار إلى تعلق الشعب باللغة العامية . ودعا إلى قاعدة العامية : وهى اللهجة العامية السورية ، ودعا إلى إحلال العامية محل الفصحى . وقال : نعم ؛ إن العربية الفصحى يحتمل بل يرجح بقاؤها فى القرآن إلى منتهى الأزمان ، ولكن لا ينتج عن ذلك بقاء اللهجة فى البلاد العربية كما هى الآن .

١ — رد عليه الأب لويس شيخو اليسوعى قال : نشر الخورى غصن كتاباً (درس ومطالعة) كتب فيه فصلا عنوانه (حياة اللغة وموتها) أيد فيه الدفاع عن اللغة الدارجة منتصراً فى قوله لحقوقها المهضومة ، وأنذر بهبوط اللغة العربية الفصيحة وبتبوء اللغة الدارجة سدة الشرف بدلا منها وقال إن الكثير يأنفون : من استعمال اللغة العامية لنشر أفكارهم وترويج مقاصدهم وعرض نموذجاً مما كتب الخـورى . أمى : لا تحسبوا أن الزمان بيقـدر دايمن يمحى الجمال ولا البكا والهموم بيقدروا دايمن يروحو لو نضارتو : هيدى أمى عمرا ستين سنه وكل ما نظرت ليها وتطلعت فيها بشوقاً عمال تزيد جمال بنظرى وإذا التفت أو ضحكت أو حكيت بتأسر قلب ألطف تأسير . ثم قال : أترى أن هذه الرسالة ستصبح يوماً اللغة الفصيحة ؟ وقال : لقد قصر الكلام فى كتابه على لغة سورية ، وفى قوله هذا نظر فإن قواعده لو ثبتت لما صحت إلا على لغة لبنان (مع اختلافها من قرية إلى قرية) فهيهات أن تطلق على لغة حلب وحمص وحماه والقدس ومصر والعراق والمغرب فأى لغة من هذه اللغات يريد لها الحكم فكيف لم يفطن إلى ذلك فيثير روح الشقاق بين تلك البلاد . ولو ذكرنا أمثلة من لهجات كل قطر لتأكد ما بينها من الاختلاف الذى ينفى كل وحدة بينها . وقال : اللغة العربية الفصيحة ليست لغة ميتة وهى على مثال اللغات الحية تنمو وتتسع وتنال من أحوال البلاد وعناصر الشعوب التى تتكلم بها سواعد تتصل بها وتتكيف بكيفيتها وتصبح معها جسماً واحداً . وإن الألفاظ الدخيلة والتغييرات اللغوية لم تمس جوهر اللغة ، ولم تؤثر فى أصولها والدليل هو ما نشر من التآليف القديمة والدواوين الراقية . وقد وقفت هذه اللغة بإزاء اللهجات العامية وقفة الحكم العاقل ولم تأنف من أن تستعير منها بعض ما رأت فيه صلاحية للدلالة على المخترعات الحديثة : هذا الدخيل الذى يغنيها دون أن يفسدها . وإذا عارضنا اللهجات العامية باللغة الفصيحة وجدنا أن تلك اللهجات هى التى ترتقى إلى اللغة الفصيحة وتتقرب منها مع الزمان فتنال من فضلها أكثر مما تكتسب اللغة الفصيحة من لغات العموم .

٢ — رد الأب صالحانى على الخورى مارون غصن :

إن السبب الذى أوقع الكاتب فى الخطأ هو أنه افترض فى العربية لغتين ، الواحدة فصيحة والأخرى عامية . وليس هذا بصحيح لأن اللغة العربية هى واحدة ، أما ما يسميه لغة عامية فليس فى الحقيقة

إلا الألفاظ والعبارات التي يستعملها الكتاب والأدباء ، فالعامية نستعملها ممزوجة بالأغلاط . وللعامة أيضاً لهجات في الحركات عند التكلم ، تختلف باختلاف البلدان شرقاً وغرباً وجبلا وسهلا ومدناً وقرى . ولا قاعدة لهذه الأغلاط واللهجات تسير العامية بموجبها . وتستعمل العامة ألفاظاً أجنبية لا وجود لها في الأمهات اللغوية وذلك إما لجهلها اللغة أو لعدم معرفتها ما يقابل الألفاظ الأجنبية في العربية وهذا وإن كان لا يستحسن ، فإنه لا يمس سلامة اللغة وصحيحها لأنه يسير بالنسبة إلى غنى اللغة العربية . نحن لا نسلم النتيجة التي استنتجها ولا بوفرة الألفاظ الأجنبية التي تدخل اللغة العربية وننكر قدرتها على تحويل اللغة الفصيحة إلى عامية . ثم إن المبدأ الذي قرره بقوله : إن اللغة آيلة إلى الفناء لأنه محتم على كل حي أن يموت هو مبدأ لا يصدق في اللغات ، لأنه يفترض أن اللغات تحيا كالأجسام وهذا ليس صحيحاً . أما اللغة فتراها غالباً بعد انحطاطها لإهمال الآداب وموت الأدباء تنهض من كبوتها وتنتعش بعد ضعفها ، فاللغة لا تموت كما يموت النبات والحيوان ، بل يموت الشعب الذي ينطق بها ، فإذا بقي الشعب العربي في الحياة تحيا لغته ويتجدد شبابها ولا تنحط بل تترقى بترقي آدابه . وإذا انقرض الشعب العربي (لا سمح الله) وابتلعه غيره من الشعوب تموت أمته العربية ، وهذا ما حدث في البلاد السورية فإنه لما كثر العرب الفاتحون لها وقويت شوكتهم وصارت السلطة إليهم أبادوا اللغة اليونانية في المدن السورية واللغة السريانية في القرى . فمن المقرر أن اللغات لا تموت إلا بانقراض الشعوب ، فما دام الشعب حياً فلغته هي أبداً هابه . ولو كانت اللغة في نشوئها لأمكن القول إنها ستتحول ، لكن لا من الكمال إلى الانحطاط بل من النقص إلى الكمال أما إذا كانت بلغت أشدها أي كمالها . فقلما يطرأ عليها تغيير أو قلما يؤثر فيها ، لا بل متى عمت اللغة الفصيحة في الأمة فإنها تبيد كل اللغات الخصوصية وتميتها سواء كانت في فرنسة أم في ألمانيا أم في غيرهما من الممالك .

ولنا مثال آخر في اللغة العربية وهي من أثبت اللغات ، فإنها في العصر الجاهلي كانت تختلف معاني كثير من ألفاظها باختلاف القبائل ، ولكن بعد أن كتب القرآن (والمسلمون دائبون على تلاوته في الأقطار) وبعد أن أخذ العلماء يفسرونه وانتشرت الكتب في الحديث والتاريخ والطب والرياضيات وغيرها من العلوم ، وضبطت قواعد العربية وأنشئت المدارس وشاعت المخطوطات ثبتت العربية كما ثبت البناء المشيد بالحجارة والكلس فنفهم اليوم كتباً ألفت منذ ألف ومائتي سنة ويكتب أدباؤنا اليوم كما كتب العرب لفائدة العامة في جزيرة العرب والبلاد الشامية وبلاد ما بين النهرين وفارس ومصر وتونس والجزائر ومراكش وطرابلس الغرب ، ويتكلم أدباؤها كما يتكلم أولئك مع اختلاف يسير في اللهجة واستعمال بعض الألفاظ فإذا قام اليوم من يتكهن بانحطاط العربية الفصيحة واندثارها وتغلب العامية عليها لا أحد يلتفت إليه أو يصغي إلى أقواله بل يهز عطفيه مبتسماً ويقول : (سراب يريه واضمحل !) وقد كان الكاتب يعتقد أن الألفاظ الأجنبية تدخل في العربية كل سنة بالمئات والألوف فتحول اللغة العربية من هيئة إلى هيئة ، فها قد مضى زمن على الشعب العربي يعيش الفرنج بين ظهرانيهم وينتقل كثير منهم إلى البلاد الأوربية والأمريكية فليحص لنا حضرته المئات من الألفاظ الأجنبية التي أدخلوها في العربية فأثرت في فصاحة اللغة . فهذه مجلات المقتطف والهلال والمشرق وجرائد الأهرام والمقطم ولسان الحال والبشير وغيرها كتابها منشئون بالعربية الفصيحة مقالات ضافية الذيول فلا تستعصي عليهم الألفاظ العربية لتأدية ما تحتاج عقولهم من المعاني في كافة العلوم القديمة والحديثة من علم الفلسفة والإلهيات إلى علم الهيئة ووصف الأرض ، وقد يضطرون

إلى اقتباس بعض الألفاظ الأجنبية فيكسونها ثوباً عربياً ويخضعونها لقواعد اللغة العربيــة أو يرصعونها في إنشائهم كفص ياقوت في خاتم ذهب ملامسه فلم يعترض أحد ليقول إن لغتهم عامية . إنه اقتبس بعض أفكار كأشباح لاحت له في غلس الظلام ، فجمعها وألفها كما يرسم المصور المازح الماجن فيضم رأس رجل ذي لحية إلى عنق فرس ويكسو بالريش الأعضاء المختلفة وتنتهي الصورة بجسم سمكة فيكون المجموع صورة ممسخ — متى يحق لحضرته أن الشعب اللبناني لا يفهم إلا ما يكتب باللغة العامية ؟ إذا كان حضرته قد انخدع بكتاب فنيانوس المكتوب باللغة العامية فليعلم أن هذا الكتاب وضع لغاية خصوصية توخاها مؤلفه .

٤ — الزهاوي (العراق)

كتب الشاعر جميل صدقي الزهاوي مقالا في ٩ أغسطس ١٩١٠ في جريدة المؤيد بعث به من بغداد عن ما أسماه : [لغة الكتابة ووجوب اتخاذها باللغة المحكية] يقول : إني فتشت طويلا عن انحطاط المسلمين فلم أجد غير سببين : أولهما الحجاب الذي عددت في مقالتي الأولى مضاره لو كانت هنالك آذان واعية . والثاني : هو كون المسلمين ولا سيما العرب منهم يكتبون غير اللغة التي يحكونها . وواضح أن الزهاوي قد تابع في هذه الدعوة كتابات المقتطف وولمور وويلكوكس ومن لف لفهما وأنه لم يكن يصدر عن الأصالة بل كان يصدر عن التبعية التي عرفت عنه في كثير مما اتجه إليه ، وقد صفق له دعاة التغريب وأعجبوا به وأطلقوا عليه لقب المجدد والمحقق والعالم الكبير . رد الشيخ علي يوسف على الزهاوي فقال : إن مسألة اللغة الكتابية في العربية ذات وجهين : لكل أصحاب وجهة منهما براهين وأدلة على صحة مذاهبهم وبطلان مذهب مخالفيهم وأكبر الاعتراضات التي ترد على حضرة الفاضل الزهاوي أن لغة التخاطب ليست واحدة عند الأمم العربية بل هي تكاد تكون لغات متعددة ، وبين لغة كل أمة من هاته الأمم دخائل مجهولة عند الأمم الأخرى ، فأهل المغرب الأقصى يختلفون في النحت والمزج اختلافاً كثيراً عن أهل العراق مثلا في تخاطبهم ويكثر في كلامهم الدخيل من لغة البربر ، وأهل الجزائر في الغرب يختلفون كثيراً عن أهل اليمن في تخاطبهم مزجاً ونحتاً ودخيلا كذلك يوجد بعض الاختلاف بين أهل الشام ومصر وهي أهل الوسط في اللسان العربي كما يوجد اختلاف بين كثير بين بعضهم والأمم العربية الأخرى بحيث لو صيرت لغة التخاطب : لغة كتابة لجهل قارئو العربية بين الأمم مالا يجهلون الآن . وعسير أن توجد لغة الكتابة لسان الأمم العربية من هاته الألسن البابلية ، أما اللغة الفصحى التي يتحفنا بها السيد الزهاوي كل كاتب عربي فهي مقروءة مفهومة عند كل قراء العربية ليس الخاصة فقط ، بل الذين ارتفعت عنهم الأمية وكلما ارتفع إحصاء القارئين الكاتبين في الأمم العربية اتسع ميدان اللغة الفصحى لأهلها ، وهي لا تأبى الدخيل الجديد من أسماء المخترعات والمكتشفات ولعل السيد الزهاوي يراجع مذهبه ثانياً ليرى أن ما يسميه معطلا للعرب ليس هو بالقدر الذي يعبر عنه بيــانه ، وهنالك محاذير أخرى يجرها على الأمم العربية اتخاذ لسان التخاطب لساناً كتابياً ، منها جعل لغة القرآن بمعزل عن القارئين والكاتبين الذين سيذهب بهم التجدد بعــد ذلك كل مذهب ومنها أن تجعل بيننا وبين الكتب العربية المرقومة باللغة الفصحى من فقه وحــديث وسيرة وتاريخ وعلوم حاجزاً كلما تقدم الزمان وصار صفيقاً حتى تعود اللغة العربية الفصحى كاللغة اللاتينية عند الأمم الإفرنجية .

٥ – سلامة موسى (مصر)

دعا سلامة موسى إلى استعمال العامية المصرية وتابع فى ذلك ويلكوكس أول داعية إلى العامية وأذاع له فى ١٩٢٦ حديثاً فى الهلال جدد فيه الدعوة وتولى قيادتها بعد أن اختفت أربعين عاماً ، له كتاب مسموم هو : البلاغة العصرية واللغة العربية . وجه إليه أكثر من نقد وكشف زيفه وإدعاءه(١٠) .

العامية المصرية وسلامة موسى

وتساءلت الأقلام فى مواجهة سلامة موسى فقالت : لماذا لا يكتب سلامة موسى بالعامية التى يدعو إليها : أليس لأنها قاصرة لا تؤدى إلا المعنى العامى الضئيل فى اللفظ القلق المضطرب فلا يقرأ إلا بالجهد ولا يفهم إلا بالتأويل (الزهراء جمادى الثانية ١٣٤٦ هـ) يقول العلامة عزة دروزة فى الرد على سلامة موسى : المعروف أن وجود لغة عامية إزاء لغة فصحى ليس خاصاً باللغة العربية فالعامية موجودة إزاء الفصحى فى كل لغة وفى كل بلد ، بل إن اللغة الفصحى بينما هى واحدة فى التعليم والتدوين والأداء العلمى فى قطر من الأقطار نجد اللغة العامية متعددة سواء فى الألفاظ أو الأساليب أو فى الأداء واللهجة ويقول : كيف تستقيم العامية : لغة تعلم وكتابة ما دامت العامية فى ناحية مغايرة للعامية فى ناحية أخرى منه ، فاللغة العامية ليس لها طابع العمومية حتى تصلح لأن تكون عامة فى وجوه استعمالات اللغة ثم إن اللغة العامية من حيث هى لا ضابط لها تقف عنده ، ويجعلها صالحة لأن تكون لغة تعلم وتدوين وذات وحدة علمية ثابتة فى قالبها على الأقل قلما تتقيد بقاعدة حرفية أو نطقية وقلما تكون كاملة الأداء . إن الآداب التى تؤدى بلغة عامية كالروايات والأغانى والمسرحية والأهازيج الشعبية لا يمكن أن تكون خالدة . بسبب تحول وتبدل اللغة العامية . إذ لا تلبث أن يبتعد عنها العامة رويداً رويداً ولا تبقى لها إلا قيمتها التاريخية للدلالة على نفسية الأمة وآدابها فى زمن من الأزمان . أما القول بأن اللغة العامية أوفى بالمقصود من اللغة الفصحى فليس صحيحاً ، وأرجح أن هذا غلط أتى من ناحية قدرة المتعلمين على التفاهم والتعبير عن آرائهم التى تسمو عن العامية بلهجة قريبة من العامية . ولكن يجب أن نلاحظ أن هذه القدرة إنما أتت للمتعلمين بسبب أنهم استعاروا ويستعيرون دائماً مفردات وأساليب كثيرة من اللغة الفصحى ويصقلونها فى مخاطباتهم ومحاوراتهم . فالأصل فى هذه القدرة هى اللغة الفصحى وانتشارها ، أما العامية فلا يعقل أن تحتوى على مفردات كثيرة تتسع للتعبير عن كل ما يريده الإنسان من أفكار علمية واجتماعية وأدبية .

٦ – عامية لويس عوض

يعد لويس عوض من أعدى أعداء اللغة العربية ، وقد وضح ذلك فى مختلف كتاباته ، وفى دراساته الغربية حتى فى رسالته التى أحرز بها الدكتوراه من جامعة لندن . وقد كشف عن ذلك فى مقدمة ديوانه (بلوتولاند) الذى طبعه عام ١٩٤٧ فأعلن حربه على الفصحى ودعوته إلى العامية وكسر عمود الشعر . وادعى بأن استخدام العامية سيؤدى بعد قرنين إلى ترجمة القرآن إلى العامية ، وأعلن أنه لم يقرأ خلال صدر شبابه باللغة العربية وأن حساسيته للعربية ضعيفة وأجنبية معاً وقد واجه الأستاذ محمود محمد شاكر ادعاءات لويس شرض عن العامية والفصحى فقال : إن التجربة التى مر بها لويس عوض فى مسألة الدعوة

إلى العامية : تجربة هو مسبوق إليها ، وغير معقول أن لا يكون عرف عنها شيئاً . وينبغى أن أقول لماذا هو غير معقول لا استنباطاً ولكن بنصوص كلام . فقد تبين أيضاً أن الأفكار الثلاثة التى دارت فى تجربته كلها منقولة نقل مسطرة من كتب كان يتوهم هو أنها غير موجودة إلا فى بعض الخزائن العميقة المظلمة التى لا تصل إليها الأيدى بسهولة ووضوح . ما دام مسبوقاً إليها حرفاً حرفاً وخطوة خطوة وتشبيهاً تشبيهاً . فهو لا شك مدع وكاذب فى تجربته بل هو يعيش فى أحلام لا حقيقة لها وأشار إلى أنه حين ترجم لنفسه عام ١٩٤٧ فى ديوانه بلوتولاند وقصائد أخرى قد حدد اتجاهه تحديداً واضحا فقال : حطموا عمود الشعر ، لقدمات الشعر العربى ، مات عام ١٩٣٣ ، مات بموت أحمد شوقى ، مات ميتة الأبد . مات . وقال : كان لويس عوض عام ١٩٣٧ يتعلم مبادىء اللغة الإيطالية بين الحشائش السحرية التى تملأ الفلاة بين كامبردج وجرانشستر واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة ، وكان يحدث أصدقاءه بخلاصة فكره ، فوجد منهم إعراضاً رقيقاً مؤدباً فعجب ، فلما عاد إلى مصر سنة ١٩٤٠ وجاهر برأيه فلم يصادف إعراضا ، وإنما صادف غلظة ، فازداد عجبه ولكن سرعان ما فهم من بعض أصدقائه أن المسألة حساسة ، لأنها تتصل بالدين رأساً ، لأن استخدامه اللغة المصرية كأداة للكتابة قد ينتهى بعد قرن أو قرنين بترجمة القرآن إلى اللغة المصرية كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة ، فزال عجبه وهو يفهم كذلك أن الاعتراف باللغة المصرية لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية إذا احتاط الناس لذلك فليس هناك ما يمنع من قيام الأدبين جنباً إلى جنب . وأنه عاهد الثلوج الغزيرة المنشورة على حديقة مدسمر فى خلوة مشهودة بين أشجار الدردار عند الشلال بكمبردج ألا يخط كلمة واحدة إلا باللغة المصرية (يعنى العامية) وقد بر بعهده الأول فى العالم الأول بعد عودته فكتب شيئاً بالمصرية سماه مذكرات طالب بعثة ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد وأشار أن إحساسه باللغة ضعيف بالفطرة ، وقد اعترف بأنه لم يقرأ حرفا واحداً بالعربية بين سن العشرين والثانية والثلاثين إلا عناوين الأخبار فى الصحف السيارة وبعض المقالات الشاردة ألزمته الضرورة السياسية بقراءتها ، فإحساسه باللغة أجنبى جداً على كل حال وقال محمود محمد شاكر : لويس عوض ملأه ماله منذ دهر ثم تركه ، وضبطه إلى أهداف بعينها ثم أطلقه ، فانطلق يجوس خلال الآداب عامة ثم الآداب العربية خاصة وهو لا يكاد يرى إلا اليونان والروم والقرون الوسطى والمثقفين والحضارة الحديثة والحروب الصليبية والصلبان والخلاص والفداء والخطيئة وكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر العربى واللغة العامية والفتح الإنجليزى لمصر . هذا التركيب الموجه لا يكاد يرى ابن خلدون إلا مقرونا بأورسيوس، ولا المعرى إلا مقرونا براهب دير الفاروس وبالحروب الصلبان التى غصت بها حلب ولا يكاد يرى مكرم عبيد وعرابى إلا مقرونين بالمعلم يعقوب رئيس الخونة الظاهرين للفرنسيين الغزاة أيام نابليون ولا توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وصلاح عبد الصبور إلا مقرونين بعقائد الخلاص والفداء والخطيئة ولا يكاد يرى القرآن العظيم إلا مقرونا بترجمته إلى اللغة العامية كما ترجم الإنجيل إلى اللغات الحية وهى عامية اللاتينية وإلا مقرونا بكسر رقبة البلاغة وكسر عمود الشعر العربى .

٧ — سعيد عقل وعامية لبنان بالحرف اللاتيني

دعوة سعيد عقل إلى خلق لغة جديدة يسميها اللغة اللبنانية لإحلالها محل العربية تعتمد على عنصرين: اللهجة العامية مكتوبة بالحرف اللاتيني بدلا من العربية وقد تفضل فقدم رموزها وشيئاً من نماذجها التي كان قد وصفها عدد من المستشرقين والمبشرين لغايات علمية ومآرب سياسية معروفة. وقد أصدر أول كتاب لبناني بالحرف اللاتيني عام ١٩٦١ باسم (ياره — عمر) وهذا الكتاب مطبوع بأحرف الأبجدية اللاتينية مضافاً إليها سبعة رموز جديدة وأحد عشر حرفاً لا تينياً زيد عليها إشارات خاصة حتى تؤدي أصواتاً مكان الحرفين الذين يؤديان في اللهجة اللاتينية صوتاً واحداً. ويتابع سعيد عقل الدعوة المضطردة التي حمل لواءها: ميشال الغمالي وجبور عبد النور وأنيس فريحة. وتجري هذه الدعوة في نطاق عزل لبنان عن الأمة العربية وإحياء الإقليمية وضمن المخطط التبشيري الاستشراقي المرسوم الذي سار فيه كثيرون من قبل مستهدفة قطع الماضي عن الحاضر وتحطيم الوحدة اللغوية في الأمة العربية. وقد لخص سعيد عقل دعوته في عبارات موجزة حين قال: «علينا أن نترك لغة الكتب لنأخذ لغة الحياة وعلينا أن نترك فرع الهجاء الفينيقي المعروف بالحرف العربي ونعتمد فرعاً آخر منه كاللاتيني أو ما أشبه لا تعوزه تلك الحروف. إن بقينا على لغة الكتب نكون قد استنكفنا عن مجاراة الناموس العام: الأخذ بما هو شاب وترك ما قد شاخ.

رد الدكتور عمر فروخ

إن الدعوة إلى اللهجة العامية مكتوبة بالحرف اللاتيني قديمة وقد حاول وضع رموزها وشيئاً من النماذج مستشرقون كثيرون لغايات علمية أو لمآرب سياسة. وتأتي محاولة سعيد عقل مختلفة من ناحيتين: في أن الرموز التي اعتمدها تختلف عن الرموز التي كان أولئك قد اعتمدوها، أما الناحية الثانية فهي أن سعيد عقل قد دون برموزه لهجة هي لهجته الشخصية وقارىء الكتاب لا يشعر أنه يقرأ لهجة قطر من الأقطار، كما كنا نقرأ في جريدة الدبور البيروتية أو في مجلة المضحك المبكي الدمشقية أو في مجلتي الفكاهة والبعكوكة المصريتين، أو في مجلة جيز نور البغدادية. وكان أحدنا يقرأ أحياناً ويضحك لنكتة عامية أو تعبير محلي، وكان الغالب على هذه المجلات العامية وما يكتب فيها أن يقرأها أشباه الأميين الذين تعالج هذه المجلات مشاكلهم التي يعانونها على مستوى يتفق مع قدر مداركهم اللغوية والأدبية. وكان كل جماعة من هؤلاء يقرأون المجلة التي تصدر في صقعهم، ولم يكن العامي المصري يقرأ جريده الدبور أو مجلة جيز بوز ولا كان العراقي. الخ. ويأتي الآن سعيد عقل ليشق في حياة الأمة طريقاً جديداً: طريقاً له وحده لا يشركه فيه أحد، كنا نقرأ شعر سعيد عقل باللغة الفصحى وبالحرف العربي فنجده أحاجي، وألغازاً فما قولك بنا ونحن نقرأ شعره العامي بالحرف اللاتيني. يبدو أن سعيد عقل شعر بهذا الحاجز بينه وبين الناس فلف كتابه الجديد برباط كتب عليه بالحرف العربي:

(أول كتاب لبناني بالحرف اللاتيني)

إن غير اللبناني لن يقرأ هذا الكتاب إذ ليس في مكنته ولو كان يعرف الأحرف اللاتينية الخمسة

والعشرين ثم حفظ الرموز العشرين التي زادها سعيد عقل على الأبجدية اللاتينية أن يصل إلى تلك الرموز المطموسة . إن اللبناني العامي من أهل الجنوب ومن أهل بيروت أو طرابلس أو صيدا لن يقرأ فيما أظن هذا الكتاب . إن هذا الكتاب موضوع بلهجة لا تهز فيهم حماسة ولا تدخل في قلوبهم متعة ، فالمتعة الادبية كالمتعة الفنية : جو اجتماعي قبل أن تكون حروفاً ورموزاً . إنى أدرك أن جهات خاصة ستصفق لصدور هذا الكتاب لا على أنه إنتاج أدبي جديد ، بل على أنه محاولة من المحاولات التي يحبونها في ميدان النشاط الذى يقومون به ، ذلك أن الدعوة إلى اللغة العامية بالحرف اللاتيني جاءت أولا من الخارج . إن هذا الكتاب سيمر أمام عيون أناس لا يرون فيه أكثر من محاولة لا تذهب إلى أبعد من الكتاب الذى وضعت فيه ، ولكن هذا الكتاب امتحان قاس لأنصار العامية بالحرف اللاتيني ولأنصار الأدب العامي أيضاً . هذا الكتاب سيثير ضجة مصطنعة وراءها مآرب ، تأخذ ما بين المشرق والمغرب من كل شيء إلا من القيمة الفنية للموضوع . ذلك شيء هو آخر ما يفكر به أولئك الذين يحبون أن يروا مثل هذا الكتاب ماثلا في الأسواق . لقد جاؤوا بمزحة فطبعوها بالحبر الأسود على ورق نفيس .

٨ – انيس فريحة (لبنان)

ينصب اهتمام (الدكتور أنيس الخورى فريحة) أستاذ اللغات السامية بالجامعة الأمريكية على دراسة اللهجة العامية والدعوة إليها مكتوبة بالحرف اللاتيني وقد بدأ نشاطه الجدى في اللهجة العامية بكتابة : معجم الألفاظ العامية في اللهجة اللبنانية عام ١٩٤٧ وفي عام ١٩٥٩ كتب مقال الأمثال العامية (مجلة الأبحاث م ٣) . وفي عام ١٩٥٢ نشر كتابه تبسيط قواعد اللغة العربية وتبويبها على أساس منطقى جديد .
وفي ١٩٥٥ كتب موضوعه المشهور : هذا الصرف وهذا النحو : أما لهذا الليل من آخر: تمنى فيه أن يرى حاكماً عسكرياً سياسياً يفرض العامية على العرب ثم ألقى عام ١٩٥٥ محاضرات في معهد الدراسات العربية عن اللهجات وأسلوب دراستها وأتبع ذلك محاضرة عن اللهجة اللبنانية . وكتابه (نحو عربية ميسرة) حملة مركزة على اللغة العربية الفصحى وعلى الأدب العربي ، وتحدث بصفة خاصة عن صلة اللغة العربية بالقرآن الكريم .

رد الدكتور عمر فروخ

إن الخورى مارون غصن دعا إلى إحلال العامية مكان اللغة الفصحى ، أما أنيس الخورى فريحة فدعا فوق ذلك إلى إحلال الأحرف اللاتينية مكان الأحرف العربية . ومع أن للدكتور أنيس فريحة نشاطاً أدبياً متعدد الجوانب إلى حد ما ، فإن اهتمامه الأول منصب على دراسة اللهجة العامية والدعوة إليها مكتوبة بالحرف اللاتيني ، ويستشعر القارىء من دعوة الدكتور فريحة نقمة شائعة وخصومة شديدة لمخالفيه في الرأى . نقمة وخصومة تبرزان حيث لا مبرر لبروزها ولا لظهورهما . بدأ الدكتور أنيس فريحة نشاطه الجدى في اللهجة العامية بكتابه : (معجم الألفاظ العامية اللبنانية) جمعها وفسرها وردها إلى أصولها وقد صدر عن الجامعة الأمريكية في بيروت عام ١٩٤٧ . إن مأخذنا على معجم الدكتور فريحة يتبدى

فى ناحيتين أساسيتين : (أولا) قلقه النفسى الذى يتجلى فى مقدمته فليس من حاجة فى تقديم قاموسه إلى أن يقول : (ومسألة توحيد اللهجات فى الجاهلية إنما هى خرافة إسلامية (إن الدكتور فريحة يقصد أن الرأى القائل بأن العرب كانت لهم لغة واحدة فى الجاهلية رأى نشأ بعد الإسلام ، ولـكن الرجل طغى عليه قلقه النفسى وشىء من النقمة والخصومة ، فعبر عن فـكرة قد تـكون صائبة وقد نوافقه فيها إلى حد كبير ، تعبيراً غير دقيق . (ب) قلة تقيده بالدقة التى يدعو إليها ، يقول الدكتور فريحة فى المقدمة (إن الشعراء والأدباء ورجال الدين كانوا ، عن وعى ، يغايرون القوم فى لغتهم للظهور بمظهر خاص ، يعلو على مستوى العامة ، فـكانوا يتخلون عن لهجاتهم المحلية الإقليمية ليقرضوا شعرهم أو ينثروا خطبهم باللغة الأدبية التى كانت لغة أدباء الجزيرة وشعرائها قبل أن تـكون لغة قريش بالذات . وكان على هذه اللغة الأدبية التى نزل بها القرآن أن تـكافح وتنازع غيرها من اللهجات واللغات ، ولم تنتصر انتصارها الباهر الـكلى حتى قارب القرن الهجرى الأول الزوال) . إن الذى يقوله الدكتور فريحة مخالف للواقع التاريخى إن القرآن الـكريم نزل باللغة التى كان يتكلمها العرب فعلا وجمع لغاتهم . وذلك بين جداً فى القرآن الـكريم فى قوله تعالى : (وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليبين لهم) سورة إبراهيم . والآيات على نزول القرآن الـكريم باللغة التى تبين للناس يعيا عنها العد والحصر فنظرية الدكتور فريحة فى هذا الشأن خاطئة من أساسها . ثم إننا نلاحظ أن معجم الدكتور فريحة تنقصه مفردات كثيرة جداً وليس هذا بمستغرب ، ولـكن المستغرب أن يكون الدكتور فريحة قد اعتبر جانباً واحداً من اللهجة التى يسميها لبنانية وكان الخورى مارون غصن — يسميها اللهجة الســـورية . هناك عشرات من الـكلمات ومن معانى الـكلمات التى أهملها الدكتور فريحة وليس من المعقول أن يكون جاهلا بجريانها على الألسن ولـكن فى إحدى زوايا ذاكرته أمراً آخر وفى عام ١٩٥٠ كتب الدكتور فريحة مقالة عنوانها (الأمثال العامية) ودرس الأمثال العامية أمر ممتع مفيد ، ولا ريب فى أن الأمثال مثل غيرها من الأشياء تحفظ وتنسى وتبلى وتهمل ، ولـكن ما أرجع لهذه النقمة والخصومة اللدودة اللتين تدفعان باحثاً فى سبيل موضوع فى مجلة إلى أن يقول (إن الـكثرة الساحقة من الأمثال العربية التى حفظها لنا الأدب العربى قد ماتت ، ماتت لأن الحياة نبضت الـكثير منها وما تنبذه الحياة لا رجعة له) وفى نقده لقاموس الشيخ عبد الله العلايلى يقول : (إنما نخالفه الرأى فى ليونة اللغة العربية وطواعيتها وذلك لأنها تتصف بصفات بدائية احتفظت بها من شأنها أن تقف حاجزاً فى سبيل كونها لغة الحياة اليومية وأشدها خطراً الإعراب الذى اتصفت به أكثر اللغات القديمة ، ولـكنه سقط عنها عندما أصبحت هذه اللغات لهجات تعبر عن الحياة ، وكل لغة ، كى تـكون لغة صالحة حية تعبر عن الحياة ، يجب أن تسير سيرها الطبيعى ، ومتى سارت سيرها الطبيعى فإن إسقاط ما لا قيمة بقائية له يصبح أمراً محتوماً) . والمفروض أن القاموس لا يتعرض للنحو ولا للاعراب وما كان للدكتور فريحة أن يستطرد إلى ذكر ذلك لو لم يكن فى نفسه ما يطفى على لسانه . وفى عام ١٩٥٢ قدم الدكتور أنيس فريحة للطبع كتاباً عنوانه (تبسيط قواعد العربية وتبويبها على أساس منطق جديد) . وهو يعبر عن التيسير بأنه هو التيسير الذى فرضته الحياة (لو أن العرب الأحياء أجمعوا على أن قواعد العدد هى قواعد العدد كما هى فى عامية الناس لـكان هذا تيسيراً حقيقياً بمعنى آخر التيسير هو ما يمس الجوهر (فى اللغة العربية الفصحى) وها إن العامية مثلا أسقطت الإعراب وبسطت التركيب ولنا فى الأمر رأى سننشره قريباً للناس

لا ليأخـذوا به ، لأنهم لن يأخذوا به الآن وإنما ليـكفوا عن هذه المحاولات الفاشلة وفى عام ١٩٥٥ انفجر الدكتور فريحة بمقال فى مجلة الأبحاث عنوانه (هذا الصرف ! هذا النحو ! أما لهذا الليل من آخر) فحواها معروف من عنوانها ، إن معظمها تهـكم سمج ، غير أن الدكتور فريحـة يتمنى هنـا أن يرى عاملا عسكريا سياسيا يفرض اللغة العامية على العرب وأنا أذكر أن الدكتور أنيس فريحة كان يعلم التاريخ القديم أو الحديث فى الجامعة الأميركية ، ولعله يذكر أن البلاد العربية عرفت جميع أنواع العوامل العسكرية : الإنجليز والإفرنسيين والطليان ، وعرف لبنان الأسطول الأمريكى عام ١٩٥٨ ، ولقد كان عدد الذين تعلموا العربية من الفرنسيين مثـلا أكثر من الذين تعلموا الفرنسية من العرب وألقى الدكتور أنيس فريحة فى معهد الدراسات العربية العالية التابع لجامعة الدول العربية محاضرات عن اللهجات وأسلوب دراستها . المحاضرات ، فى الحقيقة ، هى ملخص لكتبه ومقالاته السابقة مع شىء يسير من التوسـع والتحليل والاستطراد طبعاً وفى العـام ١٩٥٥ نفسـه أعاد الدكتور أنيس فريحـة ترتيب المواد التى جاءت فى كتبه ومقالاته السابقة وأخرجها للناس فى كتاب جديد سماه (نحو عربية ميسرة) وفى هـذا الـكتاب حملة مركزة على اللغة العربية الفصحى وعلى الأدب العربى . وليس من جديد فى هذا الـكتاب سوى الـكلام على صلة اللغة العربية الفصحى بالقرآن الـكريم — قال الدكتور فريحة : ونعتقد أن المجتمع الإسلامى الأول نسبة لإعجابه بهذه اللغة ونسبة لمقام القرآن الـكريم فى نفوسهم ، جهدوا فى أن يجعلوا من هذه اللغة التى نزل بها القرآن الـكريم لغة الناس اليومية ، يدلك على ذلك مبلغ الجهد الذى أنفق فى سبيل ضبط أحـكام هذه اللغة ، وفى محاربة اللحن ، وفى إصرار المقامات العليا على أن تـكون هـذه اللغة لغة الدواوين والـكتاب والمنشئين ». إننا نعلم أن الذى يزعج الدكتور فريحة ليس اللغة العربية الفصحى وحدها ، بل يزعجه فيما يبدو لنا بقاء القرآن وبقاء الإسلام ببقاء القرآن ـ وهذه شكوى تبشيرية واستعمارية قديمة . ونحن لا ننسب شيئاً من ذلك إلى الصديق الدكتور فريحة لأننا نعلم من تاريخ النقد أن اتفاق اثنين على قول واحد ليس من الضرورى أن يكون أحدهما قد أخذه عن الآخر ، بل يمكن أن يكونا قد أخذاه من مصدر واحد سابق عليهما كليهما كما يمـكن أن يكون توارد خواطر أصيلا منهما وحدهما . ويبدو أن القرآن الـكريم هو الذى يسد على الدكتور فريحة مذاهبه ، يصرح بما كان قد كتمه طويلا فيقول : ولـكن للناس أن يسألوا : ماذا سيحل للقرآن الـكريم ، وماذا سيحل بالأدب القديم ، وجوابنا هو أن القرآن الـكريم سيخلد وسيبقى على ما هو عليه كما بقيت كتب دينية عديدة رغم انحراف لغة الناس عن لغة هذه الـكتب . وها هى الـكنيسة الـكاثوليـكية ، فإنها تعتبر الترجمة اللاتينية للتوراة لغة الـكنيسة الرسمية ولا يكون القداس إلا باللغة اللاتينية ، ومثل هذا فى الـكنيسة الارثوذكسية التى حافظت على اللغة اليونانية التقليدية ، والـكنيسة المارونية التى احتفظت باللغة السريانية والـكنيسة المسيحية الحبشية التى احتفظت باللغة السامية القديمة المعروفة بالجعز . على أن الفارق بين الـكنائس التى احتفظت بلغاتها القديمة وبين الإسلام عظيم جداً ، وذلك لأن العامية (العربية) المهذبة الحـكية لا تختلف عن لغة القرآن الـكريم اختلاف السريانية عن العربية أو الاغريقية عن العربية أو اللاتينية عن الفرنسية ولقد تـكون لغة القرآن الـكريم غريبة على أفهام الناس وسيظل الناس يتلونه ويحفظونه غيباً ويدرسون صرفه ونحوه وسحر بيانه كما يفعلون اليوم ، وسيظلون يقرأونه ويستظهرونه تبركا ، هذا فيما يتعلق بالمستقبل القريب ولـكن ما سيحدث فى المستقبل

البعيد بعد مئات السنين ، هنا ندخل فى نطاق الحدس والتخمين » بمثل هذا الغرور يتكلم الدكتور أنيس فريحة عن اللغة والأدب والإسلام والقرآن ، ولكن الدكتور فريحة يعلم علم اليقين أن كتبه ليست الحجارة الأولى التى تساقطت على العرب والعروبة وعلى القرآن الكريم والإسلام . نحن مع الدكتور فريحة فى أن اللغة لايضيعها شخص ولا جماعة ، ولكن عليه أيضاً أن يعلم أن اللغة لايبدلها شخص ولا جماعة ما دام هناك قوانين طبيعية تعمل فى كل كائن حى . فما باله يريد أن يتدخـــل فى القوانين الطبيعية ؟ ويستشهد الدكتور فريحة دائمـاً بما آلت إليه اللغات القديمة فى أوربة ثم يتمنى أن يطبق على اللغة العربية ما صار إليه أمر اللغة اللاتينية ، وأنا أعتقد أن الدكتور فريحة يعلم أن نشأة اللغات الحديثة فى أوربة على أنقاض اللغة اللاتينية كان مرتبطا إلى حد بعيد بالثورة الدينية على البابوية وبالثورة السياسية على سلطة الكنيسة فالألمانية والإنكليزية والإسوجية والنرويجية كانت ترتبط بتينك الثورتين ولم تكن نشأة الفرنسية والإيطالية والإسبانية بعيدة عن ذلك كثيراً . ثم يتجاهل الدكتور فريحة أمراً فى غاية الخطورة أن الإسوجيين والنروجيين والدنماركيين والألمان والفرنسيين والإسبانيين والبرتغاليين والإنجليز لم يكونوا لاتينا ولا كانت اللاتينية يوماً لغة لهم ، وإنما كانت لغة جيوش محتلة نزلت فى أراض غريبة ثم تشوهت فى تلك الأراضى حينا ثم ماتت أما أهل الشام والعراق فعرب تكلموا هذه اللغة من زمن قديم وحينما كان حسان بن ثابت والنابغة الذبيانى يأتيان إلى الشام والعراق يمدحان الغساسنة والمناذرة فإنما كانا يمدحانهم باللغة العربية لا باللغة السريانية واللغات اليونانيــة واللاتينية والفارسية كانت لغات عربية فى الشـام والعراق ، أما الآرامية ، أو السريانية فى أحــد أوجهها فكانت أيضاً لغة احتلال قديمة ثم لغة مذهب جرت به سنة الطبيعة وجـاء العرب من الجزيرة ينقذون إخوتهم الذين سبقوهم فى الهجرة من نير الفرس والروم البيزنطيين لجمع الله الشمل ورأب الصدع ثم عاد الجميع يتكلمون لغتهم الأولى الصافية فليس من الحق يا أخى أنيس أن تتنكر للغة التى تأكل بها خبزك وحرام أن يجزى الإحسان بالإساءة والنعمة بالكفران .

الفصل الخامس

الرد على أعداء الفصحى وتزييف دعواهم

استثارت قضية العامية أقلام المؤمنين باللغة العربية ودفعتهم إلى كشف الزيف وإقرار الحقيقة وإبراز الآثار العميقة المترتبة على الدعوة إلى العامية والخلفيات القائمة وراءها .

١ — الرافعى والجملة القرآنية

نبهتنى إحــدى الصحف العربية التى تصدر فى أمريكا عندما تناولت الكلام على (رسائل الأحزان) بقول جاء فى بعض معانيه ، إنى لو تركت (الجملة القرآنية) والحديث الشريف لكان ذلك أجدى على وللأمة الدهر ثم لحطمت فى أهل المذهب الجديد حطمة لايبعد فى أغلب الظن أن تجعلنى مذهباً وحدى وقد وقفت طويلا عنــد قولها (الجملة القرآنية) فظهر لى فى نور هذه الكلمة ما لم أكن أراه من قبل وإذا أنا تركت الجملة القرآنية وعربيتها وفصاحتها وسموها وقيامها فى تربية الملكة وإرهاف المنطق وصقل الذوق مقام نشأة

خاصة فى أفصح قبائل العرب وردها تاريخنا القديم إلينا حتى كأننا منه وصلتنا به حتى كأنه فينا، وحفظها لنا منطق رسول الله صلى الله عليه وسلم ومنطق الفصحاء من قومه حتى لكأن ألسنتهم هى عند التلاوة تدور فى أفواهنا، وسلائقهم هى تقيمنا على أوزانها، إذا أنا فعلت ذلك ورضيته أفترانى أتبع أسلوب الترجمة فى الجملة الإنجيلية، وأسف إلى هذه الرطانة الأعجمية المعربة وأرتضخ تلك اللكنة المعوجة وأعين بنفسى على لغق وقوميق وأكتب كتابة تميت أجدادى فى الإسلام ميتة جديدة وتنقلب كلاتى على تاريخهم كالدود يخرج من الميت ولا يأكل إلا الميت وأنشىء على سنتى المريضة نشأة من الناس يكون أبغض الأشياء عندها هو الصحيح الذى يجب أن يكون أحب الأشياء إليها كنت أعرف أن الكاتب البليغ المدقق الشيخ إبراهيم اليازجى لما أرادوه على تصحيح ترجمة الاناجيل رغب إليهم أن يصرف قلمه فى الترجمة وينزلها منزلتها من اللسان ويتخير ألفاظها ويزيل عجمتها ويخلصها من فساد التركيب وسوء التأليف ويفرغ عليها جزالة ويجعل لها حلاوة، فأبوا عليه كل ذلك ومنعوه منه وأقاموه فيها بمنزلة من يعرف آخر الكلمة فعليه أن يترك الكلمة إلا آخرها. كنت أعرف ذلك وما فطنت يوماً إلى سببه، حتى كانت قولة (الجملة القرآنية) كالمنبهة عليه، فرأيت القوم قد أثمرت شجرتهم ثمرها المر وخلف من بعدهم خلف أضاعوا العربية بعربيتهم وأفسدوا اللغة بلغتهم ودفعوا الأقلام فى أسلوب ما أدرى أهو عبرانى إلى العربية أم عربى إلى العبرانية ولا يعرفون غيره ولا يطيقون سواه. ترى أحدهم يهوى باللغة إلى الأرض وأنه عند نفسه لطائر بها فى طيارة من طراز زبلن. ومرجع هذا البلاء كله : أن عربية الجملة الإنجيلية تغزو عربية الجملة القرآنية من حيث يدرى أولئك أو لا يدرون فما أشبه هذه الأساليب الركيكة فى مقرها من الآداب العربية بالمرض الموروث الكامن فى الجسم الصحيح يتربص غفلة أو غفلة أو تهاوناً فيظهر فإذا هو مشغلة للصحة ثم يستشرى فإذا هو مفسدة لها ثم يضرب فيتمكن فإذا هو مزاج جديد ثم إذا هو الموت بعد. على أنى لا أعرف من السبب فى ضعف الأساليب الكتابية والنزول باللغة دون منزلتها إلا واحداً من ثلاثة : فإما مستعمرون يهدمون الأمة فى لغتها وآدابها لتتحول من أساس تاريخها الذى هى أمة به ولن تكون أمة إلا به، وإما النشأة فى الأدب على مثل نهج الترجمة فى الجملة الإنجيلية والانطباع عليها وتعويج اللسان بها، وإما الجهل من حيث هو الجهل أو من حيث هو الضعف فإنه ليس كل كاتب يلبغ ولا كل من ارتهن نفسه بصناعة نبغ فيها، وإن هو نسب إليها وإن عد من طبقة أهلها والكتابة صناعة لها أدواتها وفيها النمط الأعلى والأوسط وما دون ذلك. إن هذه العربية بنيت على أصل سحرى يجعل شبابها خالداً عليها فلا تهرم ولا تموت لأنها أعدت من الأزل فلكا دائراً للنيرين الأرضيين العظيمين : كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ثم كانت فيها قوة عجيبة من الاستهواء لا يملك معها البليغ أن يأخذ وأن يدع، وأنا أتحدى كل أصحابنا الذين أشرت إليهم أن يأتونى بكاتب واحد تنقل فى منازل البلاغة وأطاق أساليب الكتابة العالية ثم نزل منها إلى الركاكة أو المذهب الجديد أو ماشئت من الأسماء ولزمها مذهباً وجعلها طريقة فأما أن لا تقدر يا أبا خالد وتزعم العفة، وتعجز ثم تجنح إلى الرأى، وتضعف ثم تتمدح السلامة، فهذه أساليب ابتدعها من قبلك ثعلب من أذكياء الثعالب وزعموا أنه اقتصر على القول بأن العنقود حامض. وكيف تريد ممن عجز عن الفصيح أن يثنى عليه وهو لو أثنى عليه لطولب به. ولو طولب به لبان عجزه وقصوره، ولو ظهر الناس منه على العجز والقصور لما عدوه فى شىء ولذهب عندهم قليل مالا يحسنه بالكثير الذى يحسنه(١١).

٢ – شكيب ارسلان

علق الأمير شكيب أرسلان على الجملة القرآنية فقال : نعم إن وراء الأكمة ما وراءها ، وإن هناك دسائس خفية تظهر بعض أطرافها فى هذه الجملة ، ولكن دعنى أقول لك إنه ليس مرادهم العدول إلى الركاكة ولا مناصبة القرآن المداوة لمجرد كونه فصيحاً . وليس الأمر من قبل ما ذكره أحمد فارس فى (الشارياق) من أن بعض خدمة الدين ممن كان يتكلم عنهم يتبركون بالركيك من القول ويستوحشون من العربى الجزل البليغ ولا هو من نمط ما رواه فى (كشف المخبا فى فنون أوربا) من أنه كان يعرب التوراة وهو فى انكلترا فكان يقف على الترجمة العربية قسيس انجليزى هذا شيئاً من العربية فكان كلما رأى لأحمد فارس جملة شم فيها رائحة الفصاحة مسخها واستبدل بها جملة ركيكة ، فكان الشدياق يعجب من أمره ، وقد نقل عنه من هذا النسق جملا يستغرب لها الإنسان من الضحك إذ كيف كان القسيس يتعمد قلب العالى بالساقط والجيد بالرذل تعمداً ويتهافت على الركيك تهافت الذباب على الحلواء ويصرح بأنه إنما يتوخى بذلك إبعاد الكلام عن شبه القرآن . إن هذه الفئة لا تمج الفصاحة من حيث هى ولا تدين بالركاكة التى كان يدين بها قسوس أحمد فارس فيسخر بهم ما يسخر ولا تحارب اللغة العربية نفسها ولكنها تحارب منها القرآن . إن هذه الفئة تحارب القرآن والحديث وجميع الآثار الإسلامية وتريد أن تتبدل بها كلام الجاهلية وكلام فصحاء العرب حتى المخضرمين والمولدين ، وكل كلام لا يكون عليه مسحة دينية وهذه الفئة قد تعددت غاياتها فى هذا المنزع ولكن قد اتفقت فى الوسائل فنها من لا يجهل بلاغة القرآن وجزالته وكونه من العربية بمنزلة القطب من الرحى ولكنه يدس الدسائس من طرف خفى لإقصائه عن دائرة الأدب العربى وتزهيد الناشئة فيه بحجة كونه قديماً وأن كل قديم فهو بال . . حتى إذا تم لهم ما يبغون من غض مكانة القرآن فى صدور الناس يكونون قد طعنوا الإسلام طعنة سياسية فى أحشائه ، على حين يزعمون أن الموضوع موضوع أدبى لغوى لا مدخل للسياسة فيه فيزلقون بهذه الدعوى المدحاض كثيرين ممن لو تفطنوا لما وراء هذه الدعاية البارزة فى زى لغوى أدبى فى المآرب السياسية الخبيثة لكانوا منها على حذر بل لانقلبوا عليها وصاروا قرآنيين . هذه الدسيسة التى ظهر لكم مكنونها جملة واحدة إن هى إلا حلقة لغوية من سلسلة دسائس مقصود فيها الإسلام لا القرآن من حيث كونه قرآنا ولا الفصاحة من حيث كونها فصاحة. إن الوجوه الثلاثة متوفرة فى السبب ولكن الوجه الأول هو أقواها وأصحاب هذا الوجه منهم من يريدون هدم الأمة فى لغتها وآدابها خدمة لمبادىء الاستعمار الأوربى ومنهم من يشير باستعمال العامية بحجة أنها أقرب إلى الأفهام ولكن منهم من لا يحاول هدم الأمة فى لغتها وآدابها ، لا حباً باللغة وبالآداب ، ولكن علماً باستحالة تنصل العرب من لغتهم وآدابهم ، ولذلك نرى هؤلاء دعاة إلى اللغة والآداب على شرط ألا يكون ثمة قرآن ولا حديث وأن تكون الصبغة لا دينية . وحجتهم فى ذلك حب التجدد وكون القرآن والحديث كلمات السلف من القديم الذى لا يتلاءم مع الروح العصرية فى شىء ، وآخرون حجتهم فى ذلك النزعة القومية التى يزعمهم تناقض النزعة الدينية . وهؤلاء يقولون إن الدين والمعاصرة نقيضان لا يجتمعان ، فأما إذا سألهم سائل قائلا : إنكم وأنتم من دعاة التجدد ومن قراء الآداب الأوربية لا تنكرون أن كتاب أوربا وآدابهم كلها مأخوذة من اللغات القديمة كاليونانية واللاتينية وأن آيات التوراة والإنجيل تدور على ألسنتهم وأقلامهم جارية فيها مجرى

الأمثال لا يكاد يخلو منها خطاب ولا كتاب وإنما نريد أن نثبت كون التجدد والمعاصرة لم يمنعها بقاء لغات أوربا وآدابها على صيغتها القديمة ومآخذها من التوراة والانجيل ومن شعراء يونان وخطباء رومة. يقدر العربى أن لا يكون صحيح العقيدة ولا مسلماً ويكون نصاب اللغة عنده القرآن والحديث وكلام السلف لأنها هى الطبقة العليا التى يصح أن تكون مثالا ، ولكن ليس هذا مراد هذه الفئة التى تريد حرباً وتورى بغيرها ، تبغى نقض قواعد القرآن التى هى السد الأمنع الحائل دون الاستعمار والثقافة الأجنبية بفروعها ، ويأتى ذلك عن طريق نبذ القديم والبالى والأخذ بالجديد والحالى. ولا يوجد من يتنبهون لذلك ويعلمون مرمى الدعاية بل إن كثيراً من ناعشتنا ومن عامتنا هم من فخ إلى فخ . ومن جملة الأشراك أن القرآن حائل دون القومية العربية لا يفسح لها مجالا ، فتراهم يبيتون له العداوة ؛ وأمراض العقول كثيرة ، ولكن أمراض القلوب هى التى لا حيلة فيها ، وإنما هم يؤثرون الشىء إذا علموا أن بعض الأمم الإفرنجية أخذت به .

٣ — حقى المعتسب

(الشبهة الأولى) : إن اللغة ليست إلا مجرد وسيلة للتفاهم وليست غاية فى ذاتها . ونحن لدى إمعان النظر نتبين أن تأييد هذا المستند لدعواهم لا يقوم إلا إذا حصرنا الموضوع فى حدود ضيقة من الزمان والمكان ، أما إذا نظرنا إلى القضية من خلال زوايا متعددة وفى نطاق واسع فسوف نجد أن حجتهم الأساسية يمكن استخدامها لنقض دعوتهم من أساسها ، وبهذا تنقل الحجة من يدهم وتتحول سلاحاً فى جانب خصومهم وبذلك تحمل تلك الدعوة فى كيانها عوامل موتها وفنائها ولكى يظهر لنا ما فى حجة أولئك الدعاة من التهافت والتناقض وما فى دعوتهم من الخطأ والضرر يجدر بنا أن نلم ببعض خصائص العامية وما يقابلها من خصائص الفصحى واللغات الأخرى ثم نوازن بين هذه الخصائص .

٤ — الكلام على بعض خصائص العامية والفصحى واللغات الاخرى :

(ا) إن أبرز ما يلفت نظر الباحث فى أحوال اللغة العامية مظاهر اختلافها تبعاً للامكنة وسرعة تحولها تبعاً للازمنة . ذلك لأنها لغة غير مقيدة بأصول مدونة ثابتة مشتركة ، وإنما تخضع فى ألفاظها ومصطلحاتها ومدلولاتها وقواعدها لطوارىء الظروف الاعتباطية والمصادفات العفوية كالتأثر باللغات الأعجمية المتعددة التى صادفتها العربية إبان الفتوحات الإسلامية أو التأثر بلغات الأعاجم الذين سيطروا على البلاد العربية إبان ضعفها أو الذين أتوها مهاجرين من بلادهم الأصلية وقد أدى ذلك الاختلاط اللغوى إلى فساد السليقة الصافية التى كانت مصونة ضمن الجزيرة العربية قبل مخالطة الأعاجم ، فلما تشوهت تلك السليقة الصحيحة ظهرت العامية تمثل العربية الممسوخة . وقد نشأ من تفاعل اللغة العربية مع اللغات الأجنبية المتباينة لغات عامية كثيرة العدد متمايزة اللهجات فى مختلف الأقطار العربية وهذه العاميات لا تختلف بين قطر وقطر فحسب ، بل إنها تختلف فى القطر الواحد اختلافاً محلياً من مدينة إلى مدينة ومن قرية إلى قرية وقد تتباين الفروق بين اللهجات والمصطلحات العامية تبايناً كبيراً حتى إذا التقى الرجلان العاميان من بيئتين عربيتين مختلفين تعذر عليهما التفاهم فى حديثهما : (ب) وكما تختلف العامية بحسب المكان تختلف كذلك فى المكان الواحد

بحسب الزمان فليست المصطلحات العامية التى يألفها اليوم عوام دمشق مثلا هى فى جملتها المصطلحات التى كانت معروفة لديهم قبل حين من الزمن ولن تدوم هى نفسها بعد حين . فالعامية فى تغيير مستمر سريع نسبياً ، ولكن إلى أين يتجه هذا التغير ! إن هذه اللغات تولدت تدريجياً من أم واحدة ، أخذت كل منها تتجه نحو الاستقلال بنفسها وتكوين شخصية لها قائمة بذاتها لها خصائصها ومميزاتها ، وستكون كل لغة منها بالنسبة للأخرى كأنها لغة أجنبية خاصة . كما هى الحال مثلا فى اللغات اللاتينية التى انحدرت من أصل واحد وتفرعت فى بيئات أوربية مختلفة حيث استقلت عن أصلها بالتدريج كما استقل بعضها عن بعض فغدت كل منها لغة أجنبية بالنسبة لسائر أخواتها وأمها وليس معنى ذلك أن تلك اللغات الفرعية قد وصلت فى وضعها الراهن إلى طور نهائى ثابت لايتغير بعده ، بل إنها لا تزال تتغير ألفاظها ومفاهيمها ومصطلحاتها وقواعدها جيلا بعد جيل حتى أنه ليتعذر على أهل الجيل الحديث منهم أن يفهموا آثار كتابهم وشعرائهم المتقدمين إلا بعد الاستعانة بالمفاهيم التاريخية وترجمة النصوص الأدبية والفلسفية والعلمية من لغتها القديمة إلى لغتها الحديثة (ج) وإذا أردنا الموازنة بين مميزات اللغة العربية واللغات الأجنبية نلحظ أن العربية تتميز بوضع خاص دون سائر اللغات فى العالم والآن نتساءل : ما هى النتائج الحسنة والسيئة التى تنجم عن استعمال العامية للتأليف والكتابة وهل تكون مشكلة اللغة قد انحلت نهائياً بهذا الاستبدال . وما مقدار النسبة بين الربح والخسارة لدى احتلال العامية مكان الفصحى ، ومن يكون الرابح الحقيقى أخيراً من هذا الاحتلال — والإجابة : (أولا) : اتخاذ اللغة العامية للحديث والكتابة يتيح التفاهم مؤقتاً فى بيئة محدودة وزمان محدد . (ثانياً) : إن التفاهم فى البيئات العربية المختلفة يحتاج فى المستقبل إلى تأليف معاجم للغات العامية كما هى الحال فى اللغات الأجنبية . وإذا أراد الرجل العربى فى مقتبل الأيام أن يقرأ صحيفة أو كتابا صادرين من غير بيئته وجب عليه الاستعانة بالمعجم لترجمة اللغة العامية الأجنبية إلى اللغة العامية المحلية وهو بحاجة إلى عدد من المعاجم يساوى عدد اللغات العامية التى يترجم منها وإليها . (ثالثاً) : بما أن كل لغة : عامية ثابتة فى أوضاعها فهى فى حاجة الى معجم تاريخى خاص بها يبين تغير معانى ألفاظها ومصطلحاتها وقواعدها بحسب الزمن كى يستطيع الخلف أن يفهم ما كتب السلف ويترجم لغة آبائه العامية إلى لغة العصر الذى يعيش فيه ، وبغير هذه الترجمة لا تتصل الوحدة الفكرية بين الأجيال المتعاقبة وكذلك الأمر فى اللغات الأجنبية الحية فى عصرنا الحاضر ، تلك اللغات التى ليس لها مرجع ثابت يصونها من التغير والاختلاف قال أحد المستشرقين الألمان : إن اللغة العربية تتميز على سائر اللغات بثبات عجيب لا مثيل له فى غيرها ، فهى خير وعاء لحفظ الفكر على مر الزمن دون أن يتشوه بالترجمات المتوالية وينال التحريف ولذلك يدعو قومه إلى استخدام العربية لتدوين الآثار الفكرية التى تبنى عليها الحضارة وتستحق الخلود . (رابعاً) : إن الأخذ باللغة العامية يقطع حاضر العرب ومستقبلهم عن ماضيهم ، فلا يمكن الأجيال القادمة أن تتفهم تراث الماضى المدون باللغة الفصحى إلا إذا نقل هذا التراث إلى مختلف اللغات العامية ، على أن ذلك النقل يتطلب من الأوقات والجهود والنفقات ما لا قبل لأحد به ولاسيا إذا علمنا أن التراث الإسلامى العربى ضخم جداً لأنه نتاج أربعة عشر قرناً فى ظلال امبراطورية واسعة الأرجاء ثم لنرد إذا تم النقل من العربية الفصحى إلى اللغات العامية برغم العقبات الاقتصادية والعلمية والفنية والزمنية التى تعترض سبيله — نرى أن

ذلك النقل يحتاج إلى تجديد فى كل وقت تأخذ فيه اللغات العامية طوراً جديداً مما يستلزم العودة إلى بذل الأموال والجهود والأوقات عند كل نقل حديث وتلك خسارة لابد من تكرارها للإبقاء على الاتصال الفكرى مستمراً بين حلقات الأجيال والنقل المتكرر لابد أن يشوه روح النصوص ، ويبعدها بالتدريج عن أصلها الصحيح ، فإذا أراد الدارس أن يتأكد من صحة النقل فلا مناص له من الرجوع إلى الأصل أو الأصول المنقول عنها يدرسها بلغاتها العامية القديمة (خامساً) : لم تبلغ العامية من النضج والضبط والإحكام مستوى اللغة الفصيحة ، ولا يمكن أن نعدها لغة علم وفكر ، وإنما هى لغة بدائية (خام) بعيدة عن الصقل ، وذلك لأنها لم تتمرن على النهوض بأعباء الحياة العملية والفكرية بينما كانت (الفصحى) حاملة رسالة العلم والأدب والفلسفة أعقاباً طويلة فاكتسبت من ذلك صقلا ومرونة وتجاوباً من الفكر والشعور فى مظهرها الرفيع فالعامية أعجز من أن تقفز إلى المستوى الذى تحتله الفصحى منذ دهر طويل ؛ زد على ذلك أن العامية لا مناص لها من الانحصار فى بيئة ضيقة محلية فلن يتاح لها ما أتيح للعربية من الرقى والنضوج فى شيوعها . إذ أن شيوع العقيدة الإسلامية كان سبباً فى شيوع العربية التى تحمل العقيدة فاشترك فى الإنتاج بلغتها أمم مختلفة ، وهذا الشيوع اللغوى أدى إلى زيادة طواعية اللغة ومرونتها للتعبير عن كل مطالب الفكر الإنسانى فقد هضمت اللغة العربية إبان الازهار كل ما أمدتها به الحضارات الأخرى من آثار العلم والأدب والفلسفة فأحاطت بها إحاطة محكمة ، وعبرت بطلاقة وبراعة عن كل مطالب الحياة المادية والنفسية والروحية بالجملة فإن مزايا العربية [١] المرونة العجيبة ومطاوعة الاشتقاق وقابلية الحياة [٢] القدرة على مجاراة كل ظرف [٣] ملابسة كل زمان ومكان . (سادساً) : قد تكون فى العربية بعض المصاعب التى لا تخلو منها لغة من اللغات الأخرى ، بل إن بعض اللغات الحية الغربية تعانى من المصاعب فى اضطراب القواعد وكثرة الشذوذ وفوضى الإملاء مالا نجده فى العربية ومع ذلك لم نسمع أن تلك الأمم التى تخدم قوميتها تضج بالشكوى والتذمر والثورة على لغتها القومية . إن كثيراً من الصعاب التى تصادف المبتدىء فى تعلم العربية ترجع إلى فساد الطرائق المتبعة فى التعليم وعدم التبسيط فى كليات شاملة مضطردة ، أما الصعوبة الناجمة عن نقص اللغات فى المسميات الحديثة فهذا أمر يمكن تداركه ، وليس هو نقصاً فى جوهر اللغة : ولكنه « عرض » وشقة الخلاف بين العامية والفصحى تأخذ بالضيق بقدر ماتنتشر الثقافة بين أفراد الأمة فتقرب العامية من أصلها العربى وليست الفصاحة تناقض معنى السهولة والبساطة . ولا ينبغى أن يحملنا التساهل إلى درجة التفريط فى اللغة والأخذ بالنظرية المتطرفة القائلة : (الخطأ المشهور خير من الصواب المهجور) والخلاصة : [١] أن العامية لا يمكنها أن تحقق « التفاهم » الذى هو الغرض من اللغة بل إنها تحول دون التفاهم بين أبناء الأقطار العربية أو أبناء القطر الواحد : والتفاهم بين أهالى الأقطار حجة للغة لا للعامية . [٢] ليس فى اتخاذ العامية توفير للوقت والجهد كما يتوهمون إذ يضطر الناس فى المستقبل إلى دراسة أطوار العامية لكى يفهموا النصوص المكتوبة فى عهد سابق ، كما يضطرون إلى دراسة العاميات المجاورة لهم كما ندرس نحن اليوم اللغات الأجنبية وتشمل مكان دراسة قواعد اللغة الفصيحة الواحدة ، دراسة قواعد العاميات المتعددة ، وبذلك تزداد الدراسة اللغوية تعقيداً وارتباكا وصعوبة من حيث يظن التسهيل وتوفير الوقت والجهد [٣] إن فضل اللغة الفصحى وأياديها البيضاء على الحضارة العربية والثقافة البشرية خلال ما تقدم مجيد مما يجعل العامية أضأل شأناً من أن تقاس إلى الفصحى ، وإن المزايا اللغوية التى

تتمتع بها العربية لا يمكن أن تقاس بها مزايا العامية . [٤] إن وراء هذه الدعوة خطراً وضرراً على الأمة العربية هو أنها تؤدى إلى إضعاف أواصر الوحدة القومية بين أجزاء الوطن العربى ، كما تؤدى إلى إضعاف الوحدة الروحية بين أتباع العقيدة الإسلامية وهذا التهديم فى القومية والعقيدة هو ما يهدف اليه شياطين الاستعمار من وراء مؤامراتهم ودعواتهم المدسوسة يؤازرهم فى ذلك أعوانهم من المبشرين والمستشرقين والإرساليات والمنظمات الثقافية ، ينفثون سمومهم فى النفوس البريئة باسم العلم والإصلاح فيصرفون الناشئة عن التمسك بكل ما من شأنه أن يضعف سيطرة الاستعمار الثقافى والإقتصادى فى البلاد التى يطمع المستعمرون فى إخضاعها لنفوذهم وإن رواج هذه الدعوات السامة ربح كبير لأعداء العروبة والإسلام وخسارة فادحة على العرب والمسلمين . [٥] لقد وجدنا للعربية وصفاً خاصا يميزها عن سائر لغات العالم قديمها وحديثها ، وهـــذا الوضع المتميز قد أحنق المستعمرين وغاظهم وجعلهم ينقبون فى ابتكار وسيلة لتهديمه وتحطيمه . [٦] إن القرآن الكريم هو الكتاب الديني الوحيـد الذى احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيد الحياة وسيحفظها على مر الدهور وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم فى العالم ، كما ماتت قبلها لغات حية كثيرة فى سالف العصور ، إلا العربية فسوف تبقى بمنجاة من هذا الموت وستبقى حية فى كل زمان مخالفة النواميس الطبيعية التى تسرى على سائر لغات البشر . ولا غرو فإنها متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية ، فالكتاب العربى المقدس هو الحصن الحصين والملجأ الثابت الأمين الذى تحتمى به اللغة العربية ، ويصون وحدتها ويحميها تقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة إنه الكتاب الأول للعربية والعروبة ، كما أنه الكتاب الأول للرسالة الإنسانية الخالدة التى حملت أمانتها العربية والعروبة(١٢) .

٤ — دكتور محمد محمد حسين : مجامع اللغة وحربها للفصحى ودعوة طه حسين

لقد تشكلت مجامع اللغة فى مواجهة التحديات التى بدأها أنصار العامية سواء من المستشرقين أم من أتباعهم ، ولـكن مع الأسف استطاع خصوم اللغة العربية أن ينبثوا إلى هذه المجامع وأن يسيطروا عليها وأبرز خصوم العربية طه حسين ، أحمد لطفى السيد ، عبد العزيز فهمى وأمين الخولى ، كانوا من أبرز رجال هذه المجـامع وتولى بعضهم شؤون الرئاسة سنوات طويلة وقد كشف الدكتور محمد محمد حسين مخططات مجامع اللغة وكيف أنها تابعت الدعوة إلى العامية حين عرض لمؤتمر المجامع الذى عقد فى دمشق وأشار إلى أن هناك عدداً من الموضوعات التى طرحت كان كلها يجرى فى اتجـاه [١] الدعوة إلى العامية [٢] تبديل الخط العربى . [٣] وقواعد النحو والصرف والبلاغة وأهمها مقال أحمد حسن الزيات (مصر) وعلى حسن (الأردن) وأحمد عبد العليم (تونس) واقتراح إبراهيم مصطفى فى كتابه الهمزة والألف اللينة ومبحث طه حسين عن تيسير القواعد فى اللغة ومنير العجلانى فى أثر اللغة فى وحدة الامة وقد رفض المؤتمر الأخذ بشىء من هذه الآراء المموجة والدعوات الشعبية فقد دعا الزيات إلى تسهيل وتطوير الفصحى حتى تقترب من العامية والشروع فى دراسة عاميات الأقطار العربية المختلفة لإقرار ما هو مشترك منها وإباحة استعمال المولد . ودعا إلى تقريب الخلاف بين العامية والفصحى بفتح باب الوضع ونقد ما قدمه أنيس فريحة فى محاضراته عن اللهجات وأسلوب دراستها وقال إنه يفكر للغة العربية بالإنجليزية ، ويريد أن يلبس

لغتنا أثواباً لم تجعل لها . وقال : إن منير العجلانى لايعرف أن الإسلام رحم وصلة بين المسلمين وأنه جامعة من أوثق الجامعات ، لأنه يجرى فى تعريف القومية العربية على قياسها بمقاييس أوربا اللاتينية التى روجها اليهود منذ الثورة الفرنسية اليهودية . وذلك حين يقول (أى العجلانى) كان الدين فى العصور الوسطى يجمع الشعوب ويفرقها ولكن أثره فى تكوين الأمم تضاءل فى الزمن الحاضر وربما أسقطه غلاة القومية من حسابهم . يقول الدكتور حسين : هذا فى الغرب ، أما فى الشرق العربى فالدين أوسع أفقا من مدلوله فى الغرب ، والعروبة أكثر تعاونا مع الإسلام فى ماضيها وحاضرها . ويقول : إن تعبير العصور الوسطى تعبير أوربى يقترن فى أذهان أصحابه بالتخلف والهمجية لأنه يقترن بالظلم والنظام الإقطاعى وبالرق وباستبداد الكنيسة وطغيانها . فالعصور الوسطى تقابل عندنا عصر الرسالة المحمدية وأزهى عصور الإسلام وهو بالقياس إلى العربى وإلى المسلم : عصر النور والمجد والعدل ويقول فى الإشارة إلى إبراهيم مصطفى إنه ألف منذ عشرين عاما كتاباً ميتاً فى النحو سماه (إحياء النحو) وإن طه حسين ألقى محاضرة دعا فيها إلى العدول عن قواعد النحو الثابتة المتدارسة التى اجتمع عليها العرب والمسلمون زاعما أنها لم تعد صالحة وأنها هى السبب فى ضعف الطلاب وتخلفهم . ويقول الدكتور محمد محمد حسين: إنهم يعتمدون دائماً على أن الناس إذا تكرر سماعهم للباطل أو شكوا أن يصدقوه ، لهم يكررون القول حينا بعد حين وفترة بعد فترة ولا ينضب لهم معين فى إلباس مقالهم أليق الأثواب بالمقام وعرضه من جوانب جديدة تقربه من نفوس الناس ، وهم لا يسأمون من هذا التكرر لأنهم يعرفون أنهم يخاطبون فى كل مرة جيلا جديداً غير الذى سمعهم من قبل ، وقد ينجحون فى إغواء بعض من ضاقت عنه حيلهم من قبل . وهم يعتمدون فى ذلك كله على أفراد عصابتهم ممن وصلوا إلى مراكز تسمح لهم بمد يد العون فى ترويج هذه الدعاوى وفى وضعها موضع التنفيذ ، وفيهم من يشغل مراكز خطيرة تسمح لهم بالسيطرة على الصحافة والإذاعة ووزارات التعليم والجامعات . لذلك كان فرضا لازما على كل عارف بحيلهم أن لا يمل من تكرار الرد عليهم ركونا إلى أنه قد أذاع الرد من قبل حتى لا تنفرد دعاياتهم المفسدة بالشباب فتستأثر به ثم لا تجد من يصححها وينتشله من تيارها ويبطل عمل سمومها ومن ذلك دعوة مجامع اللغة العربية ومجمع القاهرة منها خاصة . . هذه الدعوات المريبة إلى تطوير اللغة وقواعدها ورسمها ، وهو تطوير يختلف أصحابه فى تسميته ولكنهم لا يختلفون فى حقيقته فهم يسمونه : (تهذيب — تيسير — إصلاح — تجديد) وهم يعنون شيئاً واحداً هو التحلل من القوانين والأصول التى صانت اللغة خلال خمسة عشر قرنا ، فضمنت لجيلنا والأجيال المقبلة أن تسرح وتمرح فى معارض فنون القول وآثار العبقريات الفنية والعقلية فإذا تحللنا من هذه القوانين والأصول التى صانت لغتنا خلال هذه القرون المتطاولة تبلبلت الألسن وأضاف كل يوم جديد ، مسافة جديدة توسع الخلف بين المختلفين ، حتى يصبح بين الشامى والمغربى مابين الإيطالى والإسبانى . وتصبح قراءة القرآن والتراث العربى والإسلامى كله متعذرة على غير المتخصصين من دراسة الآثار ومفسرى الطلاسم . وعندئذ يصبح كل جهد سياسى أو حربى أو أدبى مما يبذل اليوم فى جمع شمل العرب وتدعيم القومية عبثاً لا طائل تحته . ليس (الخطر) فى الدعوة إلى العامية ولا فى الدعوة إلى الحروف اللاتينية ولا إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب أو إسقاط نحوها ليس لهم خطر الفتاة ممن يعرفون كيف يخدعون الصيد بإخفاء الشراك . إن الخطر الحقيقى هو فى

الدعوات التي يتولاها خبثاء الهدامين ممن يخفون أغراضهم الخطيرة ويصوغونها في أحب الصور إلى الناس ولا يطمعون في كسب عاجل ولا يطلبون انقلاباً كاملا سريعاً . الخطر الحقيقي هو في قبول (مبدأ التطوير) نفسه ، لأن التسليم به والأخذ فيه لاينتهي إلى حد معين أو مدى معروف يقف عنده التطورون ولاريب أن التزحزح عن الحق كالتفريط في العرض . يقول طه حسين في كتابه مستقبل الثقافة « وفي الأرض أمم متدينة كما يقولون وليست أقل منا إيثاراً لدينها ولا احتفاظاً به ولا حرصاً عليه ولكنها تقبل من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعية المألوفة التي تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ، ولها في الوقت نفسه لغتها الدينية الخالصة التي تقرأ بها كتبها المقدسة وتؤدى بها صلواتها « فاللاتينية مثلا هي اللغة الدينية لفريق من النصارى واليونانية هي اللغة الدينية لفريق آخر والقبطية هي اللغة الدينية لفريق ثالث والسريانية هي اللغة الدينية لفريق رابع » وليس هذا الكلام من صنع طه حسين ، فهو ترديد لما قاله القاضي الإنجليزي (ولمور) من قبل في كتابه : (The spoken Arabic of Egypt) طه حسين : وبين المسلمين أنفسهم أمم لا تتكلم العربية ولا تفهمها ولا تتخذها أداة للفهم والتفاهم ولغتهم الدينية هي اللغة العربية ومن الحقق أنها ليست أقل منها إيماناً بالإسلام وإكباراً له وزياداً عنه وحرصاً عليه » يقول الدكتور محمد حسين : إذا وعى القارىء هذا القول وما وراءه فليلق بكل ماسواه بوجه صاحبه لأنه ضرب من النفاق وأسلوب من الكيد . « على أن تقديس لغة القرآن والتزام أصولها وقواعدها وأساليبها لم يكن في يوم من الأيام داعياً إلى تحجر اللغة وجمود مذاهب الفن فيها ووقوفها عند حد تعجز معه عن مسايرة الحياة » . فليس التطور نفسه هو المحظور ، ولكن المحظور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة المرسومة ، وذلك يشبه تقيد الناس في حياتهم الإجتماعية بقوانين ، الدين والأخلاق ، فليس ذلك يعني أنهم قد استعبدوا بهذه القوانين ، أو أنها قد أصبحت تحول بينهم وبين مسايرة الحياة كذلك اللغة : وضع اللغويون والنحاة والبلاغيون لها حدوداً طابقوا بها مذهب القرآن وكلام العرب ، وتركوا للناس بعد ذلك أن يستحدثوا ما شاؤوا من أساليب وأن يتصرفوا فيما أرادوا من أغراض . ولكن ذلك لاينبغي أن يخرج بهم عن الحدود المرسومة . وهل عاق ذلك عرب بغداد أو عرب الأندلس عن الافتنان في القول وفي مذاهب الفن ، وهل ضاقت عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وعلوم . إن من أعجب العجب أن يعين في مركز القيادة في ذلك الحصن (المجمع) رجل يشهد ماضيه الثابت المسجل فيما نشر على الناس من صحف أنه كان حرباً على الجامعة الإسلامية وعلى الجامعة العربية لايراها إلا وهماً من الاوهام ، وأنه كان أول من رفع صوته بالدعوة إلى تمصير اللغة العربية ولقد أخطأ على حسن في القول بتوحيد العامية والفصحى وجعلهما لغة واحدة ، وليس مطلوباً أن تصبح لغة الحديث ، والأسواق والتعامل بين الناس هي نفسها لغة الشعر والأدب والعلم(١٣) تطوير اللغة يجب أن يكون بالقدر الذي لايقطع صلتنا بالماضي ، وبالقدر الذي لا يخشى معه أن يتطور إلى قطع صلة الأجيال المقبلة بالجيل الماضي بحيث يتحول قرآننا وحديث نبينا وفقه فتهائنا إلى طلسم لايقرؤه إلا طبقة من الكهان يحتكرون تفسير الإسلام .

الى الدكتور طه حسين

وطه حسين يذهب إلى أن هنالك خطراً على العربية الفصحي أن يهجرها الناس إلى العامية إذا لم تخضع

لما يريدون من تطور (وهو التهديد الذى هدد به من قبل لطفى السيد) وما أظن أن أحداً سيخدع بما يبدو فى ظاهر قوله (طه حسين) من البراءة حين يتظاهر بأنه معارض فى استعمال اللغة العامية للكتابة الأدبية وحين إشترط فى المعاجم المقترحة أن لا تتضمن إلا الألفاظ العربية الفصيحة . فالمهم أن معاجم اللغة العربية سوف تختلف باختلاف بلاد العرب وأقطارهم ، وأن المعجم التونسى المصرى ، الشامى ، الحجازى ، سوف تصبح حقيقة واقعة ، هذه المعاجم نفسها سوف تصبح بدورها موضع تنقيح وتغيير ، وسوف تنأى فى كل تنقيح جديد عن أصلها الأول ، حين يتناكر المتعارف ويتفرق المجمعون ثم لا يرجى لصدعهم رأب . هذا هو المصير المظلم لدعوة خلابة براقة بريئة الظاهر إلى دراسة اللهجات والعناية بما يسمونه (تمويهاً على الشعوب) بالآداب الشعبية وقد اعتمد طه حسين على هذا الأسلوب نفسه فى الدعوة إلى تبديل النحو والخط حين قال: (إن أبينا إلا أن نمضى كما كان النحو وكما كانت الكتابة فلابد أن تنشأ عن هذه اللغة العربية الفصحى القديمة لغات مختلفة كما نشأت الفرنسية والإيطالية والبرتغالية عن اللغة اللاتينية القديمة) ويخدع الناس حين يقول : (وبعد فلا أدعو أن تهجروا القديم مطلقاً ، ولكن لماذا لا يكون النحو والبلاغة كله متطوراً كما تطورت اللغة يحفظ قديمه لدرس المتخصصين فى الجامعات والمعاهد ويبيح للملايين البائسة من الشباب أن يتعلموا تعليما قريباً سهلا (ثم عرض الدكتور محمد حسين إلى أبعاد دعوة التطوير فى العادات والتقاليد والزى والمثل والشريعة وقال : من أجال النظر فى هذا كله وقرن بعضه إلى بعض ، عرف أن أصل هذه الفروع واحد ، وأن روح الدعوة فيها واحدة جميعاً ، وأن أصحابها لا يقنعون إلا بقطع كل ما يربطنا بإسلامنا وعروبتنا وشرقيتنا من وشائج وصلات . عندئذ نفقد طابعنا الذى يميزنا بوصفنا جماعة أوقوماً أو أمة ، وإذا فقدنا طابعنا فقدنا كتابنا وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع ، وأصبح من اليسير على الشرق أو الغرب أو كائناً من كان من خلق الله أن يلحقنا به ويجعلنا تابعين له ندور فى فلكه ونسبح بحمده من دون الله والقائمون على ترويج هذه الدعوات كالجراثيم تكمن حين تأنس فى الجسم السليم مقاومة ولكنها تتحين حتى تجد فرصة أخرى ملائمة للظهور فتثور فإذا نظرنا إلى مصدر الدعوة وكيف بدأت عرفنا أن الدعوة لم تنشأ إلا فى ظل استعباد الغرب لبلاد العرب والمسلمين وفى حمايته من ناحية وفى حضانة التبشير من ناحية أخرى . سبيتا ، فولار ، فاول ، فلوت ، بوريان ، ماسبيرو الذين قادوا هذه الدعوة فى مصر منذ ١٨٨٠ فظهر صداها فى صحيفة المقتطف الشهرية أولا ١٨٨٢ ثم اتصل إلى بقية السماسرة ومنهم فارس نمر : وكان المستر سمارت مستشار السفارة الإنجليزية زوجاً لابنته. جميع هؤلاء المؤلفين ، وكلهم ممن شغل وظائف عامة فى ظل الاحتلال طائفة من الحكايات المتداولة بين طبقات العمال الكادحين فى مصر ونادوا باتخاذ اللهجة التى كتبت بها هذه الآثار : لغة للتدوين والتأليف والأدب الرفيع ووضع بعضهم كتباً استنبط منها قواعد للهجة المصرية العامة واقتصر معظمهم على لهجة القاهرة محاولا إقناع المصريين بأن لهجتهم هذه لها كل مقومات اللغة الراقية ولاك كلامهم بعد ذلك كل بوق وكل سمسار وكل فاسد العقيدة مزعزع الإيمان : لطفى السيد وطه حسين ليس لهما فكرة جديدة فكل ما قالوه ويقولونه ترديد لما قاله هؤلاء حتى أن الذين أكثروا من الكلام فأسموه الأدب والشعر وادعوا أنهم جمعوا منه ما جمعوا لم يكونوا إلا ناقلين لما جمعه أمثال ماسبيرو وبوريان ، بل لقد اعتمدوا عليهم فى تصنيف ما جمعوه وفى ترتيبه وتبويبه .

٥ – عمر فروخ : الفصحى ولبنان

أراد الاستعمار منذ مطلع هذا القرن تحطيم وحدة العرب فحاول أن يطل على ذلك من ثغرة فى لغتهم وقوميتهم ، فبعث الأشورية فى العراق والفرعونية فى مصر والبربرية فى المغرب ، ولكن الأحداث فى تلك البلاد والوعى فى أهلها قضت على جميع الدسائس فى مهدها ومنذ أيام الانتداب الفرنسى على لبنان نشأت ناشئة التدوين للعامية . ثم توسعت المطامع إلى جعل هذا التدوين بالحرف الفرنسى ، ثم خمدت هذه الدعوة زمناً ، ثم عادت إلى الهبوب ثم خمدت من جديد ، ومنذ عام ١٩٥٨ عادت هذه الدعوة إلى رفع رأسها .

إن عدداً من الشعوب الأوربية كانت معذورة لما دونت لهجاتها العامية بالحرف اللاتينى ذلك لأنه لم يكن لها قبل ذلك لغة مدونة ولا أحرف تكتب بها وكذلك كان قد نشأ فى بلاد تلك الشعوب قبل ذلك شقاق دينى ونزاع سياسى أديا حقاً أو باطلا إلى الانفصال لغوياً وأدبياً عن شعوب كان لها على البلاد التى اتخذت لغات جديدة بأحرف جديدة سيطرة وعسف ، أما نحن اليوم فلسنا من ذلك فى شىء ، إننا نتمتع بلغة من أرقى اللغات وأوسعها ، وبأدب من أروع الآداب وأقدمها وبحرف من أجمل الأحرف فى كل شىء ودعاة العامية والحرف اللاتينى يزعمون أن العامية والحرف اللاتينى أهون تعلماً : من قال لهم إن اللغة العربية أصعب من الألمانية والنروجية والأسوجية والروسية والبولونية · من ذا الذى قال لهم إن اللغة العربية أصعب من الإنجليزية فى هجائها ، من قال لهم إن الخط العربى أصعب من الخط النروجى ، حتى لا نذكر الخط اليابانى والصينى إذا لم يكن للغة العربية والخط العربى من فضل سوى أنهما يجمعان العرب من أقصى الشرق الأدنى إلى أقصى لكان ذلك منهما كافياً ، ولكانت كل صعوبة فيهما — إن صح أن فيهما من الصعوبة ذلك القدر الذى يتوهمه دعاة العامية والحرف اللاتينى — محتملة ولكن هؤلاء لا يكرهون من اللغة الفصحى ومن الخط العربى إلا هذا العامل الجامع الوحيد . إنى أعجب من الذين يدرسون اللغات الميتة من العبرية القديمة والسريانية ثم يريدون أن يميتوا لغة حية كالعربية الفصحى . تلك أمانيهم ، ولكن للكائنات الحية من البشر واللغات والحركات قوانين تشبه أن تكون طبيعية ، وهذه القوانين تعمل ولكن لا تخضع لأمانى الأفراد ولا لأمانى الجماعات أما أغرب ما يمكن أن يمر فى تاريخ أمة من الأمم ، فهو أن يكون فى بلادنا دعاة إلى العروبة ثم ينشأ فى بلادنا نفر يحاربون اللغة العربية ويدعون إلى الحرف اللاتينى فلا يحرك أولئك الدعاة إلى العربية والقومية ساكناً ، بل هناك ما هو أن أحد هؤلاء الدعاة كان يتولى معهداً للدراسات العالية فدعا أحد أولئك النفر إلى إلقاء محاضرات فى اللغة العامية ، لا محاضرات بحث وعلم ، بل محاضرات هى فى واقعها دعوة سافرة إلى اللهجات العامية مكتوبة بالحرف اللاتينى . إن الدفاع عن الأمة التى تتكلم تلك اللغة أما من الناحية العملية فإن تدوين اللهجات العامة بالحروف اللاتينى قد أدى إلى تعقيد فى اللغات الأوربية لا يرجى معه اصلاح ، وكلما استأنف أهل تلك اللغات الإصلاح للنحو والصرف أو للتهجية زاد التعقيد فى لغاتهم حدة . فى اللغة العربية ثلاثة مدود تأتى طويلة (ا ، و ، ى) وتأتى قصيرة ـُـ ، ـَـ ، ـِـ أما إذا اجتمع بعضها مع بعض فإن الحرف الأول منها يعامل معاملة الحرف الساكن فى نحو (أى ، أو يا) ينطوى الخ . وهذه لا تحتاج فى اللغة العربية الى قاعدة ولا إلى ملاحظة على أن الألف تأتى مرققة بعد أحرف معينة من أحرف الأبجدية أو مضخمة بعد الأحرف الباقية من الأبجدية .

ولا ترى قاعدة الترقيق والتفخيم هذه تخل بحال من الأحوال . أما فى اللغات الأوروبية فإن التهجئة فى الإنجليزية مثلا لا تجرى على قاعدة معينة . وندرك ما فى التهجئة الفرنسية من الشذوذ هذا فضلا عن الأحرف الخرس فى اللغتين ، تلك التى تكتب ولا تلفظ ، ومع ذلك فإن اللغتين الفرنسية والإنجليزية تعدان فى هذا الباب لغتين قياسيتين بالإضافة إلى الأسوجية والنروجية والبرتغالية . إننا نحن العرب قد كفينا هذا السوء بما قام به أسلافنا من ضبط لغتنا ضبطاً محكما دقيقاً ، أنا لا أنكر أن اللغة العربية تحتاج إلى جهد فى إتقانها . الجهد الذى تحتاج إليه فى ذلك لا يكاد يعد شيئاً بالإضافة إلى الجهد الذى تحتاجه أهون اللغات فى الغرب ويحسن أن نعلم هنا أن اللغة الإفرنسية الدائرة بين المثقفين هى لهجة أهل باريس ، وأن لهجة ابن مرسيليا ولهجة ابن الالزاس ولهجة ابن بريتانى ولهجة ابن المقاطعات الشمالية الغربية تختلف كلها عن لهجة ابن باريس، وتختلف بعضها عن بعض اختلافاً كبيراً حتى أنها لا تعد فى اللهجات المتآخية بل فى اللغات المتباعدة ، وهذا أمر طبيعى فى الحياة اللغوية . يقول العالم اللغوى أنطون مايه فى كتابه : Méthode Comparative « إن أبرز ما يسترعى الانتباه هو ذلك الذى يعترضنا فى كل مكان فى أوربا تقريباً . إن فى كل منطقة مجموعا من اللهجات المحلية ترجع إلى أصل واحد ثم لغة مكتوبة : هى لغة الحضارة تصلح لجميع أوجه الاستعمال العامة فيما يتعلق بمجموع البلاد (التى تتكلم تلك اللغة) ثم هى لغة الحكومة (الرسمية) ولغة المدرسة ولغة الدواوين (الحكومية) ولغة الصحافة الخ . وفى مثل هذه الأحوال يكون للغة المكتوبة أثر بالغ فى اللهجات المحلية » . إن العالم اللغوى الفرنسى يعد من الطبيعى ومن حسن الحظ أيضاً أن يكون لكل منطقة لغة مكتوبة بينما نحن العرب نكتب ونقرأ ونتفاهم كلنا من الخليج العربى إلى المحيط الأطلسى بلغة واحدة ، ولقد مكننا الإسلام من أن نتفاهم مع عدد كبير من المسلمين من غير العرب فى الصين وتركستان والهند وباكستان والأفغان وإيران وتركية والبلقان وفى الملايو وأندونيسية وسيلان ثم فى أواسط أفريقية : فى السنغال ومالى وغينيا وغانة — ونيجيريا وما حولها . ولكن بينما نجد العالم متجهاً إلى التوحيد فى السوق الأوروبية وفى الأمم المتحدة وفى البحث عن لغة تاريخية أو مصنوعة يتفاهم بها أكبر عدد من البشر ، نجد نفراً يعيشون بيننا وهم منا ، يريدون أن يخرقوا الوحدة التى صنعتها لنا اللغة العربية الفصحى. ليست المعركة بين العامية والفصحى أول معركة تعرضت لها العروبة ، ولا هى آخر معركة ستخرج العروبة منها ظافرة ، إن الثقة بالظفر آتية من أننا نعلم أن المعركة تدور على أرض العرب ، ولكن أركان حربها يقيمون فى عواصم الدول المستعمرة فى وشنطن ولندن وباريس. إن سبب الخيبة فى الدعوة إلى حلول اللهجات مكان اللغة العربية الفصحى يرجع إلى جهل الداعين عدداً من الحقائق فى تاريخ اللغة العربية وفى تاريخ اللغات الأجنبية أو إلى تجاهل ذلك على الأصح. إن نشأة اللغات الأوربية الحديثة مرتبط إلى حد بعيد بنقل التوراة والإنجيل من اللغة اللاتينية إلى اللهجات التى كانت سائدة فى الأقطار الأوربية المختلفة كذلك كانت نشأة الإيطالية والألمانية والاسوجية والنروجية . وكذلك تبدلت لغات كثيرة بعد هذا النقل كثيراً أو قليلا . ونسى الداعون إلى اللهجات العربية أن مثل هذا الأثر قديم فى اللغة العربية وأن التاريخ لا يعيد نفسه بالمعنى الذى يتخيلونه ، وأن العرب قبل الإسلام مروا بمثل هذا الدور الحزن ثم رأب الله الصدع وجمع الشمل وورد العرب إخواناً ومواطنين إن فرقت الحدود المصطنعة أجسامهم فإنها لم تفرق قلوبهم .

٦ — دكتور على عبد الواحد وافى : العامية فى الكتابة فى مواجهة لويس عوض

التفريط فى جنب العربية الفصحى : لقد كانت الفصحى موضع إهمال كبير طوال الفترة التى كانت الانجليز فى أثنائها مشرفين على شئون مناهجنا الدراسية . وضع هذه الأسس مفتش إنجليزى يدعى دنلوب كان يعمل حينئذ مستشاراً فى نظارة المعارف المصرية وكان مسيطراً على شؤون التعليم فى مصر ، ثم تولى هذه الشؤون من بعده ومن بعد خلفائه من الانجليز ثلة من المصريين نشئت فى هذه المدارس وتعهدها الانجليز وصنعوها على أعينهم وأعدوها لتكون حرباً على الثقافة العربية الإسلامية ، وكانوا يزهون بأنهم يلوون ألسنتهم برطانة أسيادهم الإنجليز ، وخلف من بعد هذه الثلة خلف تربى على يديها وترسم خطاها ، ونظر هؤلاء وأولئك إلى هذه السياسة الفاسدة التى وضعها (دنلوب) نظرة إجلال وتقديس ولم يحاولوا أن يغيروا شيئاً من الأسس القائمة عليها ولا من الأغراض التى تستهدفها ولا من المناهج الجوهرية التى سلتها وإنما داروا فى فلكها وانصرفت جهودهم إلى عبث من التغييرات السطحية التي لا تمس الجوهر فى شىء وكانت العربية أهم هدف سددت إليه سهام السياسة الخبيثة فعملوا على إضعاف هذه اللغة فى المدارس المصرية والحط من شأنها وكانت كلمة (خوجـــه) عربى تعتبر قرينة من كلمات الشتائم والسباب وكانت معظم الروايات الهزلية تدور حول السخرية بمدرس اللغة العربية ويقترح البعض أن يهبط بلغة الكتابة والآداب إلى لغة الحديث فيستخدم العامية فى الشؤون التى تستخدم فيها الآن العربية الفصحى ، ويقضى بذلك على هذا التعدد فى أداة التفاهم . وكان من المنظرين لهذا المذهب الكونت كولودى لندنبرج الأسوجى فى تقريره الذى تلاه فى مجمع اللغويين فى مدينة ليدن ١٨٨٣ . واللورد دوفرن السياسى الإنجليزى فى تقريره الذى رفعه إلى وزير خارجية انجلترا بشأن لهجة مصر العامية ومن هؤلاء ولهلهم سبيتا الألمانى (أمين دار الكتب بالقاهرة) المتوفى ١٨٨٣ وقد مهد لتحقيق هذا المشروع باستنباط حروف أجنبية تكتب بها لهجة مصر العامية وتأليف كتاب ألمانى فى قواعد الصرف والاشتقاق التى تسير عليها هذه اللهجة . وقد ارتضى جماعة من موظفى وزارة التربية والتعليم العامية فى تعليم الأطفال الهجاء فابتدعوا طريقة سموها (طريقة شبرشر) وألفوا كتبها باللهجة العامية المستخدمة فى القاهرة وضواحيها ، بل لقد جنح إلى هذا الاتجاه قدماء الباحثين ومنهم ابن خلدون . ويحمل لواء هذا الاتجاه الآن ويدعو إليه بحرارة وحماس يبعثان على الريبة فى الدافع له إلى دعوته : كاتب محدث عهد إليه بالإشراف على البحوث الأدبية فى صحيفة مصرية يومية (١٤) . ويبدو لنا أن الداعين إلى هـذا الاتجاه لا يخرجون عن أحد فريقين : إما شعوبيون مسيرون بالرغبة الآثمة فى القضاء على أهم دعامة من دعائم الوحـدة العربية والقومية والثقافة العربية ، وإما غافلون عن الأضرار البليغة التى تنجم عن تحقيق ما يظنون أنه من ضروب التبشير . والعامية التى يرى أصحاب هذا الاتجاه استخدامها فى الشـــؤون التى تستخدم فيها العربية الفصحى لغة فقيرة كل الفقر ، فى مفرداتها فلا يشتمل متنها على أكثر من الكلمات الضرورية للحديث العادى وهى إلى ذلك مضطربة كل الاضطراب فى قواعدها وأساليبها ومعانى ألفاظها . وأداة هذا شأنها لا تقوى مطلقاً على التعبير عن المعانى الدقيقة ولا عن حقائق الآداب والعلوم والانتاج الفكرى المنظم . ومن أهم أخطارها الحيلولة دون الانتفاع بالتراث والعامية فى لغة ما غير ثابتة على واحدة بل هى عرضة للتطور فى أصواتها

ودلالاتها ومفرداتها وقواعدها . والعامية تختلف فى الشعب الواحد باختلاف مناطقه . واختلاف لغة الكتابة عن لغة الحديث لا ينطوى على شىء من الشذوذ حتى يلتمس علاجاً لها بل هو السنة الطبيعية فى اللغات ، واستخدام العامية فى تدريس العلوم والآداب يؤدى لا محالة إلى تخلف كبير فى الثقافة العلمية والأدبية نفسها وقد ظلت اللغة اللاتينية لغة كتابة حتى نضجت لهجات محادثتهم وكمل نموها فاستطاعت أن تنحى اللاتينية عن وظيفتها وتحتل مكانها ، فأصبحت الفرنسية والإيطالية والإسبانية والبرتغالية والرومانية التى كانت لهجات عامية تستخدم فى المحادثة فقط ، أصبحت لغات كتابة وآداب . تم ذلك حوالى القرن السابع عشر الميلادى ولكن خاصية الازدواج القديمة لم تلبث أن انبعثت مرة أخرى ، ذلك أن لهجات الحديث فى هذه البلاد كانت فى المبدأ متفقة مع لغات الكتابة فيها ، ثم أخذت تتطور شيئاً فشيئاً وتنحرف عن أصولها الأولى ، بينما ظلت لغة الكتابة فيها جامدة على حالتها القديمة أو ما يقرب منها ، وبذلك أصبحت لهجات الحديث فى هذه البلاد تختلف اختلافاً غير يسير عن لغات الكتابة . ومن الأخطار التى تواجه اللغة العربية : أنه يندر أن تجد بين مدرسى اللغة العربية نفسها من يستخدمها فى شرح ما يريد إنما يستخدمون اللهجة العامية، وكذلك محاكاة الكثير من الصحفيين الأساليب الأجنبية فى تسلسل أجزاء الجملة وربط عناصر العبارة بعضها ببعض ، كذلك فى محاكاة الأسلوب الافرنجى فى الخروج عما يسير عليه الأسلوب العربى فى ترتيب عناصر الجملة وربطها بعضها ببعض وتنسيق أجزاء العبارة ، فيأتون بعبارات عربية المفردات والقواعد ولكنها أعجمية التركيب والمنظم .

٧ — العلامة صلاح الدين السلجوقى : ليست لغة العرب وحدهم

اللغة العربية ليست محصورة فى العرب : إنها لغة يصلى ويدعو بها أكثر من خمسمائة مليون مسلم ،(ألف مليون الآن) إنها لغة القرآن الكريم الذى أنزل إلى المسلمين كافة أنزل إليهم وهداهم إلى صراط مستقيم . كما أن على جميع المسلمين واجبات نحو لغة القرآن ، فإن لنا حقوقاً عليها لأننا معشر الأعاجم خدمناها أكثر من العرب، ولا حاجة بى إلى أن أسرد أسماء من كرسوا حياتهم فى خدمة اللغة العربية وثقافتها . إن الأكثرية الساحقة من العلماء الذين بنوا حضارة الإسلام هم من الأعاجم حتى علمى الصرف والنحو فى اللغة العربية لم يفكر فيهما أى شخص عربى سوى الأعاجم . خرج من الأفغان عدد كبير من الفقهاء ، أمثال الإمام الأعظم أبى حنيفة والإمام أحمد بن حنبل والبخارى والترمذى ومن الفلاسفة الرئيس أبو على بن سينا والفارابى ومن اللغويين أمثال التفتازانى والسكاكى وعبد القاهر . وكذلك أخرجت أفغانستان عدداً من كبار المجاهدين أمثال عمرو ابن ليث الصفارى الذى عمم الدين الحنيف فى سائر أنحاء أفغانستان . والدين والقومية ليس لهما مظهر أجل من اللسان . فهو القرآن وهو الصلاة التى تجمعنا حول كعبة قدسية من الدين والمثل العليا . علينا أن نجاهد لكى يبقى القرآن الخيط الذهبى الذى يؤلف بين قلوبنا ديناً وثقافة ، كى لا تنفصم العروة التى كنا معتصمين بها والتى جاهد فى سبيلها الآباء . فهذا القرآن — معاشر العرب — يجمعنا وإياكم كما حفظ كيانكم وحمى اللغة العربية من الاندثار فى حين أن اللغتين الشقيقتين : السريانية والعبرية اللتين كانتا أوسع نطاقاً من العربية قد ماتتا وانقرضتا منذ أمد بعيد . إن المركز اللغوى الثقافى هو بين العجم ، فإذا ما فقد المركز جاذبيته ونقطة ارتكازه فلا شك أن المحيط يتلاشى بتلاشى المركز . إن أول ما يجب علينا أن نفعله أن

تقضى على العاميـة فى اللغة العربية ، هذه العامية تنزل بمستوى اللغة العربية المبين ، وتقضى على ما فيها من عذوبة وسعة نطاق ونظام ، وتخلق برزخاً واسعاً بينكم وبين القرآن ، وبينكم وبين ثقافتكم والألوف من علمائكم واللايين من كتبكم التى كتبها لكم آباؤكم الكرام من العرب وإخوانكم الأعزة من العجم. وفضلا عن هذا ، فهذه العامية توسع الهوة بين الأمة العربية يوماً فيوماً إلى أن تنقسم إلى أمم متباينة فى الفهم والإفهام كما هو الآن بين الأمم الآرية . وإذا اختلف اللسان فليس هناك شىء يربط بين البلاد العربية . وقد يزعم البعض أن هذه النقيصة تزول بنشر المعارف ، وأقول إن هذا ليس بصحيح ، لأنى أستمع إلى العلماء وهم يتكلمون بالعامية وأقرأ مسرحيات لكبار الكتاب باللغة نفسها ، كما أقرأ بعض الأحكام القضائية وأستمع إلى مناقشات المحاكمات باللهجة نفسها ، زد على ذلك أن أعمدة المجلات مملوءة بها وأفلام السينما على اختلافها ناطقة بها . ويسوغ البعض استعمال هذه اللهجة بأنها لسان الشعب ، ولكن هناك فارقاً بين الشعب وبين الطبقة العامية فالشعب مفهوم عام يشمل جميع الطبقات ، كما أن هناك فرقاً بين الرأى العام والذوق العامى . قد تنزل الطبقات الممتازة عن مطامعها الخاصة لمصالح الشعب ، ولكن ليس على هذه الطبقات أن تنزل عن فضائلها ومعارفها ، بل عليها ألا تفعل ذلك ، بالعكس عليها أن تبذل المحاولات والجهود لكى ترفع الشعب إلى مستواها العالى الممتاز . إن جميع المصطلحات العلمية فى أفغانستان وتركيا باللغة العربية ولكن مع شىء قليل أو كثير من الانحراف ، وهذا الانحراف أكثر ما يكون ظهوراً فى الهند وباكستان ، لأن هذه المصطلحات وضعت بجهود أشخاص لم يكونوا يتقنون اللغة العربية إذا لم تؤلف هذه القواميس والمعجمات ولم تصل إلى الديار الإسلامية فإننا نخشى أن تحاول الدوائر العلمية فى هذه الديار اختراع كلمات عربية من عندها ، أو أن ترجع كل واحدة منها إلى لغتها الوطنية أو تضطر إلى استعمال المصطلحات الأوربية ذاتها وفى جميع الحالات تقع الخسارة على اللغة العربية والثقافة والإسلامية . فاللغة العربية فى ديار الإسلام شأنها كشأن اللغة اللاتينية فى أوربا خلال القرنين السابع عشر والثامن عشر ، والفارق بينهما أن اللغة العربية ستدوم وستظل دعامة العلم والأدب فى هذه الديار ما دام القرآن والدين والصلاة وملايين الكتب يؤيدها من بين يديها ومن خلفها .

٨ — تجربة الدكتور كمال يوسف الحاج

تجارب ثلاث توالت فى حياتى : حدتنى على الاعتقاد بفاعلية اللسان — أعنى بفاعلية اللغة — الأم فى تكوين شخصية الإنسان ، فرداً ومجتمعاً ، لقد وضح لى أنه لا فكر خلاقاً فى معزل عن ديباجة شريفة ، لا حرية صادقة لشعب يزدرى لغته القومية ، أما التجربة الأولى فإنها تعود إلى اليوم الذى كنت فيه ناعم الأظفار ، وليداً بعد أحصل العلم ، وكان هذا القدر ذاته قد كتب على ورقق إذ ذاك بضعة أسطر من نور هى تنزيل حكيم فى سبائك الفؤاد ، لقد نقش حب العربية فى لوحة صدرى ، رحم الله والدى ، وأطال بعمر والدتى ، اللذين أقاما لها معبداً فى حنايا نفسى . لقد ضربانى وأنا صغير بعد على قوالبها السليمة بين هذين الوالدين العربيين لساناً ترعرعت وكبرت : لقد وضع الأساس الأول فى حياتى منذ البداية على حب اللغة العربية وعلى إجلالها وتقديسها وعلى مزاولتها قبل سواها ، وعلى إعطائها حق الصدارة فى أبهاء نفسى . ثم دخلت إحدى المدارس الأجنبية الكبرى حيث كان على الوليد أن يلسن وقت العلم واللعب ، بغير اللسان العربى ، لقـد أنخنا كلنا يومئذ لذلك المنطق ، ولتلك الشيئة الظاهرة بحد ذاتها وقد دعمها هيثان :

انتداب سياسي ونظرة تربوية . وهكذا فرضت علينا السياسة يومذاك مفاهيم تربوية — من بينها اللسن بغير العربية — لا تتفق أصلا مع أسانيد النفس البشرية . وقد أتخنا كانا لتلك المفاهيم فأرغمنا على الخيانة باعتبار أنها فضيلة . أما الوليد الذي يعطي منطيق تلك السياسة فقد كان العقاب نصيبه والعقاب على ضروب منها الحرمان عن الطعام ومنها الإسقاط في الإمتحان ومنها الحرمان عن الغداء ومنها الحجر عن اللعب ومنها التشهير أمام الأتراب وكلها أسباب تذليلية تخلق في النفس عقد التصاغر والدونية ، ثم تبدأ المأساة في قلب الوليد الذي كنته ، كنت من الناجحين كثيراً ، ولكني لم أكن من المجلين في لسان الأغيار . لقد ركزت على العربية وكان هذا عيبي في نظر الانتداب . عقدة تصاغر إزاء الذين يلسنون بغير العربية ، لم أجمع بين لسانين ، وأخذت المأساة تلعب دورها في قلبي : سيف العربية مسلط فوق رأسي في بيت أبي وسيف غيرها مسلط فوق رأسي في المدرسة . مستحيلان يتجاذبان وليداً . لقد كانت العربية تنتصر في كل حلبة من تحصيلي وفي باريس ، حدثت لي التجربة التي أماطت اللثام أخيراً وبصورة نهائية وساقتني إلى الاعتقاد التام بنهائية اللسان القومي ، أما تلك التجربة فهي جد عادية بحد ذاتها ، عايشها دون ريب كل عربي اللسان طلب العلوم الكبيرة في رقعة الغرب وهي تقوم على أني تأرجحت تأرجحاً مضغوطاً بين لسانين : العربي والفرنسي ، ولم أستطع أن أتحكم فعلا بالفرنسية على غرار أبنائها الذين يتكلمونها عفواً، ولم أستطع أن أحافظ على نقاء لغتي — الأم في مناخ لا عربي يحيط بي من كل جانب . ولعب في قلبي شيطان الغرور قلت : عليك بلغة الفرنسيس غاية ، هي فرصة مؤاتية لك ، أنت تعيش بين ظهرانيهم وتتساق في مضمارهم عن كثب ، وهكذا اندفعت في اللغة الفرنسية . هنا بدأت المأساة . . لم أتنبه ، أول بدء ، أني جنحت عن الواقع البشري. اني في منزلق خاطيء ،لقد طمس الغرور على بصيرتي وأضلني جهلي بفلسفة اللغة : قلت وما ضرني لو امتلكت لسانين حق الامتلاك وركبت متن هذا العمل . أما النتيجة فكانت عكس المرتقب ، كانت نتيجة سلبية من جهة اللسانين معاً ، شعرت بأني بعدت عن نقاء العربية ، بعدت عن سليقتها الرفيعة في القلم ، بعدت عن مجراها السريع في الأداء ، وشعرت من جهة أخرى ، أنني لم أدن من نقاء الفرنسية . لم أدن من سليقتها الرفيعة في القلم . وهكذا تأرجحت مضغوطاً بين لسانين مبتورين في . أجل ، لقد بعدت عن صفاء اللغة العربية ، عن بداهتها في اللسان ، ورشاقتها في الكتابة ، بعدت لأني هجرتها كتابة وقراءة ومشافهة ، واللغة الأنيقة تعق ، عند الأديب إذا أبطأ في مزاولتها ، إن الكلمة المصقولة عزيزة الجانب ، هي ذات عفاف لا تريد أن ينخدش ، إنها غيرى ، معنى كل هذا أن التحكم باللغة — الأم ، لا ينفصل عن التحكم بالطبيعة — الأم ، أقصد الوطن — الأم ، أو بما يذكر الوطن الإنسان لا يتعلم لغة أجداده ، أو في ما هو مثيل لوطن أجداده من حيث المناخ الروحي . فمن أراد أن يتقن لغة ما إتقاناً فيه زخم الألمعية والأريحية والعبقرية ، كان عليه أن يعيش بين ظهراني أبنائها الذين يتكلمون عفواً أو أن يحيط نفسه بشعب منها يتكلمها عفواً . اللغة حياة ، وقد صادف أن انقطعت عن محيطي ، العربي اللسان ، فجفت لغتي في العروق ، واستمسك القلم بين الأصابع وحرنت الديباجة الأنيقة ثم غلظت ، لقد أصابني الرصاص ، فوقعت في الأحبولة . لم أعد أديباً في لساني القومي . أما الفرنسية التي خنت لساني من أجلها فلم أركب متن عذوبتها ، لأني لم أستطع ذلك ، بقيت خارج بهوها الفسيح ، على أن الكد في سبيلها لم ينقض . لقد كنت أستمحر بالنية الصافية ، والعزم القوي ، كي أقطع رحابها كي أصبح

ذا سليقة فيها كسليقة أبنائها ولكنه حلم ضائع ، بل خيانة وجريمة ، لم أعلم أن الإنسان ذو مجرى لغوى واحد ، ذو عفوية لسانية واحدة ، ذو تاريخ واحد ، وأمة واحدة ، لم أعلم أن هذه الآحاد الواحدة هى التى تنقل الإنسان إلى الكثرة المتكاثرة ، إلى المطلق ، لم يكن ممكناً لى أن أدرك عفاف اللسان الفرنسى أى عبقريته لقد بقيت قزماً حيال أقزم الفرنسيين لغة ، لاشك أن الذين يجهلون ما للكلمة من وزن انطولوجى ومن خطوة ماورائية ، تتساوى عندهم الأساليب التعبيرية ، ولكن الأديب الذى يحس بعظمة اللغة وبهول ألفاظها لايقف من الكلمة هذا الموقف ، اللغة عنده أكثر من وسيلة ، هى غاية ، إذ بدونها لا تكون الفكرة جميلة ، ومن هنا حرص الأديب على الديباجة التى تصبح لديه جزءاً من الفكرة ، بل الفكرة ذاتها ، لقد تصارعت العربية والفرنسية فى قرارة ذاتى ، أجل ، تعادلتا ، صرفاً ونحواً ، فى اللسان والقلم ، ولكنهما لم تتعادلا عبقرية ، وهكذا فقدت عبقرية لغتى ولم أدرك عبقرية لغتهم . لقد ابتلينا فى هذا البلد بجهل فلسفة اللغة ، ابتلينا باحتقارنا للعربية ، بغرورنا أن سواها أعف وأبهى ، وأقرب إلى مقومات الحضارة المدنية ، فابتلينا بعقدة التكابر حيال لسانهم والنتيجة صغرنا فى أنفسنا دون أن نكبر فى أنفس الحاكمين . إن المستعمر يفرض لغته كى تتصارع مع اللغة الأم ، وبذلك تتفسخ ذاتية الوجدان وتضعف ، من هنا كان الإنسان لايتدنس قومياً أول ما يتدنس إلا من لغته ولا يتنقح قومياً أول ما يتنقح إلا من لغته . إن الإنسان مجبر أن يتمسك بلغته تمسكا كينونيا ذلك لأن اللغة فى نظرى غاية لا واسطة لقد شعرت أن مدى اللغة الفرنسية مقفل على لأنى لم أتناولها من المهد ولم أعش فى محيط فرنسى صرف ، بينما اللغة العربية هى مركوزة فى صميم وجدانى وقد أوقفها القدر على ولم يفتح لى باب العبقرية إلا من جهتها . ليعلم اللبنانيون أن باب العبقرية فى الغرب مقفل عليها إطلاقا ، ومهما أتقن اللبنانى اللغة الفرنسية مثلا فهو لن يستحق رغم ذلك أن يتربع فى مقعد من مقاعد الأكاديمية الفرنسية. إن رسالة لبنان رسالة عربية اللسان . والسؤال : هل يوجد فكر معزول عن اللغة ؟ والجواب : لا وجود لهذا الفكر . إن الفكر دائما فكر ملسون .

الباب الثالث
الفصحى تقبل التحدى

الفصل الأول
اللغة والفكر

١

لا ريب أن خصوم اللغة العربية يعلمون أن الفصحى قد قبلت التحدى منذ وقت بعيد ، وأن الدعامات الكبرى التى مكنتها من البقاء هذه الأجيال المتوالية ترجع إلى أنها لغة فكر قبل أن تكون لغة أمة معينة هى الأمة العربية : إنها لغة فكر عالمى إنسانى ضخم المعطيات والآثار متشعب الفروع متصل بكل قضايا الإنسان والحياة والمجتمع ، ذلك هو الفكر الإسلامى الذى يشكل الدعامة الأولى فيه : القرآن الكريم . ولا ريب أن هذه الظاهرة تفرد اللغة العربية بين اللغات بطابع خاص وتجعلها نموذجاً وحدها فلا تنطبق عليها قوانين علم اللغات انطباقاً كاملا . هذه القوانين التى صيغت ووضعت من خلال اللغات الأوروبية متصلة باللاتينية أو منفصلة عنها . وتلك ظاهرة أخرى لا تنطبق على اللغة العربية التى انفردت بعد نموها الطبيعى القوى خلال ثلاثة آلاف سنة بأن نزل بها القرآن الكريم فأصبحت تحمل الآن وراءها قدرة على النمو والحركة والعطاء تجعلها قادرة على نقل هذا الفكر القديم إلى المعاصرين من وراء سبعة عشر قرناً حتى اليوم . هذا هو وجه الخلاف وهذه نقطة التبريز التى تجعل اللغة العربية ولها ذاتية خاصة لا تخضع لقوانين اللغات الأوربية التى تغيرت مرات ومرات حتى باتت اليوم ولا تحمل من تاريخها الحى أكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ولعل من أكبر ركائز اللغات وعوامل ثباتها ارتباطها بالفكر ، حتى ليمكن القول بأن بين اللغة والفكر آصرة أشبه بالارتباط العضوى . ومن هنا تبرز ناحية أخرى من نواحى قصور المناهج الغربية الوافدة عن محاكمة اللغة العربية نتيجة لهذا البعد العميق : بعد فهم البيان العربى ومقاييسه بالنسبة للباحثين الغربيين والمستشرقين وتؤكد الأبحاث الحديثة كلها ذلك الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر ، وأن لسان الأمة جزء من عقليتها فيرى (و. فون همبلت) فى كتابه المشهور : Uader die Kamiopráche أن كل لسان يؤلف حول الشعب الذى يتكلم به دائرة لا يمكن للمرء أن يخرج منها إلا إذا دخل فى نطاق دائرة أخرى ، وأن لغة شعب ما هى إلا روحه ، كما أن روح الشعب لغته . ويرى همبولت أن كل لغة تؤلف نظاماً مترابطاً متضافراً محدوداً ، تعرب عن عقلية الشعب الذى يتكلم بها ، ومن المستحيل التعبير عن هذه العقلية بأدوات هى خاصة بعقلية أخرى . ويقرر الباحث الغربى سابيرون تأثير اللغة فى تكوين العقلية ويرى أن اللغة تحمل معها تصوراً للعالم أو شكلا له . وتحمل القدرة على تبديل العقلية وتحويلها وتعبد سبل المعرفة ، وعنده أن فكرتى الزمان والمكان لاتبدوان دائماً فى تجارب الناس بصورة واحدة بل يتفاوت نصيب

الناس فى إدراكهما ، فهما يرتبطان بطبيعة اللغة التى يتكلمونها أو بطبائع اللغات التى نشأت هاتان الفكرتان وتكاملتا معها . كذلك يشير الباحث (ورف) إلى تأثير اللغة العميق فى المعايير الحضارية ويرى أن متيافيزياء خاصة بها وإن بعض نظريات متيافيزياء اللغة تقتضى نفى كل ترجمة أدبية ولا سيما ترجمة الشعر ويقرر وورف: ان العالم الفكرى يتداخل فى المجموعة اللغوية ليؤلف معها كلاما مترابطاً ومتضافراً لا تنفصل أجزاؤه بعضها عن بعض ، وأنه لا يمكن لهذا الكل الملتحم أن ينتقل إلى نظام لغوى آخر ملتحم أيضاً بألفاظه ومعانيه ، ذلك أن اللسان يجسد روح الأمة فلا يسع المرء الوصول إلى مقاصده بدقة تامة على طريق أدوات وتعابير لغوية مأخوذة من لسان آخر(١) ولا ريب أن هذه الحقائق تكشف أمامنا ذلك المخطط الخطير الذى يحاول احتواء اللغة العربية بإدخال أدوات وتعابير لغوية من الألسنة الأخرى ، أو تطبيق مقايسات وافدة كما تكشف عن ذلك الخط الخطير الذى يتابع الدعوة بإلحاح إلى تعلم اللغات الأجنبية لأبناء العالم الإسلامى قبل أن يستكملوا هضم وتمثل القيم الأساسية للغتهم أو يفهموا أبعادها كذلك فإن هناك محاذير أخرى تتصل بالترجمة يجب وضعها موضع التقدير من أجل حماية التشكيل النفسى والعقلى للغة العربية عند المسلم والعربى وحتى لا يتعرض للأخطار التى تحاول أن تحتويه فى بوتقة اللغات الأخرى ومن ثم تصهره فى فكرها وإذا كان لنا أن نفيد من تجربة خصوم اللغة العربية فإنهم يفهمون أبعاد العلاقة بين اللغة والفكر على هذا النحو : يقول نبيه أمين فارس : «اللغة ليست مجرد مجموعة اعتباطية من الرموز كونتها الصدفة المحض فاللغة تاريخية فى جوهرها ،فهى على مرور الزمن تجمع معانى وتخلق ارتباطات وتثير ذكريات . إن معرفة لغة من اللغات إذا أريد لها أن تكون معرفة عميقة حقاً لا تعنى فقط مجرد المقدرة على ترجمة الفكر إلى لغة أخرى ، وإنما تعنى أن كل كلمة تستعمل يجب أن تعبر تعبيراً دقيقاً عن التصور القائم فى ذهن مستعمليها وإن كل كلمة يجب أن تفهم ليس فقط فى فحواها المباشر الواضح وإنما فى معناها التاريخى أى جذورها وكيفية استعمالها فى الماضى . ليست دراسة اللغة فى معناها الصحيح ، هى دراسة قواعد النحو والإعراب وتركيب الكلام وإنما هى دراسة أفكار الناس الذين يتكلمونها وحضارتهم » ا . هـ. وبعد : فما أحرانا أن نطبق هذا على اللغة العربية ونفهم أبعاد المحاولة التى تراد باللغة العربية لإخراجها عن فكرها باسم التطوير أو باسم التجديد أو بأسماء أخرى براقة .ولقد تنبه لهذه الأغراض كتاب ومفكرون من العرب والمسلمين منذ وقت بعيد ، ويجب أن تكون صيحتهم وكلمتهم قائمة فى أذهاننا وأنفسنا أبداً ، يقول العلامة علال الفاسى فى استعراض للتحديات التى تواجه اللغة العربية فى المغرب نتيجة لأخطار الاستعمار الفرنسى وبقاياه فى مجال الفكر والثقافة « إن التضحية باللغة العربية هى تضحية بالدين الإسلامى لأن الكلمة الفرنسية تردنا مسيحيين ، كل الذين يتمسكون باللغة الفرنسية إنما يرغبون فى التعامل مع الأجنبى وفى الحفاظ على مصالحه هنا ، لذا فإننا ننادى بالتعريب من أجل التحرر من سيطرة الأجنبى ومن تبعيته . وإن الاستعمار الحقيقى هو الاستعمار الفكرى بواسطة اللغة والقانون . ولا يخرج المستعمر من البلاد ما لم يخرج من القلوب والأفكار » ويقرر العلامة علال الفاسى أن اللغة تكون الفكر ، ويقول : فاللغة الأجنبية تكون الفكر الأجنبى ، ويقول : إن الفكر هو الذى يكون الكلام وهذا يذكرنا بقول الأخطل :

إن الكلام لفى الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

ويقول : إن شكل اللغة ليس شرطاً في النقل بل هو أولا شرط في تكوين الفكر فإذا لم تكن اللغة لا يتكون الفكر والتفكير كلام صامت لأننا لا نكون فكرة إلا بإطار اللغة وبغير هذا لا تكون إلا شيئاً غامضاً منحلا ويقول إن التضحية باللغة تضحية بالدين وإن الاستعمار الفكرى هنا واضح فاللغة الأجنبية تخلق منا أناساً على صورة اللغة وصاحبها في عقيدته وأفكاره وما توحى به تلك الأفكار وقد قال غوستاف لوبون : إذا استعبدت أمة فنى يدها مفتاح حبسها ما احتفظت بلغتها » . ويقول : إن لكل جماعة معجمها الخاص بالكلمات التى تصنعها عبقريتها لتكون أداة اتصال روحى بينها وبين أمثالها وتفاهم وتبليغ. ولكل عقيدة ومذهب كلمات تخرجها من معناها اللغوى الأصلى إلى معناها الجديد الذى يستغنى بكل ما فى العقيدة والمذهب من سر ومن حرارة ، إن حرب الكلمات هى أولى حرب النظريات ، إننا عرب ومسلمون فيجب أن لا نخرج فى كتاباتنا وأعمالنا عن المعجم الذى يتفق مع عقيدتنا وديننا . لا تستعملوا كلمات ليست فى معجمكم ، تعلموا تعبيرات القرآن وتقاليد اللغة التى بها تدركون . ولا تجعلوا للكلمة الإسلامية مدلولا خارجاً عن ما تريدون أنتم وعن ما هو لها بالطبع : « فكروا بلغتكم » ولقد تقرر هذا المعنى فى كتابات أعلام الفكر الإسلامى منذ وقت بعيد ، وقد بدت حاجتنا إليه اليوم فى مواجهة محاولة إخراج اللغة العربية من فكرها واحتواء الفكر الغربى لها . يقول ابن تيمية « إن اللغة العربية للإسلام ليست لغة فحسب ولكنها عقل وخلق ودين » وتردد هذا فى كتابات كثير من الباحثين فقال أحدهم : « العربى ليس من يتكلم عربياً بل من يفكر عربياً » . ويقول « فخته » الألمانى : إن اللغة هى الرابطة الوحيدة الحقيقية بين عالم الأجسام وعالم الأذهان . ويقول الدكتور عثمان أمين : إن هذه العبارة تصدق على لغتنا العربية ، إن هذه الوحدة تقوم فى صميمها على الوعى القومى النابع من تلك المشاركة الروحية العميقة . فإن للغتنا العربية أثراً بالغاً فى تكوين عقليتنا وفى تدبير فكرنا وهداية سلوكنا ويقول فخته : إن اللغة هى جهاز الإجماع فى الإنسان : اللغة والأمة أمران متلازمان ومتبادلان . اللغة التى ترافق وتجدد وتحرك الفرد حتى أعمق أغوار تفكيره وتجعل من الخلوق البشرية التى تتكلم بها جماعة متلاصقة يديرها عقل واحد .

٢

« الفكر » الإسلامى إذن وليست اللغة هى التى صاغت تفكير العرب والمسلمين ووجهت أذواقهم ، وما اللغة إلا تمثلا لهذا الفكر فى مختلف قيمه ومظاهره . ولذلك فقد كان من الضرورى أن تعمق صلة المسلم والعربى باللغة ليفهم أسرارها وأساليبها فيكون قادراً على الاستجابة لفكرها وأداء فرائض الإسلام عليه ذلك أنه لا يمكن بحال من الأحوال لمسلم أو لغير مسلم يريد أن يعرف حكم الشريعة الإسلامية من مصادره الأصيلة إلا إذا كان عالماً بلغة العرب وبأساليبها ومنطقها وكل ما يتعلق بها . ومن أجل هذا فهم المسلمون الأوائل أهمية اللغة العربية على وجهها وقاموا بنشرها بكل ما أوتوا من قوة ، فكانوا إذا فتحوا البلدان نشروا الدين ونشروا معه لغتهم لأنها مفتاح هذا الدين »(١٦) ولذلك فإن حملات التغريب حين تريد أن تفرض العامية إنما تريد أن تقيم فاصلا صفيقاً بين المسلمين والعرب وبين معرفتهم شريعتهم وفكرهم ، حيث يؤدى شيوع العامية إلى صعوبة فهم الكتاب والسنة والإطلاع على كنوز التراث الإسلامى التى خلفها لنا

فقهاء المسلمين فى شتى مناحى العلوم والفنون على مدى الأجيال(١٧) وقد أشار الشيخ محمد عبده إلى هذا المعنى حين قال : إن جهل المسلمين بلسانهم هو الذى صدهم عن فهم ما جاء فى كتب دينهم وأقوال أسلافهم ، ففى اللغة العربية الفصحى من ذخائر العلم وكنوز الأدب مالا يمكن الوصول إليه إلا بتحصيل ملكة اللسان، ولا تحصل هذه الملكة فيها قولا وكتابة حتى يتكلم بها غالب أهلها ويكتبوا بها بالطريقة الصحيحة لأن فى انحطاط لغتنا انحطاطاً لنا ولديننا وعقائدنا وأخلاقنا وانحطاط ذلك مفسد لجميع أمورنا » ويرى الشيخ محمد أبو زهرة أن الإسلام لا يمكن فهمه إلا باللغة العربية الفصحى والقرآن كذلك فإن الصلاة لا تجوز إلا باللغة وإن ما أجازه أبو حنيفة فى هذا الشأن كان على سبيل الترخيص وحتى لا يحرم المصلى من مناجاة ربه ودعائه ، وقد عدل عن هذا الرأى بعد أن تبين له صواب غيره ، واتفق الفقهاء على أن من يعجز عن قراءة القرآن — وهو عربى كما أنزل الله فى كتابه — بالعربية يصلى ساكتاً مناجيا ربه بقلبه لأنه عجز عن ركن القراءة الواجب عليه بقوله (فاقرأوا ما تيسر منه) كذلك قرر الفقهاء اشتراط اللغة العربية لصحة الخطبة يوم الجمعة كذلك قرر المذهب الشافعى وغيره عدم صحة الزواج بغير اللغة العربية للقادر عليها ، بل أوجب الفقيه الحنبلى أبو الخطاب تعلم اللغة العربية لصحة الزواج كما روى ابن تيمية عن الأئمة الثلاثة : مالك والشافعى وأحمد أنه يكره التخاطب بغير العربية إلا لحاجة ، وأنه فهم ذلك من كلامهم ولا عجب فاللغة العربية هى أساس الوحدة الإسلامية العربية » هذا الجانب الخطير من علاقة اللغة بالفكر والعقيدة كان واضحاً أمام محاولات التغريب والغزو الثقافى ، وهو هدف مبيت يراد القضاء عليه بإعلاء العاميات أو بإقامة ما يسمى باللغة الوسطى حتى لا يفهم القرآن ويقع الفصام بين العرب والمسلمين وبين أسس فكرهم وقواعد شريعتهم فتندثر كما اندثرت شرائع الأمم الأخرى ولا ريب أن تأكيد هذه العلاقة بين اللغة والفكر وبين اللغة والعقيدة يجعل للكلمات مفاهيم خاصة ، فلا تفهم المصطلحات الغربية على نحوها الشكلى من أمثال كلمات Religion بأنها (دين) أو Charité بأنها (زكاة) ، فالمفهوم الإسلامى للكلمات يختلف فى اللغة العربية عنه فى اللغات الأخرى فالدين فى الإسلام جماع من عبادة وشريعة وأخلاق ، وهو ليس كذلك فى المصطلح الغربى وكذلك الزكاة التى تعنى فى العربية إشراك الفقير فى مال الغنى بصفة إجبارية وليس بمفهوم الصدقة الغربى(١٨) فالإسلام فى الحقيقة (فكره وعقيدته وشريعته) هو عامل التكوين النفسى والعقلى المشترك الذى تقوم عليه اللغة العربية على نحو لا يمكن معه فصل اللغة عن الثقافة وحيث يكون الدين بمفهوم الإسلام جزءاً من الثقافة لا يتجزأ ولعل تعبير ماكس مولر عن علاقة اللغة والفكر مما يجدر النظر إليه فهو يشبههما بوجهى قطعة النقد الواحدة ويقول : إن ما نسميه الفكر ليس إلا وجهاً من وجهى قطعة النقود ، أما الوجه الآخر فهو الصوت المسموع . ويصدق صادق عنبر حين يقول : لقد علمنا أن لكل أمة شاهداً من لغتها على ما فطرت عليه من دين ودون لها من تاريخ وعرف عنها من نسب ومدنية وفنون .

الفصل الثانى

العربية واللغات

١

من التحديات التى تواجه اللغة العربية وتحاول أن تنال منها علاقتها باللغات الأجنبية ، فهى من ناحية تحاول تطبيق قوانين اللغات عليها وهذا من شأنه أن يعجز عن استيعاب أبعادها الذاتية والتاريخية ويحولها إلى إحدى اللغات الضيقة بالوطن والأرض من ناحية والضيقة بالزمن من ناحية أخرى ، بينما اللغة العربية ليست لغة وطن وزمن وإنما هى لغة فكر إنسانى عالمى هو الفكر الإسلامى ولغة ضبعة عشر قرناً أو يزيد ما تزيد حية تربط أولها بآخرها . وهناك فى علاقتها باللغات الأجنبية تحد آخر جد خطير هو محاولة غزو اللغات الأخرى لها عن طريق الترجمة إليها وعن طريق فرض مصطلحات الحضارة عليها . ومن ذلك ما حاولته القوى الاستعمارية من تجميد اللغة العربية فى المدارس والتعليم وفرض لغتها الأجنبية من ناحية ومن السيطرة على حركة الترجمة ودفعها على نحو فيه كثير من الطغيان على اللغة الأصلية من حيث هى لغة وأسلوب ومن حيث هى مضامين وفكر . ولقد كشف كثير من الباحثين هذا الخطر فأعلن أن الغاية من إحلال اللغات « ليست هى إحلال كلمات محل أخرى ولكن إحلال فكرة محل أخرى ، لأن الكلمة هى التى تشتمل على كثير من الاعتبارات والنظريات ، وهى التى تلهم المتكلم أساليب من النظر ومن الفهم ومن السلوك لا يستطيع غير المتكلم أن يفهمه إياها ، وقد نجح المستعمرون فى هذا نجاحاً كبيراً حتى أنهم استطاعوا أن يجعلوا فى الشباب من يقدر على التفكير بلغتهم ولو تكلم أو كتب بلغته هو . فاللغة الأجنبية مهدت للمستعمر سبيل السيطرة على فكر المستعمر (بالفتح) وتوجيهه الوجهة التى يريدها الأجنبى ولو فى أثناء مقاومته لها ومحاربته إياها ، لقد أصبحت الكلمات العربية مثلا فارغة من معانيها الأصلية فى نظر العرب أنفسهم ، ولكنها عامرة بالمعانى التى تشتمل عليها الكلمات الأجنبية التى تقابلها عادة فى الاستعمال ونشأ عن ذلك تحول فى مدلولات القيم ، وفى مفهومات العقائد والديانات وهكذا تغلغل الاستعمار فى صميم حياتنا ، فى أفكارنا ودياناتنا ومبادئنا ، فنزع عنها ما هى قائمة به فى أعماقنا وإذا بنا نجدها خارجة عن وجودنا وغريبة عنا ، فنحكم عليها بما يحكم به الأجنبى ، ونبنى عليها ما يمليه الأجنبى من أحكام ونظريات طبقا للتصورات التى حصل هو عليها والظروف التى تفاعلت فى نفسه هو حولها » . ونحن نعرف اليوم أن ظاهرة السيطرة باللغات الأجنبية من داخل اللغة العربية قائمة فعلا فى أجزاء كثيرة من البلاد العربية وأن هذه السيطرة « أحدثت فى وسطنا خسارة لا حد لها » وأننا « لا يمكن أن نعتبر أنفسنا أحراراً بمعنى الكلمة الحقيقى إلا إذا حررنا فكرنا من اللغة الأجنبية وحررنا كلماتنا القومية من المدلولات الأجنبية عنها » .

٢

وتجىء تجربة الجزائر بين استلاب اللغة واستلاب الدين واضحة الدلالة ، فقد حاول الاستعمار

الفرنسى إحياء البربرية وفرض الفرنسية ومع ذلك فقد كان ارتباط العربية بالإسلام له أثره العميق فى رحلة العودة : يقول عمار وزقان فى كتابه « الجهاد الأفضل » : إن تعلم اللغة العربية هو إحياء للتربية الطبيعية والعقلية التاريخية التى تتيح أن تكتشف السبب في أن جبل الجرجرة (الجبل الحديدى) الرومانى الذى لم تصله المسيحية قد سمى أعلى قمم الأطلس فى منطقة التل باسم (لالا خديجة) الزوجة الأولى للنبى العربى وأم المؤمنين . وهو إيجاد تفسير لهذا اللغز ، لماذا تغلبت اللغة العربية على اللاتينية فى أفريقيا التى طبعت بطابع رومانى ، وهو الاكتشاف العلمى القائل بأن اللهجة البربرية ليست غريبة إلى الحد الذى يظن أنها بعيدة عن اللغة العربية . نعم لقد حاول الاستعمار أن يعلن وجود لغة بربرية فى المغرب ليقضى على العربية ، وحاول أن يوقظ في مصر اللغة الهيروغليفية ليضعف العربية ، ثم كشفت أبحاث العلماء بأن العربية هى أم لهذه اللغات وشقائق ، وأن هذه اللغات كانت مراحل على طريق الفصحى الطويل اتصالا به لا انفصالا عنه وباءت دعوات الاستشراق والتبشير بالفشل الذريع . ومن ذلك نجد فى المغرب من يقول : إن اللغة ليست وسيلة من وسائل التعبير ، ولكنها غاية لأن الكلمة هى مصدر الإلهام وهى إذا لم تخرج ممتزجة بالروح التى تصنعها فلن تكون إلا كلمة لا محتوى لها وصدى لطبل أجوف يرن فى الفضاء ثم يغيب فى العدم المحض الذى ليس له ثبات » . ذلك هو قول العلامة علال الفاسى الذى يحذر من خطر اللغات الأجنبية على المسلمين والعرب فى هذه المرحلة وقبل استكمال خطط الأصالة وسبل الترشيد فيقول : « إن اللغة الأجنبية تأخذ الإنسان ولكنها لا تستطيع أن تعطيه نفسها ، فهو يظل مأسوراً بين من لا يرغب فيه ولا يمتزج بوجوده . « إنه يظل فى عالم المقعدين الذين يأنسون من أنفسهم القوة على النهوض فلا تعينهم الآلة ، لا يجدون الآلة التى هى لغتهم الأصلية ولا تقوم (الآلة العوض) إلا بما تقوم به الأرض الصناعية فى النهوض . « إننا سنظل بدون ثقافة ما دمنا لا نتعلم ونتثقف باللغة الأم » . ولقد وصف هذا الاتجاه منذ وقت بعيد بأنه : « الاستعمار باللغات » . فالفرنسية هى لغة التفاهم فى المغرب وقد كان المستعمرون يبثون فى أذهان النخبة من رجالهم وطلبتهم أن الفرنسية ضرورية ولا يمكن الاستغناء عنها ، وفى مصر والهند كانت اللغة الإنجليزية هى لغة التفاهم . وقد عمد الاستعمار إلى المدرسة فأغلق باب اللغة العربية تماما ، فكانت العلوم كلها تعلم بالإنجليزية ، بل إن الاستعمار الانجليزى فى مصر كان يعلم اللغة العربية بواسطة أساتذة إنجليز فى بعض الأحيان . وهذا هو معنى التفكير باللغة . ولم يكن هناك كتاب يؤلف فى العلوم الحديثة باللغة العربية لأن جميع الذين تعلموا هذه العلوم إنما تعلموها بالانجليزية(١٩) . ومن ناحية أخرى فقد اقترن وجود غالبية اللغات الأجنبية فى مصر بحركات تبشير أو شعوبية ، فقد ثبت ثبوتا قاطعا « أن بعض الهيئات الأجنبية التى وفدت إلى مصر فى بداية القرن التاسع عشر كانت تتخذ من مدارسها وما تقيمه من مستشفيات ومستوصفات ستاراً تخفى وراءه أغراضا دينية وأهدافاً سياسية كانت مناهضة لدين البلاد وماسة بمشاعر المصريين القومية(٢٠) . « وقد شجع الولاة من أسرة محمد على من أولياء الاستعمار تعلم اللغات الأجنبية بشتى الوسائل المادية والأدبية فى الوقت الذى هان فيه أمر اللغة العربية على أيديهم » . وقد حملت اللغة الفرنسية إلى مصر النظام المدرسى الحديث إلى جانب النشاط الفرنسى للبعثات التبشيرية ، ولما احتل الانجليز مصر تفوقت اللغة الانجليزية على اللغات الأخرى [illegible]

التعليم الحكومى ، وقد فرض الاستعمار الانجليزى اللغة الانجليزية فرضاً على مراحل التعليم المصرى . وقد واجهت حركة اليقظة هذه الظاهرة فعمل محمد عبده ومصطفى كامل ومحمد فريد على إيجاد التعليم الوطنى والقومى الذى يقوم على اللغة العربية وأنشئت مدارس تابعة للجمعيات الأهلية كالجمعية الخيرية الإسلامية وجمعية العروة الوثقى حيث كان التعليم مجانياً وكانت المواد جميعها تدرس باللغة العربية . ومن خلال مقررات المدارس الحكومية التى كانت خاضعة للنفوذ الأجنبى كان أثر اللغات الأجنبية مزدوج الخطر ، فهو فضلا عن خلق عقلية غربية، فقد كانت مواد هذه الدراسات تعمل على هدم روح الوطنية والقومية وتنتقص البلاد وأهلها وتاريخها وقيمها ، فقد كانت كتب الجغرافيا مثلا تصف مصر بأنها بلد زراعى لا يصلح لإقامة الصناعة فيه ، وكانت كتب التاريخ تقيم حاجزاً من الاقليمية ضد الأمة العربية والعالم الإسلامى وتصور مصر بأنها بلد عاش على مدى التاريخ مستعمراً باليونان والرومان ، وتصف علاقة العرب والإسلام به بأنها نوع من الاستعمار . ولقد كان من أثر هذا التعليم أن خرج قيادات سياسية وحاكمة ثقافتها أجنبية ولغة أفرادها واحدة من ثلاث (الفرنسية أو الانجليزية أو التركية) وبذلك هان على هذه الطبقة ذلك الإيمان القوى بالعقيدة أو الفكر أو الوطن وقد عمل هذا المخطط الاستعمارى وفق هذا النموذج فى مختلف الأقطار العربية والإسلامية واستهدف قتل اللغة القومية وتثبيت اللغة الأجنبية وجعلها اللغة الأساسية لكافة المواد . وتعليم الطبقة لا تعليم الأمة : الطبقة التى تحكم وستحكم فى المستقبل . وقصر الدراسة على كتب مستوردة من بلاد الغرب فيها توجيه ثقافى معين يغض من قدر بلادهم وأوطانهم ويعلى من شأن البلاد الأجنبية وتاريخها وحضارتها ، وكانت هذه المواد تدرس على أيدى مدرسين أجانب يحتقرون الأوطان وأهلها ويشيدون بالاستعمار ومآثره(٢١) . ولكن هذه الخطة مالبثت أن تحطمت بعد استقلال البلاد العربية والإسلامية ولكنها ظلت قائمة فى المعاهد والمدارس والجامعات التى أقامتها الإرساليات التبشيرية فى مختلف أجزاء العالم الإسلامى والتى تضم أعداداً ضخمة من شباب المسلمين والعرب . وفى مراحل التحرر من النفوذ الأجنبى السياسى ظلت كثير من مفاهيم (التغريب) قائمة من خلال برامج التعليم والتربية وخاصة فيما يتعلق باجتزاء المفاهيم الإسلامية وعزلها فى مادة الدين وحدها بينما يمثل الفكر الإسلامى القاسم المشترك الأعظم لمختلف مواد التعليم فى المعاهد والجامعات وله أرضيته وأولياته فى مختلف مواد العلوم والدراسات الإنسانية والإجتماعية والسياسية والقانونية ، ومن ثم ركز النفوذ الأجنبى سيطرته على الصحافة والثقافة من أجل عزل اللغة المكتوبة فى الصحف عن لغة البيان العربى الأصيل وعن اللغة الفصحى ، وجرى تشجيع العاميات ودعمها فى القصه والمسرحية والسينما والإذاعة ، وكان للبعوث التى أرسلت إلى البلاد الغربية أثرها الخطير فقد اختيرت من مجموعات من الشباب لم تتكون لديها القاعدة النفسية والروحية والثقافة الإسلامية ، ومن ثم خضعت بعد عبورها البحر للتيارات الإلحادية والفكر الغربى ذلك لأن هذه البعوث كلها كانت تسقط فى أيدى القوى التبشيرية ومعاهد الإرساليات الغربية الملحقة بالجامعات الكبرى والتى يشرف عليها مستشرقون يهود ومسيحيون متعصبون وطامعون فى خلق خلائف لهم فى البلاد الإسلامية من هذا الشباب . ومن ثم فقد كان العائدون من البعثات الأجنبية — إلا قليلا منهم — مصدر خطر كبير فى تأكيد ولائهم للفكر واستهانتهم تحت تأثير شعورهم الأجنبى الوافد باللغة العربية والفكر الإسلامى العربى .

٣

ويتصل بهذا ما جرى فرضه على مناهج الجامعات من تعليم اللاتينية واليونانية ومحاولة إدخالها فى مناهج المدارس الثانوية وكان الدكتور طه حسين فى مقدمة الداعين لذلك . وذلك من الأمور التى من شأنها أن تضعف مكانة اللغة العربية وفكرها فى نفوس الأجيال المثقفة ، بالإضافة إلى سيطرة اللغتين الفرنسية والإنجليزية، ولقد يمكن أن يقال إن اللغات الحديثة أداة طيعة إذا أحسن إستخدامها للربط بين الفكر الإسلامى العربى وبين الفكر الحديث ، ولكن فرض اللغتين القديمتين الميتتين من شأنه أن يحدث أخطاراً لا حد لها لأنه سيكون بمثابة خلق جبهتين تضعف بينهما اللغة العربية ومكانتها النفسية والإجتماعية فى العقل العربى الإسلامى ضعفاً بالغاً خطيراً . وإذا كانت أوربا قد أخذت فى مناهج جامعاتها بتدريس هاتين اللغتين فإنما جرى ذلك من أجل الربط بين اللغات الحديثة وأصولها القديمة وحتى يمكن للمثقف أن يراجع التراث القديم الذى انفصل عنه عندما اتحدت اللغات الحديثة ، ومع ذلك فإن فى الغرب كثيرين يعارضون هذا الاتجاه ويرون أن اللغتين اللاتينية واليونانية « من اللغات الميتة التى ترجع إلى العهود البائدة وأن الحضارات والثقافات التى تتمثل فى هاتين اللغتين أصبحت مدفونة فى أغوار التاريخ »(٢٢) هذا فضلا عن أن أغلب الآثار الهامة فى الأدبين قد ترجمت إلى اللغات الحديثة . فضلا عن أن « معرفة اللاتينية واليونانية التى يمكن الحصول عليها خلال الحياة المدرسية لا تستطيع أن ترفع الطالب إلى درجة تمكنه من تذوق مضامين تلك الآثار الفكرية والأدبية ومزاياها فى لغاتها الأصلية » . ومن هذه التجربة الغربية نستطيع نحن أن نجد العبرة ، فإذا كانت اللغة اللاتينية أو اليونانية وهى ذات الصلة الوثيقة باللغات الاوروبية تجد مثل هذا النقد والتهوين من قدرها فى مجال الدراسة فما بالنا نحن وليست لنا بهاتين اللغتين مثل هذه الصلة نقبل على تعليمهما . وهل يجوز « التوسل بتعليم لغة ميتة إلى تثقيف العقل » . ويقول الأستاذ ساطع الحصرى فى مواجهة هذا الاتجاه ويرد على قول القائلين بأن تعليم اللاتينية واسطة ضرورية لتثقيف العقول ما يلى : « إن هذه الفكرة قد ثبت خطؤها كل الثبوت ، إذ قد أصبح من المسلم به فى علم التربية أنه لا يوجد موضوع مدرسى (مثقف) فى حد ذاته ، كما أنه لا يوجد موضوع مدرسى يحتكر قابلية التثقيف لنفسه . فعندما نود أن نجعل الثقافة هدفنا الأسمى يجب علينا أن نعلم حق العلم أن الوصول إلى هذا الهدف لا يتم إلا بالبحث عن أوفق « طرق التدريس » لضمان التثقيف والسير على تلك الطرق على الدوام ، أما إضافة لغة أو لغتين من اللغات الميتة إلى مناهج الدراسة فلا يمكن أن يضمن لنا شيئاً من أهداف التثقيف بوجه من الوجوه » . وإذا جاز للأوربيين أن يخيروا أولادهم بين دراسة اللغات الميتة ودراسة اللغات الحية ، فلا يجوز لنا نحن أن نفكر فى مثل هذا التخيير » .

٤

وفى مجال الترجمة من اللغات الأجنبية إلى اللغة العربية تفرض محاذير كثيرة وأخطار كبرى نفسها على البحث ذلك أن محاولة ترجمة الفكر الغربى إلى العربية فى العصر الحديث قد مر بعدة مراحل استطاعت الأهواء

والمطامع التى تفرضها حركة الغزو الفكرى والتغريب من خلالها أن تحقق أهدافها وأن تجعل عملية الترجمة سلاحاً جديداً من أسلحة ضرب اللغة العربية والفكر الإسلامى العربى وتزييفه وإفساده . لقد بدأت حركة الترجمة فى العصر الحديث على نحو سليم ثم انحرفت تحت تأثير النفوذ الأجنبى الذى سيطر على العالم الإسلامى ، بحيث لم تكن حرية الاختيار والإرادة الحرة مكفولة فى اختيار الترجمات . كانت حركة الترجمة التى بدأها رفاعة الطهطاوى حكيمة وإيجابية فقد ارتبطت بترجمة العلوم والفنون والقانون وكل ما تحتاج إليه البلاد الناهضة من نتاج الفكر الغربى ، وقد نجحت مدرسة الألسن ورجالها فى ترجمة نحو ألفى كتاب بين مطبوع وغير مطبوع فى مختلف العلوم والفنون كالتاريخ والقانون المدنى والرياضة والطب والهندسة والصحة والحيوان والفلسفة والجغرافيا ، وعرفت نماذج الترجمة بالأصالة كما وضع لهذه المؤلفات مقدمات تكشف عن أهميتها وأجزاء تكميلية فيما يتعلق بمصر والبلاد العربية أو بما ينقصها من مادة فى مجالها .
غير أن هذا الاتجاه لم يلبث بعد قليل أن تحول بدخول طائفة من الكتاب السوريين المسيحيين الذين انحرفوا بالترجمة إلى مجال القصص والمسرحيات وفى مقدمتهم نجيب الحداد وإلياس فياض ، وطانيوس عبده ، وخليل بيدس ، وغيرهم . فقد كانت هذه المرحلة مضطربة أشد الاضطراب ، وقد اختلط فيها التعريب بالتمصير بالترجمة ، وبلغت فيها ديباجة الترجمة حداً بعيداً من الهزال والنزول ، فقد كان هدف المترجمين إرضاء القارىء وتسليته ، من أجل ذلك عمدوا إلى القصص المثيرة المتصلة بالجنس والغوايات ونقلوها نقلا مشوهاً . وكان سوء اختيار القصص والتركيز على الأدب المكشوف والماجن فى هذه الفترة سبباً فى ظهور حصيلة ضخمة من القصص التى فتحت لها الصحف اليومية والمجلات الأسبوعية طريقاً إلى النشر ، كما صدرت سلاسل متعددة متخصصة فى القصص والروايات ، وكان طانيوس عبده ونقولا رزق الله وأسعد داغر أكثر هؤلاء إسرافاً فى هذا اللون الهابط من الترجمة ويحصى لطانيوس عبده وحده أكثر من ستمائة قصة ورواية من هذا النوع ، وقد كانت الترجمة بالنسبة له — كما ذكر نقاده ومترجموه — كسب عيش وليست عملا فنياً ، هذا بالإضافة إلى جهله بقواعد اللغة العربية وضعفه فى اللغة الفرنسية وقد وصفت ترجماته وترجمات نقولا رزق الله بالركاكة المتناهية وقد ذكر النقاد أن لغة طانيوس عبده « لم تكن تنال ما تستحقه من التهذيب والتشذيب ، فقد كان لا يأبه إلا لأداء المعنى ولا يتقيد بالأصل ولا يدقق فى التعبير » وأشار مؤرخه كرم ملحم أنه كان حريصاً على مجافاة التقيد بالأصل مع تشويه القصد ، وكان يقرأ الفصل فى لغته الأصلية ثم يكتبه من عنده ويعطى لنفسه الحق فى إدخال أشياء كثيرة إلى الأصل . وقد امتدت هذه المدرسة واتسع نطاقها حتى لفتت نظر الباحثين الأجانب فقال (مرجليوث) : « إن أكثر ما ترجم إلى العربية من تأليف أهل الغرب إنما هى روايات مقصدها اللهو دون المنفعة وقل ما يوجد فى أعمدتها من أسماء كتب جديدة موضوعها التاريخ أو الفلسفة أو فن من الفنون ، وقال (جب) : إن القصص التى ترجمت لم تترجم ترجمة سليمة ولم يراع فى اختيارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبى للبلاد ، كما ندد (جب) بالترجمات التى نقلت من اللغة الفرنسية والتى استهدفت الإثارة دون المنفعة وهكذا اختفى الطابع العلمى والرصين من مجال الترجمة مخلفاً هذا الاتجاه الذى اتسع بعد الحرب العالمية الأولى حين بدأت الترجمة تأخذ طابعاً أشد إمعاناً فى الغزو الثقافى ، وفى مقدمتها الترجمات التى قدمها الدكتور طه حسين فى جريدة السياسة اليومية أيام الاثنين وكلها قصص حسية مكشوفة .

وقد لفت هذا الاتجاه نظر الأستاذ إبراهيم عبد القادر المازنى فأشار إلى أخطاره ، كذلك أشار إليه الأستاذ محمد أحمد الغمراوى حين قال : « خذ إليك مثلا تلك القصص الفرنسية التى لخصها (طه حسين) من آن لآن يلهى بها كثيراً ، هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة؟ وقد فتح الدكتور طه حسين بذلك باباً لم يغلق : باب ترجمة قصص الجنس والأدب المكشوف الغربى وقصص اليونان القديمة المسرفة فى الإثارة والإباحة ، فمضى بعده الكتاب إلى أبعد مدى . كما ترجم شعر بودلير وهو شاعر منحرف الذات والذوق . وقد أثار هذا بعض الباحثين وسجلوه كظاهرة خطيرة بالنسبة لحركة الترجمة وبالنسبة للغة العربية وآدابها ، وقد أثار الدكتور حسين الهراوى هذا الأمر بمثابة ظهور مجموعة (قصص اجتماعية) لمحمد عبد الله عنان فكتب تحت عنوان (فتنة القصص الغربى) فقال : « ناقشت الكثيرين من أنصار القصص الغربى بأن استفادة الشرق منه أدبياً لا تساوى ما يجره عليه من العناء الشخصى والقومى والخلقى فالشرق آدابه وقوميته . والقصص الغربى اليوم قد اندفع نحو وجهة واحدة هى وجهة الاستهتار الجنسى ، والروائيون فى الغرب ليس لهم فى هذه الأيام مصدر غير هذا الموضوع ». ولا ريب كان هذا الانحراف فى الترجمة دافعاً إلى وقوع البلاد العربية والإسلامية تحت سيطرة الاستعمار والنفوذ الثقافى لفرنسا وانجلترا وغيرهما ، ولعل هذا هو السر فى تحول الترجمة عن أهدافها الأساسية وإرضاء رغبات القراء . لقد كان هدف الترجمة الأساسى هو إغناء الفكر الاسلامى والأدب العربى بنقل الآثار النافعة التى تحقق قوة وإيجابية ، وقد استطاع النفوذ الأجنبى القائم على التغريب والغزو من إحداث انحراف خطير حول هذا الاتجاه نحو التسلية وترويج القصص المنحرفة والمثيرة . ثم استشرى هذا الاتجاه بعد الحرب الثانية فأوغل فى ترجمة الفلسفات المختلفة : من مادية ووجودية وبرجمانية ، كذلك اتسعت اتجاهات ترجمة المذاهب السياسية والاجتماعية والاقتصادية من كلا المعسكرين . وبذلك ألقيت إلى الفكر العربى الاسلامى حصيلة ضخمة مختلفة متضاربة مما عرفته أوربا خلال أكثر من ثلاثمائة سنة على نحو تاريخى متسلسل بعضه إثر بعض . ثم انتقل إلينا هذا الركام كله دفعة واحـــدة ، فكان له أثره البعيد فى بلبلة الأفكار واضطراب المشاعر والعزلة عن أصالة فكرنا العربى الإسلامى (٢٣) . لقد انحرف منهج الترجمة فى غياب الضوابط القادرة والمفهوم المحدد للنقل من اللغات المختلفة . وقد غلبت عليه القصة والملحمة الإغريقية فى فترة ما بين الحربين ثم غلبت عليه فى الفترة الأخيرة ترجمة المذاهب والفلسفات . وقد أحصى الأستاذ يوسف أسعد داغر حتى أوائل الحرب العالمية الثانية أى عام ١٩٣٩ (١٠ آلاف) قصة ترجمت ، وهو رقم مخيف مفزع ، لقد ترجم أغلب هذه القصص من اللغة الفرنسية أولا وعنى بترجمة اللون الجنسى والمكشوف والنازل والمنحرف ، وكان أغلبها بعيداً عن الأداء السليم فى الترجمة . ومن بين هذا ستمائة قصة ترجمها طانيوس عبده . وقد طغى على هذه الترجمات اللون الرخيص الزائف من كتابات ميشال زيفكو وبونسون دى تيرايل وموريس لبلان وقد ترجمت قصص تخالف مفاهيمنا وقصص تزرى بتاريخنا وتحرف مواقفه الضخمة كترجمة مؤلفات أجنبية عن صلاح الدين مما كتبه ولتر سكوت وغيره (٢٤) . وقد أحصى النقاد على هذه الترجمات عوامل نقص وتقصير مختلفة من أهمها : أولا : عدم التقيد بالأصل المترجم . ثانياً : مسخ القصة وإضافة ما ليس منها . ثالثاً : اللغة الركيكة المبتذلة . ولقد بلغ من ضعف الترجمات أن أصحابها عجزوا عن استيعاب الكلمات فى أصولها العربية فترجمت كلمة (الحمراء) باسم (الهميرا) وقد أشار

إلى هذا الدكتور عبد العزيز برهام حين قال : « إن أكثر القائمين بأمر الترجمات لم يكونوا بصراء باللغة العربية بصرهم باللغة التي ينقلون منها ، فكانت تستعصى عليهم ترجمة كثير من الأساليب التي يستطيعون إيجاد مثيل لها في العربية لضعفهم فيها فالتوت لغة الترجمة ، وكثيراً ما عمد الناقل إلى الأسلوب أو التعبير الأجنبي فنقله بنصه دون مراعاة روح اللغة التي ينقل منها ، وكثيراً ما أدخل في اللغة العربية كلمات أجنبية لم يستطع المترجمون أن يجدوا لها مدلولا في لغتهم فطغت على لغة الكتابة » (٢٥) . وهكذا نجد أن اللغة العربية في ديباجتها العامة قد تأثرت بالمترجمات تأثراً سيئاً واصبحت لغة هابطة ركيكة .

٥

وفي السنوات العشرين الأخيرة خرجت حركة الترجمة عن كل قيد وسارت بقوة في خطا التغريب والغزو الثقافي فقدمت نتاجاً غلب عليه الضعف والانحلال . ذلك أن حرص كثير من المترجمين على ترجمة الآثار الأدبية الأخيرة في الآداب الأوربية قد نقل إلى الأدب العربي واللغة العربية ما لسنا في حاجة إليه لأنه يصور المجتمع الغربي الآن في طور انهياره وتخلفه وتحلله . فالغرب الآن بمرحلة إنحلال وترف بالنين ويخلد إلى لون من الحياة الرخيصة الخامدة التي سيطرت عليها عوامل التحلل والإسراف ، ومن هنا كان الإنتاج الغربي إنتاجاً يعكس القلق والتمزق واليأس والتشاؤم ،وهو يتمثل في الأغلب في كتابات كامو ومارلو وسارتر ويرندلو ومورافيا وكسكا ، وجميع هؤلاء منحرفون عن الجادة قد اعتصرتهم الفكرة الوجودية المشوبة بالإلحاد والتحلل والقائمة على لون عجيب من الغثيان والرعب والإحساس بالوحدة والخوف ، وهي تتجه إلى معاداة المجتمع واحتقار أنظمته ، وتسخر من القيم الأخلاقية ، وتتنكر للعفة والشرف والرحمة ، وتهزأ بفكرة الأسرة والعائلة . وقد وصلت الآداب الأوربية إلى ذلك بعد مراحل طويلة من التحول استمدت مفهومها الأساسي من الطابع المادي الحسي الذي يختلف مع طابع الأدب العربي والفكر الإسلامي الجامع بين الروح والمادة والعقل والنفس والذي لا يقبل المفهوم المادي الحسي الصرف ، ومن هنا فنحن نتقدم إلى هذه النماذج من الأدب الغربي في تحفظ كبير ، ونحن في نفس الوقت نواجه نهضة من نوع خاص يتميز بالكفاح والنضال ، ومن هنا فإن نقل طوابع الترف والانحلال تفسد عزيمته وتضعف حركته .

ولا ريب أن نقل الآداب في هذه المرحلة له أخطاره وكذلك نقل الدراسات الفلسفية ، فإن له محاذيره وليس لنا إلا نقل العلوم التجريبية وحدها . فنحن نؤمن بأن المعرفة والعلم عامان وأن الثقافة والآداب والفنون خاصة لأنها ترتبط بالنفوس والأخلاق والقيم . و ليست النظرة العربية الإسلامية إلى الحياة نظرة مادة ولا إباحية ولا تشاؤمية ولكنها نظرة جادة متكاملة مضبوطة أخلاقية الطابع . ولا ريب أن قذف الأدب العربي والفكر الإسلامي العربي بهذه الموجات المتلاطمة من المترجمات إنما هو خطوة في طريق التغريب والغزو الثقافي الذي يحاول أن يطرح في أفق العرب والمسلمين هذه النماذج المتشائمة المتحللة حتى لا تستقيم إرادة الحياة ولقد تعالت صيحات كثيرة تدعونا إلى أن نتحكم في تيار الكتب المترجمة إلى اللغة العربية ، وإلى أن نضع في يدنا إرادة الترجمة كما كانت في أيدي رجالنا في العصر العباسي ، وذلك حتى نحمي اللغة العربية والأدب العربي والفكر الإسلامي والثقافة من محاذير وأخطار نتيجة تعسف الترجمات وتجاهلها للمزاج والعقلية

والعصر ، ومن حقنا أن نقول إنه ليس كل مشهور يجب أن نترجمه بل نترجم النافع ، ولا ريب أن استنكار مسرحية أو كتاب ما هو إلا دليل على قوة شخصيتنا وأصالة ذهننا وليس العكس ، وعلينا أن نقدم هذه الآثار المترجمة بمقدمات ضافية تكشف عنها ، وقد استوعبت هذا المعنى الكاتبة العربية (نازك الملائكة) فى بحث عنها قالت فيه : إن هناك طرقاً كثيرة تتحاشى بها الأمم أن تفقد شخصيتها فى غمار ما يترجم من آداب الأمم الأخرى ، وإن القانون الأول للترجمة هو «الانتقاء» : إنتقاء ما يلائم الحاجة العربية والظروف القائمة ، ونحن نعرف أن المسلمين والعرب فى القرن الثالث حين ترجموا الفلسفات اليونانية وغيرها حذفوا منها الفلسفة الإلهية وما يتعلق بالشرك وتمدد الآلهة وترجموا الرياضيات والمنطق كذلك فإنهم تركوا المسرح الإغريقى وشعر الملاحم لأنه لا يتفق مع طبيعتنا ومزاجنا النفسى والأدبى . وتقول الكاتبة : إن مقاييس أمتنا الشخصية هى المقاييس ومصلحتها هى المصلحة ، أن لا نترجم إلا ما نحتاجه وما يتفق مع روحنا وأن علينا أن نخضع التراث الغربى كله للضرورة والحاجة وليس لأهواء المترجمين . لندرس ما يصنعه الأثر المترجم فى الروح العربية ونتوسع فيما يهم ونغضى عما يضر . ولا نقدم المترجمات إلا وهى مسبوقة بمقدمات ضافية تكتبها أقلام عربية رضية متمكنة من الأدب العربى تشرح معانى هذا الأدب الوافد كما تشرح صلته بحياة الغرب وتياراته الفكرية ، وعلينا أن ندرس كل أثر غربى من وجهة النظر العربية ، فإذا كان فيه خروج على قيمنا وتقاليدنا وقفنا عنده وناقشناه ونقدناه وأثبتنا المفهوم الاسلامى ، أما أن نقدم آداب الغرب بلا مقدمات فإن ذلك يبلبل قراءنا .

الفصل الثالث

العربية والعروبة

١

لعبت اللغات فى العصر الحديث دوراً خطيراً فى مجال الروابط السياسية للأمم تحت اسم الوطنية والقومية واستطاعت أن تثير حروباً وتسقط دولا وتغير جغرافية القارات ، وذلك عندما تصاعدت الدعوات العنصرية والإقليمية فى العصر الحديث وخاصة فى أوربا لتعيد تشكيل الدول على أساس القوميات فكانت اللغة هى المصدر الأول والمنطلق الأساسى لهذه الحركات جميعاً . ولقد امتد هذا التيار واتصل بالعالم الإسلامى بعد أن تعالت صيحات القوميات وخاصة القومية الطورانية فى تركيا واستتبعت الدعوة إلى العروبة ثم جاءت نظريات للقوميات الغربية وإيديولوجياتها المتعددة لتلقى بظلها فى أفق العالم الإسلامى حتى لقد وضع دعاة نقل المفاهيم القومية الغربية اللغة العربية فى موضع اللغات الأوربية مع الفارق البعيد بين مفهوم العروبة المرتبط بالإسلام وبين مفهوم القومية الغربية ، وبين دور اللغة العربية التى ربطت بين العرب والمسلمين منذ أربعة عشر قرناً وبين اللغات الأوربية المستحدثة التى ظهرت بعد أن تحرر الأوربيون من اللغة اللاتينية وترجموا الإنجيل إلى لغاتهم الوطنية .لقد كانت هناك فى الغرب مؤامرة اتخذت من اللغة مدخلا إلى العنصرية والإقليمية وصراع الأجناس والعناصر وهذا غير ما يمكن تصوره بالنسبة لدور اللغة العربية فى الرابطة

العربية الإسلامية الجامعة . وإذا كانت بعض الأمم الغربية تسقط إذا زالت لغتها فإن ذلك لا ينطبق على الأمم الإسلامية فإن الجزائر قد زالت لغتها العربية أو كادت ، ومع ذلك فقد استطاعت الاحتفاظ بشخصيتها التى تقوم على الفكر والعقيدة والدين ، كما تقوم الشخصية فى مختلف بلاد العالم الإسلامى . كذلك فإن اللغة العربية إذا كانت لغة العرب القومية فإنها لغة المسلمين قاطبة : لغة فكرهم وثقافتهم وتراثهم وعقيدتهم ، فهى ليست بالنسبة لعلاقة الأمة العربية مع المسلمين من مختلف الأمم علاقة صراع ولكنها علاقة تقارب وامتزاج فقد جمع بين العرب والمسلمين ذلك الفكر الإسلامى العميق الواسع المتصل بكل أسباب الحياة من خلال لغة أعلى وأكبر من اللغة العربية هى لغة القرآن نفسه الجامعة التى تربط المسلمين جميعاً بما لا يربطهم به الحرف العربى .

٢

ولقد جرت محاولات دعاة نقل مفهوم القومية الغربية لتطبيقه على العروبة إلى القول بأن اللغة أساس من أسس الوحدة ، والواقع أنها ليست اللغة بمفهوم الحرف ، ولكنها اللغة بمفهوم الفكر ، فالفكر هو الجامع وهو علامة الوحدة النفسية والعقلية والإجتماعية . فالفكر وليس اللغة هو أساس الوحدة ولذلك فإن النفوذ الاستعمارى التغريبى إنما يستهدف تحطيم وحدة الفكر الإسلامى بإدخال لغاته وتوجماته . ولذلك فإن المفهوم فى إطار الإسلام يختلف عن المفهوم فى إطار الفكر الغربى ، فإن اللغة عندما تضيع لا تضييع الأمة لأن الأساس هو الفكر وليست اللغة ونحن نعرف جميعاً أن التركيز على اللغة كأساس من أسس القوميات الغربية هو ما أورده ماكس نوردو فى كتابه (روح القومية) وقد كان ذلك مقدمة للدعوة إلى القومية اليهودية وإحياء اللغة العبرية . وقد قامت النظرية الألمانية (فى القومية) (فون هيردر وهيجل وفخته ونيتشه) على اللغة واعتبرت أنها الأساس الأول فى البناء القومى ، وهى نظرية مستفادة أساساً من الفكر الإسلامى وقد أشار إليها الإمام الشافعى . ولقد كانت أوربا وهى تتحول — بجهود الصهيونية العالمية المختفية فى ذلك الوقت تحت لواء الماسونية — من الوحدة السياسية المسيحية الخاضعة للكنيسة إلى الصراع القومى فقد اتخذت من اللغة منطلقاً لها إلى هذه الدعوة ، فقد بدأت بترجمة الإنجيل إلى لغاتها القومية وأخذت تبتعث تاريخها الإقليمى الخاص وفى ظل حركة الاستعمار العالمى المندفعة أخذت الحروب والصراعات تنشب فى كل مكان لتقويض المجتمع الغربى المسيحى الموحد وإحياء القوميات وقد تناهت فى ذلك الوقت الامبراطورية النمساوية وروسيا القيصرية وما كان للدولة العثمانية فى أوربا من سلطان . وأقيمت على أنقاضه قوميات جديدة هى ألمانيا وإيطاليا وبولندا ويوغسلافيا وفنلندا والنرويج والسويد وبلجيكا وهولندا واليونان ورومانيا وبلغاريا وألبانيا وتشيكوسلوفاكيا . والموقف هنا يختلف اختلافاً واضحاً عن موقف البلاد العربية الإسلامية . ولذلك فقد جاءت الدعوة إلى إعلاء اللهجات الإقليمية ومحاولة دفعها لتصبح لغات محاولة لتحقق خطوة شبيهة بالخطوة التى اتخذتها دول أوربا حين اتخذت لغاتها الإقليمية مصدراً للدعوة القومية ، وكذلك جرت المحاولات للمقارنة بين اللغة العربية واللغة اللاتينية ، وبين هذه اللهجات ولغات أوربا عند انفصالها عن اللغة الأم ، ودعانا ويلكوكس إلى أن نعرف سر عظمة أمم الغرب فقال إن ذلك يرجع إلى

أنها استقلت بلهجاتها وبدأت منها نهضة علمية وطالبنا بأن نفعل ذلك ، وفى هذا الطريق جرت الدعوة إلى ترجمة القرآن وهى دعوة أحبطت منذ اللحظات الأولى حين استجاشت القوى التى كشفت عن زيفها وخطلها ، والتى أعلنت أنه لا سبيل إلى ترجمة القرآن نفسه وإنما يمكن ترجمة معانى القرآن فحسب . ولقد كانت محاولة إسقاط الدولة العثمانية وإعلاء الدعوة الطورانية بذلك الأسلوب الصارخ من العنصرية والمغالاة واستحياء تاريخ قديم بائد ، وليس الدعوة إلى القومية وصراعها فى عالم الإسلام . فقد قام فعلا دعاة الطورانية العنصرية من الاتحاديين فعلقوا العرب على المشانق على نحو أريد به إثارة الفتنة بين العرب والترك الذين تجمعهم وحدة فكر أساسية ورابطة القرآن فى لغته الأساسية . ثم لما أخذ العرب يتخذون الوحدة العربية سلاحاً للتجمع بعد أن عزلتهم الدعوات الإقليمية الصارخة كالفرعونية فى مصر والفينيقية فى لبنان والآشورية فى العراق ، لم تلبث قوى الغزو الفكرى أن تدخلت عن طريق رجال يكتبون باللغة العربية لتفرض مفهوماً للعروبة مبتعثاً من مفهوم القومية الأوربية ، وكان ساطع الحصرى علامة بارزة على هذا التيار . ولقد ركز هؤلاء الدعاة على اللغة وعلى التاريخ ، وحاولوا أن يوجدوا للغة مفهوماً وتاريخاً ومساراً منفصلا عن الإسلام والقرآن ، ولكنهم عجزوا عن تمثل ذلك فى النفس العربية الإسلامية وقد تعالت الصيحات كل مكان تدحض هذا المفهوم الجزئى وتقول إن اللغة وحدها لا تكفى لأن تصور جوهر الوحدة وأن التاريخ فى واقع أوربا يستطيع أن يكون كذلك ، أما فى أفق عالم الإسلام وفى مفهوم العروبة فإن الأمر يختلف اختلافاً عميقاً ، ذلك أن أبرز ما تتمثل به الثقافة العربية وهى وليدة الفكر الإسلامى هو تكامل العناصر . وقد أشار إلى هذا المعنى باحث غربى ومستشرق هو « ألبرت حورانى » حين قال : « انطلقت القومية (وهو يعنى العروبة) من الشعور الإسلامى إذ أن الثقافة العربية والتاريخ العربى هما وثيقا الارتباط بالإسلام ، ولذلك فإن الشعورين العربى والإسلامى لا يمكن أبداً فصلهما فصلا كاملا . » والاسلام بشكل عام لا يعترف بوجود أجزاء منقسمة بشكل حاد فى داخل الأمة وليس فيه تمييز واضح مابين الأمور الزمنية والروحية ، وعلى هذا فإن الحركات القومية تحتوى عنصرا إسلاميا مستترا لا يلبث أن يطفو فى أوقات الشدائد والأزمات (٢٩) ولن تستطيع نظرية القومية الوافدة أن تقدم مفهوم العلاقة بين العروبة وبين عالم الإسلام لأنها تقوم على التجزئة فى المفاهيم وفى فصل اللغة عن تاريخها ومؤثرها الأول والأكبر وهو القرآن والإسلام ، ثم إنها تستمد مدلولاتها من مفهوم القومية الغربية الذى يقوم على الخلاف والخصومة والصراع مع القوميات الأخرى بينما نجد اللقاء الواضح المتكامل بين العروبة وبين الأمم الإسلامية كالفرس والترك والهنود وغيرهم . إن العرب من حيث تقوم مفاهيمهم على وحدة الفكر الاسلامى ينفتحون مع البربر والفرس والترك والزنوج وليس الأمر يقف عند حدود الانفتاح بل يصل إلى حدود التكامل . إن الفكر الاسلامى لا الأجناس والعروق والدماء هو أساس وحدة الأمة الاسلامية ، والفكر الاسلامى الذى استمد وجوده من القرآن أصلا لم يصنعه جنس معين ، وهو ليس للعرب وحدهم فلا عبرة بما يقال من تقدم جنس على جنس فى هذا الميدان أو ذاك ، ذلك أن القرآن هو الذى صنع الفكر الاسلامى وأقام دعائمه . ولا ريب أن هذه اللهجات العامية فى البلاد العربية لن تستطيع مهما حاول الذين يقفون وراءها أن تتحول إلى لغات ذلك لأن وحدة الفكر الإسلامى القائمة على القرآن المستمدة منه تقف سداً مانعاً دون هذه التجزئة . ولقد كانت رسالة الاسلام فى الوحدة ولا تزال تقوم على تعريب المسلمين

لا على ترجمة القرآن إلى لغات المسلمين ، أى أن كل مسلم عليه أن يصبح عربياً فكرة باللغة والقرآن وما بعدهما ، ومن هنا ساق أئمة الفكر الإسلامى الدعوة متصلة إلى المسلمين لتعلم اللغة العربية كأساس لإقامة وحدة الفكر الإسلامى (٢٧) .

الفصل الرابع

مستقبل العربية الفصحى

١

إن البحث فى مستقبل العربية الفصحى مرتبط إلى حد بعيد بمكانة هذه اللغة ومقدرتها الفائقة على حمل الرسالة التى وكلت إليها عبر الأجيال على النحو الذى يكشف عنه تاريخها خلال المراحل المختلفة من حياتها ومن حياة عالم الإسلام . فهى قد امتدت واتسعت وأصبحت لغة العلم والسياسة والحضارة خلال أكثر من ألف عام لم تستطع اللغات المختلفة أن تنازعها هذه المكانة ، وتركت خلال ذلك بصماتها فى كل قواميس اللغات العالمية ، بل إنها ذهبت إلى أبعد من ذلك فقد ظلت المصطلحات التى أقامها أهلها تتحرك فى كل مكان بوصفها مصطلحات عالمية وخاصة فى علوم الكيمياء والفلك وعلوم البحار . وقد أكد الباحثون أن الغالبية العظمى من أسماء النجوم وضعها العرب غير قسم ضئيل منها احتفظ بالأسماء اللاتينية والإغريقية ، فقد استطاع العلماء الفلكيون الغربيون أن يسترجموا هذه الأسماء بعد أن أخذوا علمهم كله عن العرب ومثال ذلك الشعرى اليمانية والعيوق والسماك (أو الرامح) والنسر الواقع وقلب العقرب والدب والمئزر والمعرق والفخذ والنجم القطبى والفرقد ومجموعة العقرب والحاوى والحية والدب الأكبر والدب الأصغر (٢٨).

٢

بل إن الأبحاث العلمية الدقيقة قد أكدت مكانة اللغة العربية بالمقارنة إلى اللغات المختلفة وتغلغلها فى كل اللغات العالمية . يقول عبد المجيد شوقى السكرى فى كتابه (أم اللغات وعلم الاشتقاق والمقابلات) ما يلى : لقد قمت بإجراء مقابلات واضحة مدة عشرين سنة وقد وقفت إلى وجود ١٦٥٠ كلمة قرآنية فى ٢٢ لغة من لغات العالم الحية : وهى الانجليزية والفرنسية والروسية والإيطالية والفارسية والكردية واللاتينية والتركية والألمانية والإسبانية والبرتغالية والأفغانية واليهودية (أى الكنعانية التى يتكلم بها اليهود الآن) والسريانية السورية والآرامية والآشورية والحبشية واليونانية والأرمنيه والألبانية والكروانية والرومانية البلقانية . وبالنسبة للغة الانجليزية أكثر من ٣٤ طائفة من اللغة الانجليزية تشكل العمود الفقرى للغة وهى بعض أسماء : البدن والعائلة والقرابة والبيت والملابس والأوانى والحيوان الأهلى والبرى والنبات والأثمار والطعام والأدوات والجو والطبيعة الأرضية والسلاح والأعداد والإشارة والضمائر والأماكن والمدن والحاصلات والأوصاف والصناعات والألوان وأسماء بعض العلوم والفلك » .

٣

ولقد تردد القول فى السنوات الأخيرة بالدعوة إلى ترشيح اللغة العربية لتكون اللغة العالمية المرتجاة أشار الباحثون إلى أحقية اللغة العربية لذلك دون لغات العالم جميعاً نتيجة إتساعها (٢٩) الزمنى حيث عاشت أكثر من ١٥٠٠ عام « ولا تزال نابضة بالحياة حافلة بالقوة والنماء ، كذلك امتازت عن جميع لغات العالم بامتدادها المكانى حيث فرضت وجودها من حدود الصين إلى شواطىء المحيط الأطلسى ولا يزال تراثها معروضاً للبحث والدراسة فى جميع جامعات العالم الكبرى مما يرشحها لتكون اللغة العالمية الأولى منذ القرن الثامن إلى القرن الخامس عشر الميلادى ، وكانت جامعاتها الكبرى قبلة طلاب الثقافة العالمية فى أنحاء الأرض » . كذلك أشار الباحثون إلى أحقية اللغة العربية فى ذلك حين تقوم المقارنة بين اللغة العربية واللغات ذات الصفة العالمية الآن ، ولقد استطاعت اللغة الفرنسية أن تأخذ مكانة واضحة فى العقود الأولى من القرن العشرين ، ثم انفردت اللغة الانجليزية بذلك بعد الحرب العالمية الثانية . واليوم تعترف هيئة الأمم المتحدة بأربع لغات الدول الكبرى ذات المقاعد الدائمة فى مجلس الأمن (الانجليزية — الروسية — الفرنسية — الصينية) بالإضافة إلى الإسبانية التى تتحدث بها اسبانيا وأمريكا اللاتينية . كما اعترفت باللغة العربية . غير أن العالم ما يزال يتطلع إلى لغة واحدة موحدة له . ولا نعتقد أن هناك لغة تصلح لذلك غير اللغة العربية التى يجب أولا أن تكون اللغة الأولى للعالم الإسلامى وذلك يؤهلها لأن تتصدر دعوة العالمية غير أن هناك محاولات متعددة تقف دون تمكين اللغة العربية من أن تكون لغة موحدة للعالم الإسلامى ولا ريب أن هذه المحاولات مرتبطة إلى حد كبير بدعوى التغريب والغزو الثقافى والنفوذ الاستعمارى وكذلك النفوذ الصهيونى الذى أعلن أنه يقاوم وجود لغة واحدة فى العالم الإسلامى غير أن المستقبل يؤكد صلاحية اللغة العربية لأن تكون لغة عالمية بعد أن تكون اللغة الأولى للعالم الإسلامى نفسه ويرجع ذلك إلى أسباب عديدة تميز اللغة العربية وتجعلها أهلا لهذا المكان الفريد . أما الدول الإسلامية فهى لا تتردد فى قبول اللغة العربية لغة عامة لها لأنها ترتبط بها ارتباطاً عضوياً بالفكر والعبادة والثقافة ، وقد كان لبعض الدول الإسلامية مطالبات واضحة بأن تكون العربية هى لغتها الأساسية لولا نفوذ اللغات الأجنبية بها وعمل الاستعمار على إدامة هذا النفوذ وترسيخه . غير أن من أكبر الأعمال التى تمكن للغة العربية فى الأرض وتؤهلها لأن تأخذ مكانتها الصحيحة هو أن تقتحم هذه اللغة الفكر الغربى العلمى التكنولوجى وتنقله إليها فلا تكون عالة عليه ولا يجرى فى بلادها بلغة غيرها ، وإن هذه العقبة هى من أوليات الأعمال التى يجب أن يقتحمها المسلمون والعرب فى طريق تقدمهم الحثيث للدخول فى عصر العلم الواسع بالاصالة والحق .

٤

ونحن إذا تعمقنا النظرة إلى المستقبل وجدنا أن هناك خطين منفصلين يفرضان وجودهما إزاء عالمية اللغة العربية الفصحى ومكانتها . الخط الأول : هو خط نموها وتحطيمها الدائم للحواجز فى سبيل الوصول

إلى مكانتها الصحيحة . والخط الثانى : هو خط مقاومتها ومعارضتها والعمل الدائب على إيقاف نموها وهدم قيمها . [١] أما بالنسبة للخط الأول فإن محاولات تقويم اللغة العربية وقياس آثارها العمقة فى مجال الفكر والآداب فى العالم الإسلامى ما زالت مستمرة بنفس القوة كما كانت فى العقود الأولى من هذا القرن وما تزال تتجدد هذه الأبحاث على أيدى باحثين مختلفى اللغة والجنس : وفى السنوات الأخيرة (العقد السابع من القرن العشرين) ما نزال نرى أبحاث جاك بيرك المستشرق الفرنسى وتوينبى المؤرخ الانجليزى و . . . وهى أبحاث ما تزال تقايس أثر اللغة العربية ونفوذها على النحو الذى سارت عليه من قبل أبحاث لويس ماسليون ونولدكه وبروكلمان وكثير غيرهم. ذلك أن اللغة العربية التى انحصرت فى منتصف القرن التاسع عشر وتوقف نموها وامتدادها فى المناطق التى سيطر عليها الاستعمار الفرنسى والانجليزى والهولندى وخاصة فى مناطق جنوب شرق آسيا والأقطار الإفريقية ، هذا الانحسار قد بدأ ينفك قليلا قليلا مع منتصف القرن العشرين ، بعد أن بدأت تتحرر أقطار كثيرة فى أفريقيا وتعاود النظر إلى روابطها القديمة وتتصل باللغة العربية من جديد . ولقد كشفت هذه السنوات الطويلة التى تزيد على المائة من الأعوام قدرة اللغة العربية على البقاء وصمودها بالرغم من كل ما وجه إليها من ضربات قاتلة . فقد قاومت اللغة العربية فى معركتها العنيدة فى ميدانين: (أولا)قاومت العاميات التى حاولت أن تفرض عليها الانحدار . (ثانياً) قاومت اللغات الأجنبية الزاحفة مع الاحتلال لتفرض عليها الانحسار . فقد كانت حركة الاستعمار والنفوذ الغربى تستهدف التجزئة والتفرقة بتشجيع اللهجات العامية ومحاولة فرضها لغات وإتاحة السيطرة الفعلية للغات الأجنبية . وقد حاول جاك بيرك أن يصور هـذه الحركة حين قال : « إن العرب فى ظل الاستعمار لجأوا لحماية هويتهم وأصالتهم إلى اللغة العربية التى ناضلت بنجاح لا ضد غزو اللغات الغربية المسلحة بقدرة عملية على الاتصال وحسب ، وإنما كذلك ضد اللهجات التى حاول الاستعمار تغذيتها لزرع الفرقة والتجزئة . « وواضح أن اللغة العربية قد تمكنت من مقاومة لغات عالمية كالفرنسية والانجليزية بسبب ما تتمتع به من إمكانيات تفوق حد مهمة الاتصال والإعلام وتصل إلى حد وظيفة الإيحاء والاثارة . » وهذه الخصائص هى التى تجعل من كل لغة «بوجه خاص اللغة العربية منزلا وبيتاً للكائن البشرى » . كذلك يشير (أرنولد توينبى) إلى أهمية اللغة العربية الفصحى وأنها(٣٠) الرباط الوثيق الذى يمنع البلاد العربية من التفكك من شواطىء الأطلسى إلى شواطىء الهـادى . كما أشار الباحث الغربى (دور باسبسو) إلى « الأهمية المتزايدة للغة العربية فى مجـال التفاهم الدولى سياسياً واقتصادياً وثقافياً بالاضافة إلى دورها التاريخى وكفاءتها واستيعابها لمختلف المعارف الانسانية وكونها لغة البلاد العربية ولغة القرآن والدين الذى يعتنقه العالم الاسلامى الممتد من المغرب على المحيط الأطلسى غرباً إلى أندونيسيا على المحيط الهادى شرقاً » . ومن أحدث ما نشر فى الحديث عن العربية الفصحى ما نشرته جريدة لوموند (٩ يوليو ١٩٦٨) بقلم (هنرى لوسل) تحت عنوان : (اللغة العربية والحضارة العربية تزودان الدارس لهما بنظرة جديدة إلى العالم) يقول : إن التلميذ أو الطالب (الغربى) يجد فى العربية معانى لغوية تختلف اختلافاً كبيراً عن معانى الفرنسية أو اللاتينية أو أى لغة أوربية أخرى، وعن طريقها يتعرف المتكلم على عقلية العرب . « يجد نفسه أولا أمام الأبجدية العربية ، وربما كان فيها بادىء الأمر موضع للنقد ، ولكن سرعان ما يجد لها جاذبية خاصة ويستوقف نظره فى الوقت نفسه سير الكتابة العربية من اليمين

إلى الشمال ولكن هذا السير يبدو مطابقاً لحركة فيزيولوجية هي أكثر اتفاقاً مع الطبيعة ثم إذا به يكتشف كلمات ذات أصول ملحنة واضحة ونسقاً (مرفولوجياً) مبتكراً داخل الكلمات يستبعد كل إضافة خارجية من المقاطع لأوائل الكلمات وأواخرها وينتج ثروة من الاشتقاق عن الأصل الواحد : « وتقدم العربية أيضاً نسقاً من قواعد الإعراب بسيطاً وفيه قدر كبير من المرونة كما تقدم أساليب فى تركيب الكلام تجمع بين السذاجة والدقة ونسقاً من الأفعال يتسم بالبساطة ويحير الناظر لأول مرة ، لكنه مع ذلك قد بلغ من التمام فى منطقه ما بلغه النسق الفرنسى ، هذه الخصائص وغيرها تزود المتعلم من غير وعى منه بتصوير للتعبير الإنسانى الجديد حقاً فيه خصوبة وثراء » الخ . ولا ريب أن تمتع اللغة العربية بقدر ضخم من الحيوية والنفوذ والانتشار هو الذى فرض اتخاذها لغة رسمية فى المنظمات الدولية . [٢] أما الخط الثانى فإن محاولاته لم تتوقف . فما تزال الحملات على اللغة العربية مستمرة وماتزال قاسية وماتزال كتابات المستشرقين فى محاولة انتقاصها وتصويرها بأنها لغة دينية (كما يقول توينبى) أو لغة تقليدية (كما يقول جاك بيرك) هذه المحاولة ما تزال مستمرة تغذيها القوى التى لا تريد لهذه الأمة ولا فكرها أن تحقق وجودها . وقد ظل الاستعمار البريطانى والفرنسى يغذيان هذا الاتجاه ، حتى إذا انحسر ظلهما قامت بدلا منهما قوى أخرى منها الصهيونية العالمية والنفوذ الأمريكى . يقول الأستاذ محمد جبر : تسلم الأمريكيون علم محاربة اللغة العربية عام ١٩٤٥ ودعوا البعض إلى زيادة أمريكا فعاشوا فيها عاماً أو أكثر ثم عادوا يدعون إلى التعليم باللغة العامية وداعين إلى التخلى عن التعليم بالعربية . فى كتاب (شمرشمر) وغيره بما فيه من عبارات (البط كل الفت ، الوز كل الرز) وكان هذا سبباً فى أن الجيل الذى تلقى تعليمه منذ عام ١٩٤٥ بهذه الطريقة لا يكاد يكتب كلمة واحدة صحيحة . ولعل هذا هو السبب فى انصراف هذا الجيل عن القراءة الأدبية إلى قراءة التافه من الكتب العامية » ا . هـ . أما الصهيونية العالمية فقد عمدت فى السنوات العشرين الأخيرة إلى محاولة خلق جو من الاحتقار للغة العربية بتحقير القائمين بها وهى نفس الخطة التى صار عليها (دنلوب) قبل ثمانين عاماً . فقد كان الاستعمار يسعى إلى إعلان حقده على اللغة العربية بازدراء القائمين بتعليمها (كذلك سعى إلى محاولة النغض من شأن الإسلام بالعمل على الغض من قدر القائمين بدراسته والدعوة إليه) .

٥

وقد كان للمحاولة التى قامت بها تركيا بكتابة لغتها بالحروف اللاتينية منذ عام ١٩٣٠ وما بعدها أثرها البعيد فى مصر ، فقد تعالت مثل هذه الصيحات غير أننا نرجو أن تكون عبرة ما حدث فى تركيا أصبحت كافية الآن لرد هذه الدعوة وتقليص ظلها ، فقد قطعت تركيا نفسها عن التراث الإسلامى قطعاً تاماً ، وبعد أن كانت مصدراً فى نهضة التراث من فقه وعلوم انقطع ذلك انقطاعاً تاماً ، وأصبحت لا تستطيع أن تصل إليه الآن إلا عن طريق القواميس والترجمة . وفيما يتصل بهذه الحرب المعلنة المستمرة نجد (مؤسسة اليونسكو) وهى تواجه اللغة العربية بشىء كثير من الإنكار والنغض من مكانتها الحية (والمعروف أن مؤسسة اليونسكو تسيطر عليها بعض العناصر الصهيونية) فقد أشارت فى إحدى أبحاثها بصدد استخدام

اللغة العربية كافة عمل فى المنظمة إلى أن هناك صعوبات عديدة تقف حائلة دون إستخدام اللغة العربية وأن الترجمة إلى العربية تتطلب ضعف الوقت اللازم للترجمة إلى أى لغة أخرى وأن حجم الترجمة العربية يزداد عن بعض اللغات . ولما كانت هذه الشبهات غير قائمة حقيقة فقد أثبت مجمع اللغة العربية فى رده عكس ما ذهبت إليه منظمة اليونسكو وكشف عن أن اللغة العربية لغة إيجاز على عكس كثير من اللغات الأجنبية وأن هذا الإيجاز من شأنه أن يتيح للنص العربى أن يأخذ حيزاً فى الطباعة أقل بكثير مما يأخذه النص الأجنبى . كما أثبت معهد الألسن أن اللغة العربية لغة إيجاز معنى وتركيباً ، وأن اللغات الغربية تستعمل سوابق للكلمات ولواحق الدلالة على معان جديدة على حين تكتفى اللغة العربية بالاشتقاق والتصريف ، ولا يزيد هذا عن تغيير ترتيب الحروف أو إضافة حرف أو حرفين إلى بناء الكلمة العربية . وإن اللغة العربية لا تستعمل الأفعال المساعدة إلا نادراً على حين أنها شائعة شيوعاً كبيراً فى اللغات الأجنبية .

٦

وما تزال المحاولات التخريبية الاستعمارية التى هى فى حقيقتها مخاصمة صريحة للغة العربية ومحاولة لهدمها ما تزال هذه المحاولات تتشكل فى صور رقيقة ناعمة فى محاولة لخداعنا وللوصول إلى أول الطريق لتحقيق ما يسمونه (كسر رقبة اللغة)وهذا ما نراه واضحاً فى عبارات أمثال (جاك بيرك) وما دعا إليه توفيق الحكيم وغيره مما يطلقون عليه لغة وسطى أو خلق عامية راقية أو تطوير اللغة العربية . وكل هذه الدعوات لا يخدعنا ظاهرها البراق عن هدفها الخفى . فلسنا مطالبين بأن ننحدر باللغة الفصحى إلى لغة وسطى أو لغة عصرية وإنما نحن نطالب بأن نرتفع بالثقافات إلى مستوى البلاغة العربية والبيان العربى الأصيل فنقترب نحن من لغة القرآن لا أن نباعد بيننا وبينها ، وليست اللغة الفصحى هى لغة تقليدية كما يسمونها ، بل هى القاعدة الأساسية التى تتحرك حولها والتى يؤدى انتشار التعليم والثقافة إلى الوصول إليها . وإن جميع الناس الذين يقرأون الصحف ويستمعون إلى الإذاعات يفهمون هذه اللغة الفصحى لأنها قريبة منهم جداً حيث تتردد آى القرآن الكريم بين أيديهم صباح مساء وهى أعلى نموذج فى البيان العربى .

٧

وإذا كان بعض وزراء المعارف فى الماضى قد طالبوا بتبسيط اللغة العربية فى هجائها وإملائها على النحو الذى يورده أحمد شفيق باشا فى كتابه «أعمالى (٣١) بعد مذكراتى » فإن هذا القول مردود على أصحابه لأنهم يعلمون أن مناهج وزارة المعارف قد تغيرت بالنسبة لتعليم اللغة العربية التى كانت تبدأ بتحفيظ القرآن ، وهو المنطلق إلى اللغة وإلى النحو وإلى الهجاء وإلى الإملاء ، وقد فرض النفوذ الاستعمارى على وزارة المعارف فى عهود الاحتلال التخلى عن هذا الأسلوب ، ومن ثم عجزت مناهج التعليم عن توصيل اللغة العربية إلى الطلاب .

٨

كذلك جرت المحاولات فى خلق أسلوب تورانى عامى حين عمد دعاة التبشير الغربى (الأمريكيون

البروتستانت واليسوعيون الكاثوليك) فى منتصف القرن التاسع عشر إلى ترجمة الكتاب المقدس إلى اللغة العربية (فقد حرص الفريقان على أن تكون لغة الأناجيل خاصة قريبة جداً من العامية بألفاظها وتراكيبها ، وقد فضلوا الأسلوب القريب من العامية فى نقل الأناجيل ظناً منهم أنهم سيكسبون العامة ونسوا أن سليقة العربى تقوم على الجزالة والإيجاز والمتانة وهى بالفصحى ألصق منها بالعامية(٣٢) . ولقد حاول ناصف اليازجى وكان من الذين يعملون معهم فى هذا المجال إلى تحرير اللغة فحالوا بينه وبين ذلك ، وهكذا مالت دوائر التبشير والإرساليات عن اللغة الفصحى لأنها لغة القرآن واستهدفت دعم العامية وخلق تيار عامى فى الأسلوب العربى ، ثم جاءت المرحلة التالية حيث أخذ كتاب المهجر (جبران وميخائيل نعيمة) يستخدمون هذا الأسلوب التوراتى العامى ويتخذونه منطلقاً لهم فاتكأوا على أسلوب الأناجيل فى التعبير فى محاولة للتأثير فى أسلوب اللغة العربية الفصحى ، وتبعهم فى هذا الاتجاه قلة قليلة ، ثم جاء بعض كتاب لبنان فى الخمسينات فاصطنعوا هذا الأسلوب فى النثر وفى الشعر الجديد وتابعهم بعض كتاب العرب وما يزال أسلوبهم يكشف عن هويتهم ، ولقد كان هؤلاء وأولئك أداة محاولة بناء أسلوب عربى زائف ولكن هدفهم لم يتحقق فقد واجه المنفلوطى أسلوب جبران ونعيمة واستطاع بسياقه القرآنى البليغ أن ينتصر عليه وأن يهزم ذلك التيار ، وبعثت مدرسة النثر الفنى بعد المنفلوطى بالرافعى والبشرى والزيات .

٩

كذلك ظهر من دعاة التغريب من يقول : ادعوا إلى قتل الفصاحة والبلاغة ، وهى صيحة علت حين أخذت الشعوبية تقرع طبولها فى الستينات ولكنها لم تلبث أن خفتت وعجزت عن المتابعة لأن تيار البيان العربى كان أكبر منها . وقد غاب عن هؤلاء حقيقة أصيلة هى أن(٣٣) الإفصاح هو منهج واضح من من مناهج اللغة العربية فى أدبها الذى يعرف لها من العصر الجاهلى حتى هذا العصر . وأن الشىء الذى لا يمكن أن يمتد إليه طموح المجددين ، هو تلك الميزة التى لا تفارق اللغة وبيانها وذلك هو الإفصاح الكاشف لكل ما يختبىء فى الفكرة من دقيق المعانى وخفيها ، إذ لا سبيل أن يتولى أدب الغموض شيئاً من ذلك لأنه يعتمد غالباً على الإحالة فى البيان على أشياء مجهولة تحتاج هى نفسها إلى شرح وإفصاح ، والدقيق الخفى — كما هو معلوم — لا يفسره غموض أو إخفاء . « واللغة العربية من أدق اللغات وأبرعها فى إستخدام كل ما يحرك النفس ويهيج الخاطر ، ولها فى الإيحاء المفصح مسالك يدركها من درس أسلوبها البلاغى . « إن الإفصاح روح اللغة وجوهرها مهما دق المعنى أو بعد » .

١٠

كذلك فإن الدعوة إلى التزام البساطة فى الإنشاء هى من مخططات إهمال اللغة الفصحى وإستخدام العامية كافة للكتابة . فإن الأسلوب العربى الأصيل قادر على استيعاب كل دقائق المسائل وسردها فى يسر دون الالتجاء إلى هذا النوع من البساطة التى يدعو إليه خصوم اللغة العربية ، وإن ثراء اللغة العربية من

حيث المفردات وغناها فى التراكيب كل ذلك مما يؤهلها للأداء الصحيح . وقد كذبت كل الوقائع تلك الدعوى الباطلة التى تقول بصعوبة اللغة العربية . يقول العالم الفرنسى (مارس) إن الفعل العربى لعبة أطفال إذا قيس بالفعل اليونانى أو بالفعل الفرنسى ، فليس هناك صعوبة بالاشتقاق ، أما النحو فهو لا تعقيد فيه مطلقاً ، وذو الذهن المتوسط يستطيع تحصيل اللغة العربية فى أشهر قليلة وبجهد معتدل .

١١

ونستطيع أن نصل فى نهاية البحث إلى استخلاص الحقائق التالية : (أولا) ليست اللغة العربية قاصرة عن التعبير عن المفاهيم فى أى مادة من مواد العلوم كالدين والفلسفة والتاريخ والقانون والجغرافيا والاجتماع والنفس والأخلاق ، وفى إمكان العربية الفصحى أن تستوعب كل العلوم والفنون الحديثة وأن تهضم كل ما يستجد من أفكار ومخترعات ، وفى وسعها أن تصبح أدق لغة علمية إلى جانب كونها لغة فكر وعقيدة . (ثانياً) ليست اللغة العربية لغة دينية أو لغة وطنية قومية ، ولكنها لغة عالمية : لغة فكر ومجتمع وثقافة ، وليس فى اتصالها بالإسلام ما يجعلها توصف بأنها لغة دينية ، ذلك أن الاسلام نفسه ليس ديناً بالمفهوم الغربى اللاهوتى ، ولكنه منهج حياة ونظام مجتمع وحضارة كاملة الدين جزء منها . وهى لكونها مرتبطة بالقيم الانسانية والمعنوية والروحية ليست ملكا لرجال الدين ، ولكونها مرتبطة بالعرب فهى ليست ملكا لرجال القوميات والوطنية ولكنها لغة جامعة ترتبط بالقرآن من ناحية فتضفى وجودها الفكرى على ثقافة ١٠٠٠ مليون مسلم وتضفى وجودها القومى على مائة مليون من العرب . فهى بهذا تختلف عن علاقات اللغات الغربية بأممها أو علاقة اللغة اللاتينية بالكتاب المقدس وما قيست به هذه العلاقات لا ينطبق عليها . (ثالثاً) : ليست هناك لغتان : إحداها فصحى والأخرى عامية ولكن هناك لغة واحدة هى اللغة الفصحى ، أما العامية فهى ليست لغة ولكنها لهجة . وإن تعويق اللغة العربية وعزلها عن التوسع بين مسلمى العالم هو هدف أساسى من أهداف الاستعمار ، والاستعمار هو الذى قطع الطريق على توسع اللغة العربية بفرض لغته وإحياء اللهجات ، وقد اهتم الاستعمار باللهجات المحلية لتشجيع الاقليمية وتمزيق وحدة المسلمين الفكرية ووحدة العرب القومية . ولقد تمثلت عمليات الهدم التى حاولها النفوذ الاستعمارى فى الدعوة إلى العامية وإلى نبذ الحروف العربية وإلى نبذ الاعراب وإلى محاولة اتهام الفصحى بالقصور وإلى تحطيم عمود الشعر . واللهجات العامية هى فى حد ذاتها تحريف عن الفصحى وتشويه لها ولن تقوى على اقتحام أسوار التراث العربى المنيع الأصيل ، ولا توجد لغة فى العالم تخلو من العامية والفصحى تبعاً لاختلاف طبائع الشعوب ومستواها الثقافى والاجتماعى . (رابعاً) معرفة اللغات الأجنبية أمر ضرورى فى هذا العصر شريطة أن يتم فى دائرة اللغة العربية ومن خلال الفكر الاسلامى العربى نفسه ، ذلك أن هذه الدعوة إلى تعلم اللغات الأجنبية دون احتياط إنما تستهدف القضاء على مقومات الفكر العربى الاسلامى وإحلال فكر اللغات الأجنبية مكانه فى نفس العربى والمسلم . (خامساً) اللغة العربية باعتراف مختلف الباحثين أقدر اللغات على التوالد والاشتقاق وأغنى اللغات بالمترادفات ، وقد استوعبت جميع مفردات الكلمات العلمية القديمة فى اليونانية وقد امتصت حوالى ٥٠ ألف كلمة من مختلف اللغات ودمغتها بالطابع العربى وأسبغت عليها الصفة

العربية الأصيلة . (سادساً) أثبتت الأبحاث التى قدمها علماء أجانب منصفون فى علم اللغات المقارن أن العربية أسهل من الانجليزية فى هجائها ، وأن الخط العربى أسهل من الخط النرويجى والاسوجى ، ولا نذكر صعوبة اليابانى والصينى ، ومع ذلك فقد رفض الصينيون تغيير حروفهم المعقدة بحروف لاتينية ، والمعروف أنه إذا أراد الإنسان أن يكتفى من اللغة الصينية بفهم اللغة الصحفية أو مبادلة الرسائل فى الضروريات فإنه يستطيع أن يكتفى بألف ومائتى علامة واللغة الصينية يتكلمها ٦٠٠ مليون من البشر . (سابعا) : و اعتقد المسلمون بحق أن لغتهم جزء من حقيقة الإسلام لأنها كانت ترجمانا لوحى الله ولغة لكتابه ومعجزة لرسوله ولساناً لدعوته ثم هذبها النبى الكريم بحديثه ونشرها الدين بانتشاره وخلدها القرآن بخلوده ، فالقرآن لا يسمى قرآناً إلا منها والصلاة لا تكون صلاة إلا بها »(٣٤) . ثامناً : ليس فى العربية كلمة بمعنى Faith أو كلمة بمعنى Credat فالإيمان دائماً يقين واليقين دائماً معرفة لا نقل.(تاسعاً) من قصور النظرة وانشطار يتها (وهى طابع الفكر الغربى) النظر إلى اللغة من زاوية الدين أو النظر إليها من زاوية القومية . والمفكرون المسلمون ينظرون إلى اللغة نظرة جامعة متكاملة . فالعقيدة والقومية مرتبطتان لا تفترقان. (عاشراً) بالإسلام فقدت أكثر اللغات خصائصها الجاهلية والزمت نفسها بالدخول فى عربية القرآن (لغة فارس ولغة الترك ولغة الأكراد) . ولقد قدمت عربية القرآن إلى هذه اللغات آلاف الألفاظ والمصطلحات .(حادى عشر) أن الغربى لا يستطيع أن يقرأ من تراث لغته أكثر من قرنين أو ثلاثة . وشكسبير الآن لا يقرأ فى اللغة الانجليزية إلا بقاموس مع أنه توفى عام ١٦١٦ وكذلك يفعل الفرنسيون مع راسين وهيجو . بينما نحن العرب نقرأ الآن لعمرو بن كلثوم وعنترة وامرىء القيس وهم يسبقون عصرنا بألف وخمسمائة عام .ولقد نالت العربية إعجاز أمم غير العرب ، شاركوا فى الكتابة بها وفضلوها على لغاتهم الأصلية ومنهم البيرونى والغزالى . ولقد كانت العربية فى عصرها الزاهر جواز سفر لكل مسلم عربى فكان الرحالة يتنقلون من جبال البرانس فى شمال إسبانيا إلى أواسط أفريقيا إلى مصر والسودان إلى فارس والهند وجزر الهند الشرقية والصين لا يتفاهمون إلا بالعربية ومن هؤلاء ابن جبير وابن بطوطة . (ثانى عشر) العربية ليست لغة العرب وحدهم وهى لغة فكر ألف مليون من المسلمين وهى مدينة للإسلام باستمرارها ونموها ، وهى دعامة الفكر الاسلامى والثقافة العربية وليس لغير المسلمين ثقافة غير الثقافة العربية الاسلامية . والعروبة فى هذا معنى واسع فإن كل من تكلم بالعربية فهو عربى واللغة فكر قبل أن تكون ألفاظاً .

مراجع البـاب الثانى والثالث

(١) الأهرام ، مايو ١٩٢٩ (عبد الله حسين) . (٢) مجلة النهضة الفكرية م ١٩٣٣ .
(٣) جريدة الأخبار ١٥ يوليو ١٩٦٤ . (٤) بتصرف عن نص ، لنبيه أمين فارس .
(٥) الأب صالحانى مجلة المشرق م ١٩٢٥ .
(٦) ملخص عن بحث لساطع الحصرى (فى اللغة والأدب) .
(٧) البلاغ ، أول يونيه ١٩٢٨ . (٨) البلاغ ، أول يونيو ١٩٢٨ .
(٩) نقلنا بتوسع نصوص هذه المعركة فى كتابنا. ١ — المعارك الأدبية ٢ — المساجلات والمعارك الأدبية.
(١٠) راجع كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية . رد العقاد وأحمد الحوفى وزكى مبارك على افتراءات سلامة موسى .

(١١) إن الذين عنوا بنقل العهدين القديم والجديد إلى العربية زمن الدولة العباسية كانوا يختارون لترجمتها أقلاماً بليغة تلبس معانيها ديباجة من القول تليق بأسفار يكثر سواد الناس من تلاوتها ، فتنطبع فى ذاكرتهم أساليبها وتتربى ألسنتهم على ملكاتها ولو كان للذين تولوا هذا الأمر فى القرنين الأخرين غيرة اليازجى على هذه الأسفار لكان لهم مثل رغبته فى غير ألفاظها ووشى ديباجتها .

(١٢) المعلم العربى ، آذار ١٩٥٤ . (١٣) يراجع م ٣٠ مجلة الأزهر ص ٢٥٥ .
(١٤) يقصد لويس عوض وجريدة الأهرام . (١٥) مجلة المعرفة (السورية) آب ١٩٧٢ .
(١٦) ، (١٧) من بحث للدكتور عبد العزيز عامر .
(١٨) راجعنا فى هذا بحثاً للأستاذ علال الفاسى .(١٩) الأهرام ، ١٧ — ١١ — ١٩٣٣ .
(٢٠) دكتور نعمة محمد عبيد فى كتابة اللغات الأجنبية ودورها .
(٢١) استفدنا فى هذا بما جاء فى كتاب (اللغات الأجنبية ودورها) .
(٢٢) ساطع الحصرى ، آراء وأحاديث فى التربية والتعليم .
(٢٣) سنتناول هذا البحث فى مجال آخر غير بحث اللغة العربية .
(٢٤) راجع بحثنا عن تطور الترجمة فى الأدب العربى المعاصر .
(٢٥) الرسالة ١٤ / ٥ / ١٩٤٥ . (٢٦) ألبرت حورانى كتابه (النهضة العربية الحديثة).
(٢٧) راجع رأينا فى علاقة القوميات الغربية بالعروبة فى كتابنا (العروبة والإسلام) .
(٢٨) راجع مبحث الدكتور عبد الرحيم بدر (العربى — اكتوبر ١٩٦٢) .
(٢٩) من مبحث الأستاذ على عبد العظيم(عن عالمية اللغة العربية) مجلة الأزهر سنة ١٣٩١/١٣٩٢هـ.
(٣٠) عبارة محمود محمد شاكر عن كتاب العالم والغرب لأرنولد توينبى .
(٣١) أورد شفيق باشا ما أسماه قضية اللغة العربية إلى تصريح لبهى الدين بركات وزير المعارف يتحدث عن غرابة اللغة العربية عن الطلاب (١٩٣٨ م) .
(٣٢) بتصرف عن نص لأحد الكتاب . (٣٣) دكتور عبد الرحمن عثمان .
(٣٤) هذا النص منقول عن أحد الكتاب النوابغ .

لحـــق :

مجموعة من آراء كتاب الغرب عن اللغة العربية الفصحى

١ – عبد الكريم جرمانوس

إن فى الإسلام سنداً هاماً للغة العربية أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة على نقيض ما حدث للغات القديمة المماثلة ، كاللاتينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد . ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارفة أثرت فى الشعوب التى اعتنقته حديثاً ، وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر عميق فى خيال هذه الشعوب فاقتبست آلافاً من الكلمات العربية ازدانت بها لغاتها الأصلية فازدادت قوة ونماء . والعنصر الثانى الذى أبقى على اللغة العربية هو مرونتها التى لا تبارى فالألمانى المعاصر مثلا لا يستطيع أن يفهم كلمة واحدة من اللهجة التى كان يتحدث بها أجداده منذ ألف سنة بينما العرب المحدثون يستطيعون فهم آداب لغتهم التى كتب فى الجاهلية قبل الإسلام .

٢ – لويس ماسينون :

استطاعت العربية أن تبرز طاقة الساميين فى معالجة التعبير عن أدق خلجات الفكر سواء كان ذلك فى الاكتشافات العلمية والحسابية أو وصف المشاهدات أو خيالات النفس وأسرارها . واللغة العربية هى التى أدخلت فى الغرب طريقة التعبير العلمى ، والعربية من أنقى اللغات ، فقد تميزت بتفردها فى طرق التعبير العلمى والفنى والصوفى . إن التعبير العلمى الذى كان مستعملا فى القرون الوسطى لم يتناوله القدم ولكنه وقف أمام تقدم قوى المادية فلم يتطور . أما الألفاظ المعبرة عن المعانى الجدلية والنفسانية والصوفية فإنها لم تحتفظ بقيمتها فحسب بل تستطيع أن تؤثر فى الفكر الغربى وتنشطه . ثم ذلك الإيجاز الذى تتسم به اللغة العربية والذى لا شبيه له فى سائر لغات العالم والذى يعد معجزة لغوية كما قال البيرونى .

٣ – يوهان فك الألمانى :

إن العربية الفصحى لتدين حتى يومنا هذا بمركزها العالمى أساسياً لهذه الحقيقة الثابتة ، وهى أنها قد قامت فى جميع البلدان العربية والإسلامية رمزاً لغوياً لوحدة عالم الإسلام فى الثقافة والمدنية . لقد برهن جبروت التراث العربى الخالد على أنه أقوى من كل محاولة يقصد بها زحزحة العربية الفصحى عن مقامها المسيطر ، وإذا صـــدقت البوادر ولم تخطىء الدلائل فستحفظ العربية بهذا المقام العتيد من حيث هى لغة المدنية الإسلامية .

٤ – المستشرق اربرى :

إن اللغة العربية لغة حية ، وحضارة العرب هى حضارة مستمرة فهى حضارة الأمس واليوم والغد ،

وعن طريق العرب عرفت أوربا الحضـارة . نقد كانت أوربا تغط في سباتها العميق حين كان العرب يصنعون الحضارات ، وكانت جامعاتهم تخرج كثيراً من العلماء فى حقل الآداب والعلوم والفنون والطب والهندســـة .

٥ – وليم مرسيه .

أما فى العربية فالعبارة من المتانة ما لا يبقى منه شىء يحجب مصدرها عن الناطق بها . فالعبارة العربية كالمزهر إذا نقرت على أحد أوتاره رنت لديك جميع الأوتار وخفقت وهى تبعث فى نفسك — زيادة عمالها من صدى خاص — جميع الأصداء الخفية لـكل ما يتنسب إليها من مفردات أو يلحق بها ، ثم تحرك فى أعماق النفس من وراء حدود المعنى المباشر موكباً من العواطف والصور . لقد كان نشوء هذه اللغة وتطورها مبنياً على أعظم قسط من مفردتها على التداول بين القاطيبع المقصورة والقاطيع الممدودة .

٦ – الدكتور زويمر (كبير المبشرين) :

يوجد لسانان لهما النصيب الأوفر فى ميدان الاستعمار ومجال الدعوة إلى الله وهما الانجليزى والعربى وهما الآن فى مسابقة وعناد لا نهاية لهما لفتح القارة السوداء : مستودع النفوذ والمال ، يريد كل منهما أن يلتهم الآخر وهما المضدان للقوتين المتنافستين فى طلب السيادة على العالم البشرى : أعنى النصرانية والإسلام.

٧ – الدكتور فرنباغ (الالمانى) :

ليست لغة العرب أغنى لغات العالم فحسب ، بل إن الذين نبغوا فى التأليف بها لا يكاد يأتى عليهم العد ، وإن اختلافنا عنهم فى الزمان والسجايا والأخلاق أقام بيننا نحن الغرباء عن العربية وبين ما ألفوه حجاباً لا يتبين ما وراءه إلا بصعوبة .

٨ – الاستاذ ميليه :

إن اللغة العربية لم تتراجع عن أرض دخلتها لتأثيرها الناشىء من كونها لغة دين ولغة مدنية ، وعلى الرغم من الجهود التى بذلها المبشرون ولمكانة الحضارة التى جاءت بها الشعوب النصرانية لم يخرج أحد من الإسلام إلى النصرانية . ولم تبق لغة أوربية واحدة لم يصلها شىء من اللسان العربى المبين حتى اللغة اللاتينية الأم الـكبرى ، فقد صارت وعاء لنقل المفردات العربية إلى بناتها .

٩ – جاك بيرك (الفرنسى)

إن أقوى القوى التى قاومت الاستعمار الفرنسى فى المغرب هى اللغة العربية ، بل اللغة العربية الـكلاسيكية الفصحى بالذات فهى التى حالت دون ذوبان المغرب فى فرنسا . إن الـكلاسيكية العربية هى التى بلورت الأصالة الجزائرية ، وقد كانت هذه الـكلاسيكية العربية عاملا قوياً فى بقاء الشعوب العربية .

١٠ – ويجستير بلاشير (الفرنسى) :

اللغة العربية مبنية على المفاهيم على خلاف لغتنا مثلا لذلك ينبغى أن تبقى المعاجم اللغوية على حالتها القديمة لأنها

الأساس . إن من أهم خصائص العربية هي قدرتها على التعبير عن معان ثانوية لا تعرف الشعوب الغربية كيف تعبر عنها ، فالفرنسية مثلا لا تعنى إلا بالتعبير الواحد ، وفي العربية مذاهب وأساليب تعرب عن مختلف الأحاسيس ، فضلا عن استعمال العربية للحركات الطويلة والقصيرة في بقية اللفظ ، فتحصل على مشتقات لأنها عديدة مختلفة المعاني مع بقاء الأصل ثابتاً واضحاً للعين . وإني أشد الناس حفاظاً على وحدة اللغة العربية ، ولي حجة تغاير بعض المغايرة ما عندكم وما في أفكاركم فيما يتعلق بمعنى الوحدة العربية ، إني ألاحظ أن هذه الوحدة ، هي لغة لغوية أخلاقية دينية ، ولكنها قبل كل شيء مؤسسة على وحدة تاريخ اللغة ، إننا كلما درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها قد تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً ، فإذا قارنا اللغة الفرنسية في القرون الوسطى وجدنا أنها مغايرة كل المغايرة للغة المستعملة في القرن السابع عشر وهذه مختلفة أيضاً عن لغتنا اليوم ، هذه الوحدة في اللغة الفرنسية لا تتضح لنا إلا بالبحث والمقارنة . وفي حين أن وحدة اللغة العربية تتضح للقارىء ولو كان أجنبياً لأول وهلة ، لغة القرآن لا تزال هي لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى .

١١ — بروكلمان :

بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا يكاد تعرفه أي لغة من لغات الدنيا ، المسلمون جميعاً يؤمنون بأن العربية هي وحدها اللسان الذي أحل لهم أن يستعملوه في صلواتهم وبهذا اكتسبت العربية منذ زمان طويل مكانة رفيعة فاقت جميع لغات الدنيا الأخرى .

١٢ — جورج سارطون :

إن الوحي نزل على الرسول باللغة العربية ، وهكذا كانت العربية لغة الله ولغة الوحي ولغة أهل الجنة ، وقد أكد الرسول وجوب قراءة القرآن باللغة العربية فكان من نتائج هذا : ذلك الاتجاه العقلي الواحد في التأكيد على الصحة المطلقة للغة العربية ، أن أصبحت اللغة العربية من اللغات البارزة في العالم وإحدى الوسائل الأساسية للثقافة في العصور الوسطى ، وهي اليوم لم تزل لغة أمة موزعة في جميع بقاع الأرض ولقد اتفق أن اللغة الوحيدة التي عرفها رسل الله كانت من أجمل اللغات في الوجود ، إن خزائن المفردات في اللغة العربية غنية جداً ويمكن لتلك المفردات أن تزداد بلا نهاية ، ذلك لأن الاشتقاق المتشابك والأنيق يسهل إيجاد صيغ جديدة من الجذور القديمة بحسب ما يحتاج إليه كل إنسان على نظام معين . ولغة القرآن على اعتبار أنها لغة العرب ، كانت بهذا التجديد كاملة ، وها نحن هنا أيضاً أمام اتفاق عجيب ، فإن الرسول مع أنه أمي كان يملك ناصية اللغة إذ آتاه الله بياناً ووهب اللغة العربية مرونة جعلها قادرة على أن تدون الوحي الإلهي أحسن تدوين بجميع دقائق معانيه ولغاته وأن يعبر عنه بعبارات عليها طلاوة وفيها متانة ، وهكذا يساند القرآن على رفع اللغة العربية إلى مقام المثل الأعلى في التعبير عن المقاصد ، وهكذا جعل القرآن الكريم من اللغة العربية وسيلة دولية للتعبير عن أسمى مقتضيات الحياة .

١٣ — جوستاف جرونيباوم :

عندما أوحى الله رسالته إلى رسوله محمد أنزلها « قرآناً عربياً » والله يقول لنبيه « فإنما يسرناه

بلسانك لتبشر به المتقين وتنذر به قوماً لداً » وما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية فى شرفها ، فهى الوسيلة التى اختيرت لتحمل رســالة الله النهائية وليست منزلتها الروحية وحدها التى تسمو بها على ما أودع الله فى سائر اللغات من قوة وبيان ، أما السعة فالأمر فيها واضح ومن يتبع جميع اللغات لا يجد فيها على ما سمعته لغة تضاهى اللغة العربية ويضاف جمال الصوت إلى ثروتها المدهشة فى المترادفات ، وتزين الدقة ووجازة التعبير لغة العرب ، وتمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر فى استعمال المجاز ، وإن ما بها من كنايات ومجازات واستعارات ليرفعها كثيراً فوق كل لغة بشرية أخرى ، وللغة خصائص جمة فى الأسلوب والنحو ليس من المستطاع أن يكتشف لها نظائر فى أى لغة أخرى ، وهى مع هذه السعة والكثرة أقصر اللغات فى إيصال المعانى ، وفى النقل إليها ، يبين ذلك أن الصورة العربية لأى مثل أجنبى أقصر فى جميع الحالات ، وقد قال الخفاجى عن أبى داود المطران وهو عارف باللغتين العربية والسريانية أنه إذا نقل الألفاظ الحسنة إلى السريانى قبحت وخست ، وإذا نقل الكلام المختار من السريانى إلى العربى ازداد طلاوة وحسناً . وإن الفارابى على حق حين يبرر مدحه العربية بأنها من كلام أهل الجنة وهو المنزه بين الألسنة من كل نقيصة والمعلى من كل خسيسة ولسان العرب أوسط الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً .

(١٤) ارنست رينان :

إن من أغرب ما وقع فى تاريخ البشر وصعب حل سره : انتشار اللغة العربية فقد كانت هذه اللغة غير معروفة بادىء بدء فبدأت فجأة فى غاية الكمال ، سلسة أى سلاسة، غنية أى غنى كاملة بحيث لم يدخل عليها منذ يومها هذا أى تعديل مهم . فليس لها طفولة ولا شيخوخة ، ظهرت لأول أمرها تامة مستحكمة ، ولم يمض على فتح الأندلس أكثر من خمسين سنة حتى اضطر رجال الكنيسة أن يترجموا صلواتهم بالعربية ليفهمها النصارى، ومن أغرب المدهشات أن تثبت تلك اللغة القومية وتصل إلى درجة الكمال وسط الصحارى عند أمة من الرحل ، تلك اللغة التى فاقت أخواتها بكثرة مفرداتها ودقة معانيها وحسن نظام مبانيها ، وكانت هذه اللغة مجهولة عند الأمم ، ومن يوم أن علمت ظهرت لنا فى حلل الكمال إلى درجة أنها لم تتغير أى تغير يذكر حتى أنه لم يعرف لها فى كل أطوار حياتها لا طفولة ولا شيخوخة .

(١٥) فتيجو :

على العرب أن يقاوموا الدعاية المؤلمة التى تطالبهم بالتخلى عن شرفهم وتقاليدهم وإبائهم وأن يستسلموا إلى القوى المستعمرة ورؤوس أموال البنوك وأن يخضعوا طريقتهم فى التفكير والعمل إلى تلك المدنية الزائفة التى لا تؤمن بالله ، وتطمح إلى إخضاع العالم لجو من المختارات الأمريكية المكتوبة بلغة إنجليزية سقيمة وستسقط جميع هذه المصنوعات المقلدة الزائفة فى وقت قريب، وليقاوم العرب ويثابروا فالعالم فى حاجة إليهم، وعلى العرب أن يتمسكوا بلغتهم : تلك الأداة الخالصة من كل شائبة والتى نقلت الإنتاج الفكرى العالمى من غير محاولة نقصه أو خفضه .

١٦ — جورج بوست :

لغة العرب تفوق كل لغة فى الانتشار إذا نظرنا إلى اتساع الأقطار التى لها فيها سلطان ، وهى تفوق أيضاً كل لغة إذا نظرنا إلى التأثير فى مستقبل الأعمال البشرية .

١٧ – كارلو نيلينو :

اللغة العربية تفوق سائر اللغات رونقاً وغنى ، ويعجز اللسان عن وصف محاسنها .

١٨ – فان ديك :

العربية : أكثر لغات الأرض امتيازاً ، وهذا الامتياز من وجهين : الأول من حيث ثروة معجمها والثانى من حيث استيعاب آدابها .

١٩ – فيلا سبازا :

إن الذين حولوا كل قواهم إلى التعلم باللغات الأجنبية جاعلين لغة أجدادهم فى المنزلة الثانية أو فى طى الإهمال قد سدت دون مواهبهم منازل الألمعية . إن ما أتمناه لهذا الوطن هو سيادة لغته . أما لغات أوربا فيجب أن تكون لنا البحر الذى نستخرج منه الدرر المشاعة لكل مستخرج لأنها ملك للناس جميعاً واللغة العربية من أغنى لغات العالم بل هى أرقى من لغات أوربا لتضمنها كل أدوات التعبير فى أصولها فى حين أن الفرنسية والانجليزية والإيطالية وسواها قد تحدرت من لغات ميتة ولا تزال حتى الآن تعالج رمم تلك اللغات لتأخذ من دمائها ما تحتاج إليه . إنى لأعجب لفئة كثيرة عددها من أبناء هذا الشرق العربى تنفرط من عقد قوميتها ويتظاهر أفرادها بتفهم الثقافات الغربية تفهماً تاماً ، فهم يعجزون بابتعادهم عن لغة قومهم وغرائزهم ولكم رأيت فى هذه البلدان العربية أناساً يخدعون أنفسهم ليقال عنهم إنهم متدينون راقون متعالون إلى أسمى درجات المدنية !



الرسالة الثانية : الأدب العربى

اطار البحث

أما بعد : فقد كانت تجربة دراسة الأدب العربى الحديث وتاريخه واعلامه من القضايا الكبرى التى شغلت الباحثين فى العصر الحديث ولها ظلالها البعيدة المدى على الفكر العربى الاسلامى كله . بل لعل الأدب كان هو المنطلق الأوسع له . ولقد دخلت المناهج الوافدة إلى الجامعات والصحافة والثقافة واصطنعها أغلب الكتاب الذين برزوا فى هذه المرحلة التى بدأت قبل الحرب العالمية الاولى والسمت فيما بين الحربين . وكان كتابنا جميعاً فى مجال الأدب يجنحون إلى التماس هذه المناهج سواء الفرنسية منها أو الانجليزية ولقد حمل الأدب العربى منذ صدر الاسلام إلى أن يوضع فى بوتقة هذه المذاهب ولم تكن التجربة سليمة تماما ، ولم تكن خالصة لوجه العلم وحده ولقد كان من الضرورى بعد أن مر الآن أكثر من خمسين عاما على تطبيق هذه المناهج أن تناقش وتدرس فى ضوء الاسلام نفسه منشىء الفكر الإسلامى كله وصانع الأدب العربى الإسلامى الذى بدا منطلقا من القرآن الكريم كما بدأت علوم اللغة والبلاغة والنحو وغيرها . وهذا هو ما تردد الكثيرون من المشتغلين بالأدب العربى وبالنقد بالذات أن يواجهوه أو يفصلوا فيه ، حتى أصبح منهج النقد الأدبى الحديث من المسلمات التى لا تناقش ، وقد سرى من الجامعة إلى دار العلوم إلى كلية اللغة العربية فى الأزهر دون أن يتبين الباحثون كثيرا مدى التقائه ومدى اختلافه مع خصائص الأدب العربى وفى ضوء أصالته . ولقد كان من الضرورى أن تقوم هذه المحاولة لتفتح الطريق إلى منهج عربى إسلامى فى تاريخ الأدب ونقده ، خاصة وإن كثيرا من الاعلام طرقوا هذا الباب وأرهصوا بالرغبة إلى التماس الأصالة فى مجال الأدب العربى استكمالا لهذه المحاولات التى تجرى فى مختلف ميادين الفكر الإسلامى ، ولا ريب إننا نعيش عصر الأصالة والرشد الفكرى الذى يدعونا إلى إعادة النظر فى كل ما ألقى فى أفق الفكر الاسلامى من نظريات ودعوات لنرى إلى أى مدى تلتقى مع أصولنا العامة وقيمنا الأساسية وإلى أى مدى تختلف وذلك رغبة فى تحرير الفكر الاسلامى من الوافد الضار ، وتقبل الصالح النافع واساغته وهضمه ، وتصحيح المفاهيم وتحرير القيم إيماناً بأن مقوماتنا الحقيقية فى كل هذه الميادين هى وحدها التى تدفع أمتنا إلى تأكيد وجودها الحقيقى . ولا ريب أن مهمتنا — فى هذه المرحلة من حياة أمتنا — بعد أن انكسر المد التغريبى مع آفاق العاشر من رمضان وروحه هو التعرف إلى ذاتنا ومزاجنا النفسى وطابع أمتنا وأدبنا وإبراز هذا واضحاً أمام الأجيال الجديدة لتكون قادرة على شق طريقها وسط هذا الركام من المذاهب والدعوات ومحاولات التغريب والغزو الثقافى . إن معرفة النفس هى أكبر قضايا عصرنا وأكبر التحديات التى تواجهنا ذلك لأن هدف أعدائنا الذى ينفذ منه إلى مقاتلنا هو إزالة هذه الذاتية واحتوائنا وصهرنا فى بوتقة العالمية والأممية ، وقتل هذا الطابع النفسى الروحى الفكرى الإسلامى العربى الذى صاغه الإسلام ورسم القرآن طريقه الأمثل ومنهجه الأصيل . ولا غرو فإن هناك محاولة خطيرة تجند لها قوى الاستعمار والصهيونية والمادية لعزل هذه الأمة عن مقدرتها وقيمها وذاتها وعزل الأدب العربى عن أصوله وجذوره

وامتداده التاريخى ، والحاقه بالأمية تحت اسم « عالمية الأدب » ومن الحق أن عالمية الأدب لا تكون فى انصهاره ولكن تكون إلا فى تفرده بطابعه الخاص . إن أولى أهداف الأدب فى عصرنا وفى هذه المرحلة الدقيقة من حياة أمتنا : هو التحرر من التبعية للغرب فى شتى صوره ومن سطوة النفوذ الأجنبى ، ومن الغزو الثقافى والتغريب مع القدرة على الأخذ والعطاء والرفض أيضاً والتماس الارتباط الدائم مع الأصالة امتدادا إلى المنابع ، والتماس الالتقاء الدائم مع العصر حتى لا نفقد هويتنا ولا نتأخر عن الركب الحضارى، ليس متابعة منا له واحتواء منه لنا ، ولكن توجيها وبيانا لرسالة أمتنا ومعطياتها القادرة دائما على أن تقدم للبشرية ترياق آلامها ، وسكينة نفسها ، وسلامة طريقها وصدق غايتها ، فلسنا تابعين للقافلة ولكنا هداة ولسنا إلا بالشعرة البيضاء فى الشاة السوداء . لقد عاش الفكر العربى الاسلامى فى كفاح دائم للتحرر من هيمنة الثقافات الأجنبية عليه وسيطرة العقلية الغربية والفلسفات اليونانية والفارسيه والهندية ، ولكن الفكر العربى استطاع بقوته الذاتية وقيمه الأصيلة أن يحطم هذه القيود ويكسر هذه الدائرة ودافع عن نفسه بقوة وانتصر وما زال يجالد على طريق الأصالة معركة بعد معركة فى كفاح ضاغط يحتاج إلى تركيز جهود كثيرة فى سبيل مجاهدة حلقة أخرى فى العصر الحديث تحاول أن تطبق عليه شبيهة كالحلقة القديمة ، ليتحرر من التبعية والاذابة والاحتواء . ذلك أن المحاولة الكبرى التى جرت منذ أوائل العصر الحديث إنما كانت ولا تزال تستهدف أن ينصهر « الأدب العربى » فى مناهج الآداب الغربية وقوانينها ولن تكون هذه المناهج حاكمة عليه فى مجالات النقد والانشاء والأسلوب والمضمون وفى الشعر والنثر والقصة ابتداءا من عزله تماما عن الأدب العربى الإسلامى ، كأنما هذا الأدب الحديث وليد لقيط لا أصل له ولا أب ينتسب إليه ، وقد وجدت هذه الدعوة الضارة من أدبائنا استسلاماً وضعفا حتى بدت بواكير اليقظة والصحوة والرشد الفكرى تأخذ بالأسباب لتتحرر ولتستعيد قدرتها على التماس طريق الأصالة . والسؤال هو : لماذا نكون تابعين لمدارس معينة فى النقد الأدبى ولا تكون لنا نظرتنا الأصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أساس من قيمنا ؟ لماذا نتأقلم نحن لنظريات الآخرين وهى غريبة عنا كما سنرى ولا تكون لنا مناهجنا المبتدعة الخالصة المستمدة من أدبنا الذى يختلف فى جوهره وذاتيته ومضامينه عن الأدب الغربى فلماذا نحكم مقاييس هذا الأدب فيه ؟ . هذه هى الكلمة التى تقال اليوم فى مواجهة تحديات منهج النقد الأدبى الحديث . لقد كان لأدبائنا فى عصور الأدب العربى نظرياتهم ومناهجهم التى شكلوها فى ضوء إنتاجهم فلماذا لا نستمد منها لبناء نظرية فى النقد الأدبى جديدة وأصيلة فى نفس الوقت ؟ . ذلك هو السؤال الذى حاولت أن أجاوب عنه فى هذا البحث ، واعتقد أن الكثيرين من أساتذة الأدب العربى فى الجامعة ودار العلوم والأزهر يؤمنون بما أؤمن به من أنه قد جاء الأوان لإنشاء منهج النقد الأدبى العربى الاسلامى .

الباب الأول

خصائص الأدب العربى

(أولا) : حضارة الأدب العربى — (ثانياً) بيئة الأدب العربى

(ثالثاً) الفكر الذى شكل إطار الأدب العربى — (رابعاً) الاصول التى استمد منها وجوده

(خامسا) وجوه الاختلاف بين الأدب العربى والأدب الغربى — (سادسا) التحديات التى واجهته

الفصل الأول

خصائص الأدب العربى

لا ريب أن خصائص الأدب العربى التى تميزه عن الآداب العالمية : شرقه وغربه ، ترجع إلى البيئة التى نشأ فيها والفكر الذى تشكل فى إطاره الأصول التى استمد منها وجوده والتحديات التى واجهته فى طريق مساره الطويل . ولا ريب أن أدب أى أمة مرتبط دائماً بلغتها فهو فى المصطلح الفنى « أدب لغة » وهو بالنسبة للأمة العربية : أدب اللغة العربية . وأدب أى أمة هو نتاج عواطفها ومشاعرها وعقولها ، وهو عصارة مزاجها النفسى وطابع روحها وهو فى نفس الوقت مرتبط بهذه الأمة : أرضها وسماءها وقيمها وتقاليدها ، أحداثها ومجتمعها ، فهو عصارة وجهة نظرها فى الحياة مستمدة من داخلها ومن هنا كان الأدب أدب أمة وأدب لغة لأنه يستمد وجوده من مشاعر هذه الأمة وطوابعها الروحية والعقلية والنفسية ، ويستمد وجوده من اللغة التى تكتب بها ولكل لغة مفاهيمها ومعانى كلماتها وخصائصها الذاتية . والأدب الأصيل عالمى بطبعه من حيث نزعته الإنسانية لا من حيث انصهاره فى نموذج واحد ، والطابع الإنسانى للأدب لا يخرجه عن ذاتيته كأدب أمة خاصة ولا يدمجه فى غيره من الأدب تحت ما يسمى عالمية الأدب . والأدب العربى أدب أمة عريقة وأدب لغة عريقة أيضاً ، وهو أدب لم يتشكل فى صورته الحقيقية إلا منذ ظهور الإسلام ، الذى جمع العرب فى الجزيرة العربية فكان عاملا فى تحويل القبائل العربية إلى أمة تامة ، وبذلك يمكن القول بأن الادب العربى قد تشكل فى صورته الحقيقية بالإسلام ، ولا يمنع هذا من وجود ديوان الشعر القديم وما يتصل به من أسجاع الكهان وهى فى مجموعها لا تشكل صورة الأدب بمفهومه الفنى ولا بمعالمه الأصلية التى وضحت بعد نزول القرآن : الذى كان هو العامل الأعظم فى بناء الأدب وظهور فنونه وعلومه ومناهجه واللغة العربية سابقة علي الإسلام وهى عماد وجود الأمة العربية ، وهى لغة تطورت ونمت خلال مئات السنين حتى وصلت إلى صورتها التى عرفت بها قبيل الإسلام ، وإن ظلت لها لهجاتها المختلفة المتعددة ، فلما نزل القرآن انصهرت اللغة العربية فى لهجة واحدة ، ثم كان أن أعطاها القرآن — كما أعطى الأدب العربى — هذا البيان المعجز الفائق الذى فهمه العرب وأعجبوا به وعجزوا

فى نفس الوقت عن الإتيان بمثله . إذن يمكن القول بأن أدب أمة إنما يشكله : ضمير الأمة + القيم الفكرية و الروحية التى تعتنقها + جوهر اللغة . وفى مجال أدب اللغة العربية نجد الأمة العربية لم تكن قائمة قبل الإسلام فى الجزيرة العربية وإنما كانت مجموعة من القبائل المختلفة المتصارعة التى لم تجتمع تحت أى لواء سوى الإسلام ، ولكنها كانت ذات قيم وتقاليد ولها طابعها الذى أورثه إياها مكانها فى هذه الجزيرة شبه المنعزل عن حضارتى عالمها : حضارتى الفرس والرومان ، هذا الطابع البدوى الخاص الذى أهلها لتلقى رسالة إنسانية كالإسلام فقد حماها وجودها المنعزل عن أن تذوب فى مفارق الحضارات وانحلالها ومكن لها من تنمية قيمها وهى بقايا الحنيفية (دين إبراهيم) التى تمثل كل ما كان عند العرب فى الجاهلية من خلق يقوم على الأريحية والمروءة وإن خالطها كثير من فساد عادات الثأر ووأد البنات والشرك وعبادة الأصنام والإستعلاء والتفاخر ، فلما جاء الإسلام حرر هذه النفس العربية من جاهليتها وصاغ كثيرا من طوابعها صياغة جديدة وحول أهداف الكرم وحماية الزمار والنجدة فأعطاها مفهوما متجدداً هو مفهوم التوحيد الأول واستبقى قدرتها على المجالدة والحية ووجه ذلك كله إلى هدف أسمى تحت لواء عقيدة التوحيد الخالص . وبذلك محى عنها درن الجاهلية وحرر قيمها التى كانت عماد القوة الكبرى التى اندفعت فى الأرض ترفع راية الإسلام وتعلن اسمه وتمد نفوذه من حدود الصين إلى حدود فرنسا . كل هذه العوامل أعطت أدب اللغة العربية ذاتية خاصة وطبعته على نحو خاص يختلف به عن أدب الأمم الأخرى فظهرت فنون لم توجد فى الآداب الأخرى واختفت فنون وجدت فى الآداب الأخرى ، وظهور هذه الفنون فيه واختفاء تلك الأخرى منه لا ينقص من قدره ، مادام يصدر عن أعماق روحه الطبيعية ومقوماته الخالصة . ومن هنا فإن هذا الأدب لا يدرس على ضوء مناهج وضعت لآداب أخرى ذلك أن أساليب النقد والبحث إنما توضع للآداب بعد ظهور هذه الآداب ولذلك فهى مستمدة منها ، ولا يمكن العكس . إن مذاهب الأدب التى يحاول النقاد محاكمة الأدب العربى عليها هى فى جملتها مذاهب غربية وضعت مسمياتها ومناهجها بعد قيام ظواهرها فى الآداب الأوربية ، وهى فى الحق ليست مذاهب وإنما هى أسمـــاء عصور : كالكلاسيكية والرومانتيكية وغيرها . وهى تتصل فى مجموعها بتاريخ الأمم التى وضعت هذه المذاهب فلماذا تنقل لتكون قوانين يخضع لها أدبنا الذى يختلف من حيث تكوينه وطابعه وتاريخه وبيئته ومظاهر حياته عن هذه الآداب . هذا من ناحية النقد ، أما ناحية أصول الأدب نفسه : أصول الشعر والنثر والقصص والتراجم فلماذا يخضع الأدب العربى لقواعد مستمدة من آداب تختلف عن الأدب العربى : مزاجا وشكلا وطابعاً . وهل يمكن أن يقال إن هناك أصولا يضعها الأوربيون لتخضع لها الآداب فى العالم كله، وإذا قالوا هم ذلك فهل نقبل نحن ذلك والأدب العربى عريق الجذور وسابق لهذه الآداب كلها من حيث النشأة والتكوين ، هل نقبل أن يخضع أدبنا لقواعد غريبة عنه ، بينما يشكل أدبنا بوجوده خلال أربعة عشر قرناً قواعد وقيما مستمدة من جوهره وطوابعه . إن اختلاف المصادر والمنابع بين الأدب العربى والآداب الغربية يجعل من العسير خضوع الأدبين لمقاييس واحدة أو لقوانين واحدة ، والمعروف أن الآداب الغربية جميعاً تستمد مصادرها من الأدب الهلينى والفلسفة اليونانية والحضـارة الرومانية ، فقد اتجه الأدب الأوربى الحديث منذ أول ظهوره فى عصر النهضة إلى هذه المنابع وربط نفسه بها وجعلها أساساً ثابتا لمختلف وجهات نظره ومفاهيمه وقيمه ، واتخذ من النظرات التى قدمها أرسطو فى الأدب والنقد والشعر

وغيره أساساً له . وهذه الحصيلة التاريخية الضخمة وهذا التراث الأغريقى الرومانى المسيحى يقوم على أساس يختلف اختلافاً واضحاً عن الأساس الذى يقوم عليه الأدب العربى الذى استمد مصدره أساساً من القرآن الكريم والإسلام والقيم العربية الأصيلة التى تلاقت مع مفاهيم الإسلام وانصهرت معها ، ومن هنا كان ذلك الخلاف الواضح ، والتباين الكبير بين المشاعر والعواطف والأحاسيس فى كلا الأدبين . الأدب الذى يستمد وجوده من التوحيد والنبوة والوحى والثقة بالله ، والنظر إلى الكون بمنظار السماحة والتفاؤل والإيمان ، وهو ما كونته طبيعة البيئة العربية بالإضافة إلى ما صاغه الإسلام فى النفس العربية من عقيدة ، وبين الأدب الذى يستمد وجوده من بيئة تتصارع فيها الآلهة ويقتل بعضها بعضاً ، وتصارع الإنسان ويصرعها الإنسان ومن أجواء مضببة تقاسى جو الجبال الصخرية ، وظلام الليالى الطويلة ، وظلال الحياة الغامضة وغلبة السماء المغطاة بالسحب . لاشك أن هذا الاختلاف البعيد المدى فى طبيعة البيئة ، وفى طبيعة النفس الإنسانية وانعكاس هذه البيئة عليها يجعل من المستحيل التقاء أدبى العرب والغرب فى وجهة واحدة أومشاعر واحدة ومن ثم فإنه من المستحيل أن يخضع كلا الأدبين إلى قوانين واحـدة ومناهج فى الصياغة والنقد والبيان والمضمون واحدة . وحيث يطلع النهار فى سماء العرب فيملأ الفضاء بالضوء الساطع والشمس المشرقة المشعة ، ويلف الكون كله نور وضياء فإن النفس الإنسانية لاشك تواجه الحياة فى الضياء والنور ، ومن ثم فهى تعبر عنها على هذا النحو ، ومن ثم فإن أدبها لا يشكل صور الضباب ، والظلال ، والرمز ، والقصة الخيالية الوهمية ، وفى فنون كثيرة تتصل بطبيعة الأرض وبطبيعة النفس الإنسانية فى الأدب الغربى تختلف اختلافا واضحاً وجذريا عن مثيلاتها فى الأدب الأوربى حيث يشكل الضباب والظلام وعواء الذئاب فى الليل والجبال العالية لونا مختلفاً وطابعاً متباينا . هذا هو أهم أوجه الخلاف بين الأدبين العربى والغربى وهو خلاف عميق أشد العمق متصل بالنفس الإنسانية باعثة الأدب ومنشئته ، ومن ثم فإن خضوع الأدب العربى لقوانين وقواعد ونظم قامت أساساً فى ضوء حصيلة الأدب الأوربى وفنونه أمر بالغ الخطر ، وبعيد الأثر . وإذا كان لنا أن نتساءل فإلى متى نظل تابعين ، لأفكار الغرب ، ومستوردين لمناهج الغرب حتى فى أدق ما يتصل بالنفس الإنسانية والتعبير عنها ومتى نصل إلى مرحلة الرشد والأصـالة والشكل الذاتى الصادر من أعماق أدبنا ، أدبنا العريق الذى يسبق الآداب الأوربية بعشرة قرون أو تزيد .

الفصل الثانى

البيئة التى نشأ فيها الأدب العربى

نشأ الأدب العربى فى الجزيرة العربية فهى البيئة التى تشكلت فيها تلك الخميرة الأساسية للغة العربية والإسلام والأمة العربية . ويرجع ذلك إلى قرون عديدة سبقت الإسلام ويمكن القول إن الجزيرة العربيـة عرفت مجتمعين : أحدهما فى جنوب الجزيرة والآخر فى وسـطها وهى مجموعتى قحطان وعدنان ، وكانت كلها جماعات قليلة متناثرة ، وقد تشكل العنصر العدنانى فى وسط الجزيرة نتيجة هجرة إبراهيم

عليه السلام وزوجه هاجر وولده إسماعيل فى منطقة بئر زمزم . وكان الحديث الأكبر هو رفع إبراهيم وإسماعيل لقواعد البيت (الكعبة) وتجمع قبائل جرهم وغيرهم وقيام دين التوحيد فى هذه المنطقة بنبوة إسماعيل بعد نبوة إبراهيم وتكاد تجمع المصادر على أن إسماعيل هو أول من تكلم اللغة العربية وكان ذلك قبل الإسلام بثلاثة آلاف عام تقريباً . ولا يعرف التاريخ من وقائع عصر ما قبل الإسلام (الجاهلية) إلا شذرات قليلة وأعظم حصيلة فى هذا الشأن هو ما أورده القرآن وقد قسمت الجاهلية إلى عصرين : الجاهلية الأولى والجاهلية الأخيرة وهذه توصف بأنها تمتد إلى قرنين من الزمان . والنصوص التاريخية كلها تشير إلى أن كلمة عربى لم تستعمل فى الشعر الجاهلى أو الآثار السابقة للإسلام وأن القرآن هو الذى طرح هذه الكلمة وأن الإسلام هو الذى أعطاها دلالتها الحقيقية إذ أقام وحدة الأمة وكانت العرب قبله قبائل متفرقة لا يجمعها رابط ، ولقد كان للحنفية السمحاء ودعوة التوحيد التى جاء بها إبراهيم وإسماعيل أثرها البعيد فى القيم الأخلاقية التى عرفت عن العرب فى جاهليتهم وفى مقدمتها الكرم وحماية الزمار والأريحية والمروءة وهذا يعنى تماما عبارة الرسول ﷺ فى قوله : [إنما بعثت لأتمم مكارم الأخلاق] أى أن مكارم الأخلاق قد سبقت على أيدى الأنبياء وأن الإسلام جاء ليتممها وليضعها فى أصفى قالب وأصدق نهج ، ولقد كانت أخلاق العرب قبل الإسلام فى أصولها الأصلية هى التى أعطتهم القدرة على تقبل الإسلام وحمل رسالته والانطلاق به إلى الآفاق ، ذلك أن هذه القيم التى كانت صحيحة فى أصولها ثم أصابها الاضطراب والفساد وغلبت عليها الوثنية ، أصبحت بالإسلام قادرة على التماس أصولها والعودة إليها. ولذلك فقد كان اختيار العرب لرسالة الإسلام مرتبطاً إلى حد كبير بالرسالة الأولى « الحنيفية » التى جاء بها إبراهيم ولذلك فقد ربط القرآن بين الرسالة الأولى والرسالة الجديدة ، فقد أعلن الرسول أنه إنما جاء مجدداً للحنيفية السمحة التى أقامها إبراهيم ، وفى نفس الوقت نجد إبراهيم يتطلع إلى أن يبعث الله فى العرب رسولا منهم يحمل لواء التوحيد ويرفعه إلى العالمين جميعاً . ومن هنا نجد ذلك الالتقاء بين العروبة والإسلام فى المصادر الأصيلة ، والجذور القديمة ونرى أن الجاهلية العربية كانت جاهلية ساذجة ولم تكن على مثل جاهلية اليونان والفرس والهنود والفراعنة ، ذات جذور عميقة وفلسفة مشكلة وذات طابع وثنى عريق ، وإنما كانت قشرة غالبة بدأت بالانحراف عن التوحيد إلى عبادة الأوثان وإلى إشراك الآلهة المرتجاة فى الوساطة والزلفى مع الله فى تصريف الأمور وقد كشف القرآن عن زيف هذا الاتجاه وحرر العقيدة من كل عوامل الوثنية والشرك والتعدد ولذلك سرعان ما تحرر العرب من وثنيتهم وتمت كلمة ربك فى الجزيرة كلها فى السنوات الأخيرة لحياة الرسول وأصبحت هذه القوة كلها مهيئة لتقوم بدورها التاريخى الخالد الذى قامت به فى الانطلاق برسالة الإسلام إلى الآفاق . تلك هى البيئة التى نشأ فيها الأدب العربى : بيئة الصحراء والأفق الطلق والشمس المشرقة والرؤيا البعيدة وسماحة البادية وطابع الكرم والغيرة على العرض وحماية الزمار ، وبيئة المراعى والأمطار والتطلع إلى فضل الله فى إطار الصبر والمصابرة والمرابطة وكانت هذه المعانى قبل الإسلام قد أصابها الاضطراب وتوجهت بها الجاهلية إلى المطامع والأهواء والاستعلاء والغرور ، بيد أن الإسلام لم يلبث أن ردها مرة أخرى إلى أصولها الحقيقية ، وجردها من الهوى وجعلها خالصة لله . فالإسلام هو الذى حرر النفس العربية ودفعها إلى التماس الإيمان واليقين

وهيئها لرسالتها الحقة . فالعرب قبل الإسلام كانوا موحدين بدعوة إبراهيم ثم سقطوا فى الوثنية ، وظل طابع التوحيد قائماً فى أعماق الكثيرين منهم ، وقد ظلت طائفة تتعبد على دين إبراهيم حتى جاء الإسلام ، ومن هنا فإن كل مالديهم من طوابع الإيمان والخلق والكرم إنما صدر عن ذلك الأصل القديم ثم جدده الإسلام وأعطاه مضمونا ربانى الطابع إنسانى المظهر . ولقد تقدم الإسلام إلى العرب (وإلى الناس جميعاً) لا باعتبار أنه دين جديد ولكن باعتبار أنه دين البشرية الأقدم خالصاً من جميع الشوائب التى ألحقتها به الأجيال المتعاقبة ، ونجح الإسلام فى ربط الناس فى مجتمع أوسع من العائلة والقرية والقبيلة وساوى بين أفراده ولم يبق أثراً للتميز على أساس العرق أو اللون أو اللغة أو الوطن واعتبر وحدة الجنس أساس الوحدة الآنسانية فلم يعرف مجتمع الإسلام مفهوم العنصرية بل صهر الإسلام ذلك كله وأقام منهجه الخالص. والعرب بغير الإسلام لم يكونوا شيئاً . بل حتى لم يكونوا يسمون (عربا) وبه أصبحوا أمة ثم نقلهم الإسلام إلى المجال العالمى . ولقد خلق الإسلام العرب خلقا جديداً وأقام لهم الوحدة على أساس العقيدة والفكر وكان ولا يزال الحائط المنيع الذى رد عنهم العوادى وحطم الغزاة . ولقد صحح الإسلام مفاهيم القيم التى كانت قد انحرفت من مباهاة وفخر واستكثار واستعلاء وردها إلى أصولها الحقيقية بالتماس الحق، فجعل البطولة فى الحرب ، وتبريز العالم في العلم وكرم الكريم فى الإنفاق ليست من أجل الشهرة والظهور بل ابتغاء مرضاة الله .

الفصل الثالث

الفكر الذى تشكل الأدب العربى فى إطاره

أما الفكر الذى تشكل الأدب العربى فى إطاره فهو [القرآن] أما أداة هذا الفكر فهى [اللغة العربية] ويقوم هذا الفكر على أساس التوحيد الخالص. فقاعدة الإسلام الأزلية هى الاعتقاد بوجود الله الواحد الأحد الذى لا يتغير بتغير الزمان والمكان ، فالله سبحانه وتعالى هو خالق الكون وهو الذى يمسك هذا النظام المترابط فى كل لحظة بحيث لو تخلى عنه لتلاشى وانتهى وهو القائم على كل نفس بما كسبت . ثم هو عالم الغيب والشهادة ، وهو الذى يقضى على هذا النظام متى شاء ثم يبعث الناس فى العالم الآخر من أجل الحساب والجزاء . هذا المفهوم هو « أس الأساس » فى الفكر الاسلامى ، ومن ثم فهو لب الأدب العربى . والإنسان فى نظر الإسلام مستخلف فى الأرض ، له طبيعته الأصيلة الجامعة بين الروح والجسم والعقل والقلب وهى طبيعة متكاملة لا تضارب فيها ولا صراع ولذلك فقد أقر الإسلام رغباته المادية وأشواقه الروحية وجعل له ضوابط تحول بينه وبين الانحراف إلى اعتزال الحياة أو الانهيار والتحلل وأقام له منهجا وسطا كريماً يجعله قادراً على أداء مسئوليته ، والقيام على أمانته ، ومواجهة ما تجبهه به القوى المختلفة من تحديات ، ولذلك فقد جعل سعيه فى الحياة مرتبطاً بالجزاء فى الآخرة وأعطاه المسئولية الفردية والالتزام الخلقى لكى يواجه العالم من منطلق الكرامة وجعل مسيرته كلها خالصة لله . والاسلام لا يرفع الانسان عن مستواه ولا يخفضه عن مكانته فهو ثابت الجوهر متغير الصورة ويتميز منهج الاسلام فى أنه ينظر

إلى الإنسان من جميع جوانبه ويربط بين مختلف القوى فيه ويوازن بينها ولا يقر التفسيرات التي تحاول أن تميل به إلى جانب الطعام أو الجنس أو البيئة ويرى أنها تفسيرات انشطارية لا تلتمس الحقيقة التي تتمثل في المنهج الواحد المتكامل . ولقد جاء الإسلام بفكرة رائعة هي فكرة « الحق » في كل شيء : فيما يتعلق بالكلام عن الله وعن الكون وعن المعرفة وعن أساس الحكم على الأشياء وجاء يحارب التقليد والجمود ويحارب الرأي القائم على الظن . وقد فرق الإسلام بين العلم النافع والعلم الزائد على الحاجة ودعا المسلمين أن يأخذوا من كل علم بما هو أحسنه . وهو في ذلك يركز على الاجتهاد ويرفض التقليد ويطلب البحث عن البرهان وقبول الدليل وتغيير الرأي دون حرج متى تبين أن غيره أصح منه . وكذلك فرق الإسلام بين المعارف الجوهرية والمعارف غير الجوهرية التي ليس لها قيمة إلا أن تكون للزينة فقط ودعا إلى نبذ لغو الحديث الذي يضل الناس بغير علم . وقرر أن هناك أموراً مشتركة بين الأمم وأموراً أخرى مطبوعة في كل أمة بطابعها ومنها الأخلاق والآداب والقيم . وأن هذه الأمور هي مقومات كل أمة وهي ترجع إلى عوامل كثيرة : أبرزها عامل الدين والعقيدة وخاصة فيما يتصل بالأخلاق والاجتماع واللغة .

ولما كان القرآن هو المصدر الأصيل للفكر الإسلامي فهو المثل الأعلى للأدب العربي ولا ريب أن تأثير القرآن في الفكر لا ينقطع وفي الأدب لا يتوقف لأنه يتناول المنهج الاجتماعي والسياسي والتربوي والقانوني لحياتهم الفردية والاجتماعية . ولقد كان تحرك الفكر الإسلامي والأدب العربي أساساً ، إنما يجري في نطاق القرآن فإذا خرج عنه وقع الجرح الذي لا يرفع إلا بالعودة إليه . ولقد كان التأويل من أخطر الأسلحة التي استعملت لتفسير النصوص تفسيراً يحجبها عن مدلولتها الأصيلة إلى المفاهيم المنحرفة . ولقد حذر القرآن المسلمين من هذا الخطر وأولى الرسول هذا الأمر اهتماما كبيراً حتى لا يقع المسلمون في محاذيره فيخرجوا عن أصول دينهم الجامعة الواضحة . وهناك محاولة لزلزلة النص الإسلامي القائم على القرآن والسنة بالدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر وإعطاء الأدب حجما أكبر من حجمه الطبيعي ونفوذا أكبر من قيمته الحقيقية ، وهو فصل عسير لأنه يرمي إلى تجزئة أمرين تجمعهما وحدة عضوية . فالقرآن هو مصدر المعطيات العربية في البيان والفكر جميعاً ، ولم يكن يملك العرب قبل الإسلام تراثاً حقيقياً في مجال الأدب والفكر حتى جاء القرآن فأعطى البشرية كلها هذه الحصيلة الضخمة من الضياء الكاشف لمناهج الحياة والمجتمعات وبناء الإنسان . وليس القرآن في الحقيقة كتاب دين كما يقولون ولكنه المصدر الأساسي للفكر الاسلامي والثقافة العربية وهو يتسم بالشمول والتكامل ، وأعظم مناهجه : العقيدة والشريعة والأخلاق ، استمداداً من حقيقة أصيلة هي أن الإسلام ليس دينا عبادياً ولكنه دين ومنهج حياة . ولقد حفظ الله القرآن من أن يطرأ عليه تبديل أو تغيير أو تحريف مما أصاب الكتب السابقة فهو الوثيقة الخالدة (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له حافظون) ولقد أمد القرآن العلوم والآداب والفنون كلها من عطائه . فقد قدم للمسلمين علوم الدين : ورسم الخطوط العامة للفكر الانساني وأصل المناهج والقيم في مجال السياسة والاجتماع وقدم منهج المعرفة ذو الجناحين : الروحي والمادي ، وأعطى البشرية منطلق النظرة العقلية والعلمية على أساس الفطرة وطالب بالبرهان وأنكر الأساطير وزيف الخرافات والأوهام وحرر البشرية من عبودية الفرعون والقيصر والامبراطور ، كما حرر العقل البشري من الوثنية والتقليد والتبعية والمادية جميعاً .

ومن هنا فمن الزيف قول القائلين بالفصل بين العلوم الدنيوية فى الإسلام . وقد حفظ القرآن رابطة الفكر والبيان بين الشعوب الإسلامية وغيرها من الشعوب وحفظ اللغة العربية من أن تتمزق إلى لهجات . وهو الذى نشر اللغة العربية فى الآفاق حتى وصلت من الصين إلى فرنسا ، وهو الذى حفظ اللغة العربية لساناً مبيناً لأصحابها خلال أربعة عشر قرناً حتى لو عاد أحد من القدماء إلينا الآن لتحدث إلينا وهو ما لم يقع لأى لغة أخرى من اللغات الحية الآن التى لا يزيد تراثها الحى المتعارف عليه عن ثلاثة قرون . ومرد ذلك إلى احتفاظ اللغة العربية بمستوى بلاغة القرآن استمداداً منه واتصالا به ، ومن هنا تقصر الدعوة إلى مهاجمة الفصاحة العربية والخطابة والشعر العربى عن تحقيق مطمعها فى إحياء العاميات والغض من الأسلوب البيانى وفصل العرب عن لغة القرآن وزلزلة وحدة الفكر الجامع بين المسلمين . وأبرز مفاهيم البيان العربى : الوضوح الصادق حيث لا تأويل ولا غمغمة ولا ظلال ولا رمز وحيث لا يحمل اللفظ أكثر مما يطيق ولا يؤدى أكثر من معنى والأمر فيه إما باطل وإما حق ، ولن يكون الإثنين معاً . ومن هنا فإن أبرز مفاهيم الإسلام هو أن تعاليمه وحدة متكاملة لا يصح تجزئتها أو تفتيتها . واللغة العربية بهذا المفهوم ليست لغة للعرب وحدهم ، ولكنها لغة فكر وثقافة ودين لألف مليون من المسلمين ومن هنا فمن العسير مقايستها وفق مفهوم اللغات الغربية ، وليس فى استطاعة العرب وحدهم التصرف بها أو عزلها عن مستواها القرآنى وطابعها الاسلامى . وعندما هاجم الامام الشافعى المنهج الأرسطى قال أنه يستند إلى خصائص اللغة اليونانية وهى مخالفة لخصائص اللغة العربية .

الفصل الرابع

الأصول التى يستمد منها وجوده

١ — **إنسانية الادب** : يتسم الفكر الإسلامى بالطابع الإنسانى البعيد عن العنصرية والاستعلاء بالدم أو اللون . والتماسه روح الاخاء البشرى . ومفهوم الرحمة والكرامة والثقة المتبادلة . فلقد كان العرب أهل أريحية ووفاء ومروءة ، وجاء الإسلام فعزز فيهم هذه القيم ونماها بدعوته إلى وحدة الجنس البشرى ورفع لواء الأخاء : كلكم لآدم وآدم من تراب ، ليس لعربى على عجمى فضل إلا بالتقوى . ولذلك عرف الفكر الإسلامى بالتسامح وتقدير الأديان والكتب السماوية والأجناس بينما لم يتمكن الفكر الغربى التخلص عن بغضه واستعلائه على الأديان والأجناس .

٢ — **الاصالة** : الأصالة هى الالتحاق بالجذور مع التفتح ، والتحرر من التبعية فى نفس الوقت وقد دعا الإسلام إلى معارضة التقليد للأجنبى والاحتفاظ بالشخصية الذاتية وأعلن حرباً لا هوادة فيها على التقليد ودعا إلى إعلان التمييز بين فكر وفكر وكشف عن أن التقليد فقدان للشخصية والتبعية هى عبودية الفكر والعقل .

٣ — **الصدق** : الصدق والوضوح من أبرز معالم الاسلام التى أهداها إلى الأدب العربى ولذلك يرفض

الإسلام الأساطير والخرافات والأوهام التى تتمثل فى ذلك الركام الزائف التى ليس له مصدر علمى ولا يثبت للبحث أمام البرهان .

٤ — **الوضوح** : يبرز مفهوم الوضوح فى الفكر الإسلامى والأدب العربى فى مواجهة الظلال والرموز التى تميزت بها الآداب الأوربية . فالجو الصافى الشرق والنفس المؤمنة المتفائلة من شأنهما أن يمدا الأدب بطابع الوضوح الخالص البعيد عن التعقيدات والرمزيات والأوهام .

٥ — **الايمان** : عرف العرب الإيمان بالله والثقة به ، وهو إيمان مضىء يقوم على الدليل والبرهان فقد هاجم الإسلام الخرافات والسحر والكهانة وطارد الأوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر إدعاء علم الغيب واعتبر السحر كفرا وحرص على أن يرتفع المسلم بإيمانه على الضعف البشرى . وفى مقابل الإيمان تبدو روح الشك والارتياب فى الآداب الغربية ولا يرى الإسلام فى الإيمان مفهوماً مضاداً لمفهوم المعرفة كما هو الحال فى الأديان الأخرى ويرفض الإسلام الاقتصار على مفهوم المعرفة القائم على الحس والتجربة وحده بل يضيف إليه الوحى وعلم الدين ليتم تكامل عالم الغيب مع عالم الشهادة . وقد قرر الإسلام أن الإيمان بالله قوة دافعة تعطى الأمل وتحول دون اليأس وتبعث الثقة وتدعو إلى المعاودة فى حالة الاخفاق .

٦ — **التفاؤل** : الثقة بالله هى مصدر التفاؤل ولذلك فإن الأدب العربى لا يعرف التشاؤم على النحو الذى يتمثل فى الأدب الغربى . وأبرز معانى التفاؤل فى الفكر الاسلامى هو الثقة بالله والايمان بأنه لا تزر وازرة وزر أخرى ، لقد ساد الوجدان المتشائم فى الأدب الغربى نتيجة ما يطلق عليه : الخطيئة الأصلية . ومن ثم ظهرت آثاره على الآداب والفنون والفلسفة والأخلاق . وطابع التشاؤم ليس له مكان فى الأدب العربى لانقطاع أسبابه .

٧ — **الاخلاقية** : القانون الأخلاقى أساس وطيد فى الفكر الاسلامى ومن ثم فى الأدب العربى فهو محور الدائرة لكل القيم . ومفهوم الأخلاق فى الاسلام يقوم على قيم ثابتة راسخة لا تتغير بتغير الزمن والبيئات . والأخلاق هنا شىء غير التقاليد المتغيرة التى اتفق الناس على إتباعها فى المجتمعات . ومن هنا فإن قيم الأخلاق ثابتة والتقاليد متغيرة وقاعدة الأخلاق الأساسية هى أن الحق واحد والخير واحد وأنهما لا يختلفان ولا يتعددان . وتقوم الأخـــلاق فى الأدب العربى فى مواجهة الاباحية والكشف فالفكر الاسلامى لا يقر الأدب المكشوف ولا الأدب الجنسى ويقدم الأخلاقية على الجمالية . ومعارضة الإسلام فى إطلاق ميول الشهوات والاباحة عامل هام فى تقديس الانســان وحماية جدار الأسرة ودعم كرامة المرأة .

٨ — **التكامل** : يقوم مفهوم المعرفة فى الاسلام على أساس التكامل ، إرتباطا بالانسان الذى يتكامل فى حياته الجسدية وحياته النفسية وحياته الاجتماعية فالاسلام يشكل منهجا متكاملا يرتبط فيه العقل والجسم والعلم والدين والروح والمادة والدنيا والآخرة . ويبدو طابع التكامل واضحاً فى الأدب العربى بمعنى الشمول والاحاطة فى مواجهة الانشطارية والفصل بين القيم الذى هو دعامة الفكر الغربى . ومن هنا

فلا يقر الفكر الإسلامي تفسيراً جزئياً ما للحياة كالتفسير الجنسي لفرويد أو التفسير المادي لماركس . ويتحرك الأدب داخل نطاق الفكر ويقوم النظر العقلي في ضوء التوحيد والوحي . ولقد ألغى الإسلام الفكرة التي كانت تقول أن هناك صراعا بين الجسم والروح وهو يعترف بأنهما متكاملان وبذلك أسقط مفهوم الرهبانية القائم على الرياضة العنيفة وتدمير الجسد ، فليس في الإسلام زهد خالص . ولا إباحة مطلقة وإنما هناك ضوابط ومثل بعيدة عن التفريط والإفراط والترف والجمود . وقد أقر الإسلام قاعدة الاعتراف بكيان الانسان واستحالة تفريغه من مضمونه الاجتماعي أو النفسي أو الروحي أو النظر إليه على أنه هيكل بشرى خال من الروح أو الوجدان . والإسلام في ضوء التكامل — على أساس التقاء العناصر يختلف عن الفكر الغربي الذي يقوم على الانشطارية والتجزئة ، ومن أبرز مفاهيم التكامل أن الأدب جزء من الفكر إن تجربة الأديب تعد تجربة ناقصة لأنها تجربة وجدان لا يستوفى أبعاد البحث الصحيح حيث تحكمها العاطفة في الأســـاس وتستهدف إرضاء الأهواء . ومن مفهوم التكامل عدم التسليم بالدعوة الغاندية والتولستوية القائمة على السلام المطلق دون أن يرتبط ذلك بطابع الاسلام في الجهاد والقوة .

٩ — **البرهان** : دعا الاسلام إلى التماس البرهان في كل حقيقة يعتقدها الانسان وأنكر على المسلمين التقليد بعد معرفة الدليل . وقد هاجم الاسلام الخرافات والسحر والكهانة وطارد الاوهام والمعتقدات الباطلة وأنكر ادعاء علم الغيب واعتبر السحر كفراً وحرص على أن يرتفع الانسان بإيمانه عن الضعف البشرى الذى يجعله ألعوبة في يد أوهام الطوالع وأضاليل العرافين .

١٠ **الحرية ذات الضوابط** : إن مفهوم الحرية في الاسلام مفهوم شامل كامل . وتقوم الحرية في مفهوم الاسلام على تحرير العقل الانساني من قيد الوثنية والجهل والخرافة والتقليد وتحرير النفس الانسانية من الاستعباد والاذلال والفقر . ولا يقر الاسلام مفهوم الحرية بمعنى الاباحة والانطلاق وينكر الاسلام إطلاق الشهوات .

١١ — **الالتزام والمسئولية** : يقيم الاسلام قاعدته الأصيلة على الالتزام الأخلاقي والمسئولية الفردية وهو إلتزام قائم إزاء المجتمع مرتبط بالمسئولية في الآخرة فليس في الاسلام خطيئة أصلية لأنه لا توجد مسئولية عامة محددة ولذلك فإن موقف الانسان من القدر واضح وصريح . ويرتبط الالتزام الفردى والمسئولية الأخلاقية بإقرار مفهوم البعث والحساب والجزاء ، ولا ريب أن إقرار البعث مطابق للفطرة وأن إنكاره هو الذى يشكل التناقض العقلي . ذلك أن الحياة على وجه الأرض لا تكون بأي حال صدفة عارضة بل حقيقة ومسئولية ورسالة . ولا ريب أن تحرر الإسلام من فكرة الخطيئة الأصلية التي هي دعامة أساسية للفكر الأوربي — حتى آخر تطوراته بعد انفصاله تماماً عن الفكر المسيحي — هذا التحرر عامل هام في تأكيد الفوارق البعيدة والاختلاف الواضح بين الفكرين ثم بين الأدبين . ذلك أن الخطيئة الأصلية كان لها أثرها العميق في الذهنية الأوربية والعقلية الغربية إيجاباً وسلباً وعنها نشأت كثير من المدارس المتحدة . والصراع من أجلها متغلغل في الأدب الغربي برمته وفي الفلسفة الغربية

وفى كثير من النظريات السياسية الأوربية . أما الاسلام فإنه يقيم منهج الالتزام الخلقى والمسئولية الفردية ولا يعترف بأن أى عمل لأى إنسان يمكن أن تكون له مسئولية عامة على البشرية كلها .

١٢ — **ثبات القيم** : يقيم الإسلام ثبات القيم فى مواجهة نسبية الأخلاق الغربية ويقيم مفهوم الثوابت والمتغيرات فى وجه التطور المطلق غير المحدود .

١٣ **ترابط الفردية والجماعية** : يجمع الإسلام بين الفردية والجماعية ويبنى الإنسان كفرد بجعله فى خدمة المجتمع . ولا يقر الإسلام الامتياز القائم على العنصر أو الجنس أو اللون أو الطبقة ، وإنما يعرف مقياساً واحداً هو التقوى . فالفرد للجماعة والجماعة للفرد والكل للاسلام .

١٤ — **ترابط العلم بالعمل** : يربط الإسلام العلم بالعمل ويجعل تقييم البطولة بإحياء العمل والانتفاع به ، ويرفض تكريم الفرد بتجسيد البطولة فى نموذج مادى وبذلك يعارض الإسلام مفهوم البطولة الوثنى القائم على الأحجار ويجعل تقدير الفرد بالعمل لا بالموروثات ولا بالعناصر أو الألوان وبذلك يدحض فكرة العنصرية أو الاستعلاء الجنسى أو اللون أو الطبقة ، وحين يقرن الاسلام العلم بالعمل والعقيدة بالتطبيق يرفض مبدأ العلم لذاته ويقرر أن العلم يطلب من أجل العمل به والاستفادة منه فى تحسين الحياة الانسانية وتقدمها .

١٥ — **أصالة الاستجابة** : لما كان لكل بيئة تحدياتها وقضاياها فقد كانت استجابة الأدب العربى للبيئة استجابة صادقة ، تتفق مع روح المجتمع الاسلامى من حيث الأخلاقية والرحمة والوفاء ووضوح النظرة فى إطار طابع التوحيد الذى يطبع المزاج والفكر جميعاً ، هذه الأصالة تبدو واضحة فى مختلف المواقف الاجتماعية بالنسبة لموقف الفكر الغربى من نفس هذه المسائل .

١٦ — **الذاتية** : لكل أمة ذاتيتها الخاصة وأدبها النابع من ذاتيتها . فالطابع الخاص هو أبرز طوابع الاسلام . والمعروف أن هناك أموراً عالمية مشتركة كالعالم والمعرفة وهناك أموراً ذاتية منها الثقافة والأخلاق والآداب والأذواق ، وللعرب خلقهم وثقافتهم وآدابهم النابعة من دينهم وفكرهم وذاتيتهم وهى القيم الذى قادتهم فى الحياة خلال المدى الطويل ومكنت لهم فى الأرض .

١٧ — **الاعتراف برغبات الانسان** : اعتراف الاسلام برغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية لا مجال معه لقضية حول الجنس ولا أزمة من أزماته . لقد نظر الإسلام إلى الجنس نظرة الفطرة وحرره من تعقيدات الرهبانية والرياضيات القاسية وأعلن أن الرغبات من طبيعة الانسان التى لا سبيل إلى قمعها أو القضاء عليها ودعا إلى تحريرها من الاسراف ومن الجمود معاً ووضع لها ضوابط من الاعتدال والعفة وأقامها فى دائرة الشريعة . وبذلك عجزت أزمة الجنس أن تجد لها مجالا فى محيط الاسلام لأنها لم توجد أصلا . ولا ريب أن دعوة الاسلام لتحقيق الرغبات الحسية عن الطريق المشروع بالزواج وتحريم الزنا لا تنبعث عن كراهية للجنس بل عن احترام له ، وتنزيهه عن العبث وارتفاع بالمرأة عن أن تكون سلعة أو أداة متعه .

١٨ — **التوحيد** : أبرز دعائم الإسلام وبه يتبين وضوح الفارق وعمق الاختلاف في المفهوم الديني والاجتماعي بين عالم الاسلام وبين الغرب . وقد جعل التوحيد لسلم القيم أولويات وخصص لها سبقها وتقدمها ، وجعل لبعض القيم طابع الثبات فإذا جرى العمل على تغيير ترتيبها في سلم القيم أو تحويلها عن مجال الثبات إلى مجال التغيير أصاب المجتمعات الفساد والاضطراب . وفي مقدمة سلم القيم : الجهاد والزكاة والعبادة . وقد جعل للجسم والمال واللذة حصصاً لم يغفلها ولكن جعل لها مقادير وضوابط . وقد قرر الإسلام وحدة الفكر الانساني كما أطلق الاسلام العقل البشري من قيوده التي كانت تأسره حول الأوثان فارتفع إلى مستوى الاعتقاد بحياة وراء هذه الحياة .

١٩ — **الارتباط بالميراث** : يرجع هذا الارتباط إلى مصدر واحد هو أن التراث العربي الاسلامي ليس تراثاً جامداً ولكنه ميراث متفاعل لم يتوقف عن الحركة ، ولم ينفصل تاريخياً على النحو الذي انفصل فيه تراث اليونان عن أوربا الغربية في عصر النهضة .

٢٠ — **التجريب** : لما كان التجريب هو أبرز طوابع الفكر الاسلامي من حيث دعوة الله إلى الانسان أن يسير في الأرض وأن ينظر في الطبيعة وأن يكتشف قوانين الكون فقد إنتقلت البشرية بالاسلام من عصر التأمل النظري والفكري المجرد الذي عرف عن اليونان إلى عصر التجريب ووضع الجزئيات موضع الفحص العام وبذلك تكامل بالاسلام روح العلم الحقيقي ، وانتقلت البشرية إلى عصر جديد فكان للاسلام فضله في إنشاء المنهج العلمي التجريبي الذي تشكلت على أساسه الحضارة المعاصرة ولذلك فالتجريب طابع أصيل في هذا الفكر وله أثره في الأدب والعلم على السواء .

٢١ — **الفطرة** : قام الفكر الاسلامي على أساس فطرة الإنسان الأصيلة ، فكان استمداداً منها واستجابة لها ومحاولة لتأكيدها وتحريرها في نفس الوقت من زيف الانحراف والفساد وحمايتها من الاضطراب والتدمير ، فاعترف الإسلام برغبات الانسان وغرائزه ودعا إلى ممارسة هذه الرغبات في إطار الضوابط التي تحميها من الانحراف وتحمي الإنسان من التحطم .

٢٢ — **ترابط العروبة والاسلام** : لقد أحدثت موجة العنصرية والدعوة إلى السلالات هزة كبرى في الفكر البشري في العصر الحديث ومنها تسربت الاضطرابات إلى العلاقة بين العروبة والإسلام ولكن النظرة الأصيلة لها تختلف اختلافاً واضحاً عن القوميات والاقليميات والعنصريات الغربية التي قامت في سبيل تحطيم الوحدة التي أنشأتها الكنيسة بعد الثورة الفرنسية . قرر الغرب فصل القومية عن الدين لأن الدين دخل على أوربا من الخارج ، بينما نجد أن الاسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة أخروية فحسب بل هو مصدر نظرتهم إلى الحياة . والاسلام بالنسبة للعرب أساس فكرهم وحضارتهم . فالعروبة قيمة تختلف عن مفهوم القومية الغربي لأنها لا تحمل العداء أو الصراع بل تحمل الانفتاح والتكامل مع عالم الاسلام كله ، أخذاً وعطاءاً بحكم الترابط العميق الذي أقامه الاسلام نفسه والفكر الاسلامي . ومن هنا يتكامل الإسلام والعروبة تكاملا عضوياً متفاعلا بحيث لا يمكن فصلهما . ولا يقر الاسلام مفهوم العروبة في إعلاء جنس أو عنصر . ويرفض نظرية الجنس الأسمى تاج الخليقة

٢٣ — **قوامة الرجل** : أقام الإسلام قانون قوامة الرجل فى نفس الوقت الذى أقام للمرأة كيانها وحقها ومساواتها وتميز الرجل بالقوامة فى الاسلام لا يجعل من ضعف المرأة عقاباً إلهياً لها كما تحاول إدعاء ذلك بعض العقائد والمذاهب ولكنه يقيم التكامل ويحقق التوازن ويدفع المجتمع إلى الوجهة الصالحة ويجعل أمور الحياة متصلة على النحو الذى يحقق السلامة ويؤكد الفطرة .

٢٤ — **تكامل المعرفة** : يفرق الاسلام تفرقة واضحة بين مقاييس العلوم ومقاييس المفاهيم الانسانية ، فالأخلاق والمجتمعات وشؤون الوجدان النفسى وغيره لا تخضع لمقاييس العلم المادى ولذلك فإن تمجيد العقل واتخاذه سبيلا وحيداً للمعرفة ليس مفهوماً إسلامياً أصيلا ، فالاسلام يقيم منهجه فى المعرفة على تكامل القلب والعقل وعبرة التاريخ وتراث الحضارات ويصل به إلى النفس والعقل جميعاً .

٢٥ — **الوسطية** : ينزع الفكر الاسلامى نزعة الطب فى الوسطية فهو يعتبر الكائن الانسانى كلا ملتسقا فى حياته الجسدية وحياته النفسية وينظر إلى العوامل الروحية والمادية معاً فى لتشخيص الأحداث .

الفصل الخامس

وجوه الاختلاف والتباين

بين الادب العربى والادب الغربى

من خلال دراسة الأصول التى استمد الأدب العربى منها وجوده تظهر جليا وجوه الخلاف والتباين بين الأدب العربى والآداب الغربية . وتتركز هذه الوجوه بالنسبة للأدب العربى فى عناصر أربع :

أولا : تفسيرات العقائد . ثانياً : طبيعة البلاد الأوربية جغرافيا . ثالثاً : موروثات الهلينية والفكر اليونانى . رابعاً : الآثار الخطيرة التى حققتها سيطرة الفكرة التلمودية على الفكر الغربى كله فى العصر الحديث . والمعروف أن تفسيرات العقائد التى عرفتها أوربا (وهى تختلف عن المسيحية المنزلة) قد أقامت فلسفة قوامها تداخل الألوهية والنبوة ، وامتزاج الربوبية والبشرية .وقد كان لهذه المفاهيم المغلوطة أثرها البعيد فى طوالع التشاؤم ومفهوم المأساة والصراع بين الإنسان والقدرة وكلها مفاهيم ورثها الفكر الغربى عن الهلينية ونتيجة التضاد والالتقاء بين تفسيرات المسيحية التى جاء بها القديس بولس وبين التراث اليونانى القديم بالاضافة إلى مفاهيم اليهودية التلمودية ، كل هذا شكل خلافاً حاداً بين الفكر الغربى والفكر الاسلامى ومن ثم بين الأدب الغربى والأدب العربى . وأهم هذه الفوارق العميقة هى . (أولا) الفارق بين نظرة العقائد الغربية إلى الانسان وبين نظرة الاسلام ، فبعض الأديان تقدم الارادة على العقل وعندها أن إرادة الانسان تسقط وتحوجه إلى غفران الخطيئة بالنداء . أما فى الاسلام فإن عقل الانسان يوجب عليه أن يدرك عمله ويدرك التبعة التى تلزمه بين يدى ربه . (ثانياً) : بعض العقائد التى ليس لها شريعة مستقلة قبلت القانون الوضعى ومن ثم فصلت بين الدين والنظم الاجتماعية والسياسية ومن ثم فهى تختلف [illegible] عن هذا الخلاف آثار بعيدة المدى . ومن أهمها :

فى الإسلام الترابط بين الدين ونظام المجتمع والحكم . أو التكامل بين العبادة والشريعة . فالإسلام يقيم منهجه على أساس تكامل العبادة والشريعة والأخلاق ويقرر أن الدين بهذا المعنى مرتبط بالحياة والمجتمع وأنظمة الحكم بينما تقف بعض الأديان عند حدود العبادة وحدها وتقبل الأنظمة الاجتماعية التى تقدمها الأيدلوجيات المختلفة . ويرجع ذلك إلى أنها عندما دخلت مجتمع الأمبراطورية الرومانية كان النظام الاجتماعى والقانون الرومانى قائماً وكانت هى خلواً من الشريعة فى أساسها . أما الإسلام فإنه أقام مجتمعه منى الأساس على منهج متكامل ترتبط فيه العقيدة بالشريعة وبالقانون الأخلاق . (ثالثاً) : لم يحدث فى الفكر الإسلامى صراع أو تضارب أو خصومة بين الدين والعلم على النحو الذى عرفه الفكر الغربى والذى كان بعيد المدى فى قيام الفوارق العميقة وإنشاء المناهج المختلفة كالدين الطبيعى ودين البشرية وغيرهما وظهور منهج الأخلاق القائمة علي الواجب وغيرها من المناهج الذى فصلت بين القيم : ذلك أن الإسلام هو الذى فتح الأفق الواسع أمام العلم بما طرحه القرآن من دعوة إلى النظر فى الآفاق ومن ثم اتخذ المسلمون أسلوب التجربة حيث كانت اليونان تصطنع أسلوب المنطق العقلى . (رابعاً) : نشأ عن هذا كله قيام الفكر الغربى على مبدأ الانشطارية وتجزئة القيم ، بينما يقوم الفكر الاسلامى على التكامل بين القيم على أساس الجمع بين رغبات الإنسان المادية وأشواقه الروحية فالاسلام لا يحتقر الأمور الدنيوية بالزهادة فيها ولا يدعو إلى المادية الخالصة ولكنه يقيم منهجه على مثل جامع بين الدين والدنيا والبعد عن النفعية والرهبانية على السواء . ويستمد الاسلام مفهوم التكامل من الكائن الحى نفسه فالانسان يخضع لقانون واحد وجميع الوظائف الكيماوية والعضوية والعصبية تعمل بالتعاون كما أن والجسم والروح والنفس كلها تشكل قوة متكاملة والفكر الاسلامى لا يفصل بين الدينى والدنيوى ، ولا بين الزمنى والمطلق ، والقيم الروحية فيه مرتبطة بالقيم المادية مجاوبة لها .(خامسا): ومن هذا المنطق يرى الاسلام أن الحياة فى حركة تطور ولكنها تجرى داخل إطار ثابت وهو ليس دائماً يعنى الارتقاء والتقدم وإنما هو حركة دائبة بين الانتكاس والجمود وبين التقدم والنمو . ولا يعلى الإسلام العقل إعلاء السيادة الكاملة ، ولكنه يعرف له دوره ووظيفته ، فالعقل ليس مستقلا بالإحاطة بجميع المطالب ولا كاشفاً للغطاء فى جميع المعضلات . ولا بد له من مساعد من الوجدان والقلب ولا بد أن يتحرك فى إطار القيم الأساسية التى جاء بها الدين الحق . وهو يتكامل مع الوحى فى إعطاء مفهوم جامع . (سادساً) يقرر الفكر الاسلامى الترابط بين الماضى والحاضر والمستقبل فهى حلقات متتابعة يسلم كل منها إلى ما بعدة ، ولذلك فهو يرى أن التجديد فى الأدب كالتجديد فى العلم لا يمكن أن يقوم إلا علي أساس تعاون الماضى والحاضر فالعقل في حاضره ينبنى على ما أسس عليه العقل فى ماضيه . (سابعاً) فى الفكر الاسلامى نقطة بدء هى فى نفس الوقت إطار كامل للتحرك ، ذلك هو القرآن الكريم فهو فى مجال الأدب النموذجى الخالد الذى سيبقى أبداً قمة البيان ، لانه من عند الله الحكيم الخبير ، ومن هنا فإنه من المستحيل أن يظهر عمل من صنع الانسان يفوقه بياناً . واللغة العربية مرتبطة بالقرآن ارتباطاً جذرياً فلا لغة عربية بدون القرآن الذى حافظ على وجودها وصفاتها . وللاسلام قاعدتان : الأولى أن تحرك الفكر الاسلامى والأدب العربى جزء منه يجرى فى إطار القرآن . والثانية : أن القرآن أصول عامة تركت التفصيلات اللازمة للاجيال والبيئات المختلفة . (ثامناً) حيث يقرر الفكر الغربى

وحدة البشرية يعارض قاعدة من أبرز قواعد الفكر الغربي ذات الأثر البعيد في أدبه وإنتاجه : تلك هي الادعاء بأن الإنسان الأبيض هو تاج الخليقة الذي لا يغلب في أي صراع . (تاسعاً) يقف الفكر الاسلامي من الفكر الغربي موقف الحذر في مسائل كثيرة منها اعتقاد الغرب بالزعامة العالمية التي تجعله يعتقد أن فكره مبادىء زاهية على العالم أن يتقبلها بلا تردد هذا بالإضافة إلى طابع الاستعلاء والإدعاء بأنه ممدن الشعوب وهي دعوى باطلة يطلقها في سبيل تبرير استعماره للبلاد المتخلفة وكذلك معتقده القائم على اعتبار القوة أساس الحضارة وأنها هي بديلة الحق . وتتصل بهذا ظاهره الغبن والعقوق وعدم الاعتراف بفضل الحضارة والثقافة الإسلاميتين بالرغم من عمق دورهما في الفكر الغربي وخاصة في بناء المنهج التجريبي ومن هنا تتمثل المحاولة الدائبة لإنكار هذا الأثر في تجاوز طوابع الإسلام بعد استخلاص عصارته وإضافتها إلى الفكر الغربي والانتفاع بكل ما قدمه الاسلام للبشرية ، ليس في مجال العلم وحده ولكن في مجال الانسانيات دون نسبه ذلك إليه . ثم الادعاء بأن الحضارة البشرية هي الحضارة الغربية وحدها بدءاً بحضارة اليونان وقفزاً إلى الحضارة الحديثة مع تجاهل فترة ألف عام كاملة بينهما . ومن ذلك أيضاً ذلك الاتجاه البارز في علوم الغرب وهي علوم ليست خالصة للعلم وليست معممة للبشرية كلها ولكنها تخضع لروح الاستعمار وتقوم على إقرار الحريات والأخلاق لأهلها وحدهم ولا تطبق ذلك خارج بلادها ، بينما يجعل الاسلام معطياته خالصة للبشرية كلها ولا يخضعها لأي هدف أو غرض ولقد كشفت الأبحاث أن المستشرقين يعدون أحكاماً مسبقة على مسائل العلم ثم يبحثون عن النصوص لتأييدها وأنهم لا يتخذون منهج الباحث المنصف الذي يرغب في الوصول إلى الحقيقة . ويضاف إلى هذا ،تلك الصيحة التي تقوم على التعصب والتي تعلن أن أوربا لا تقبل مزاحمة المسلمين والاسلام لها ومنها حركات التصفية في الاندلس والبلقان ،والقرم وذلك بالإضافة إلى صيحة أخرى أشد تعصباً تقول بإخراج المسلمين والعرب من ميراث الدولة الرومانية القديمة .

(عاشراً) ومن هنا تبدو الفوارق بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي عميقة وجذرية وبعيدة الأثر في المعطيات الأدبية والاجتماعية والفنية ، فالفكر الاسلامي لا يقر التفسير المادي للتاريخ لأنه منهج يستمد وجوده من الفلسفة المادية ولذلك فهو عاجز عن أن يحيط بجوانب المعنويات المستمدة من الأديان والعقائد وهي بعيدة الأثر في تفسير التاريخ . كما أنه يرى أن العلوم التجريبية مناهج يختلف البحث فيها اختلافاً عميقاً عن المناهج المتصلة بالنفس والأخلاق والمجتمع والانسانيات كلها وأن الانسان القائم على روح ومادة لا يمكن أن يحاكم بمناهج العلوم المادية الصرفة أو تطبق عليه تجارب الحيوان والحشرات .

(حادي عشر) إذا كان الخلاف بين الفكرين الاسلامي والغربي واضحاً في العقائد والثقافة ومناهج البحث فإن الخلاف في الطبيعة الجغرافية بين أرض الاسلام وأرض الغرب أشد وضوحاً فهناك الجبال والنجوم والعواصف والليل البهيم المرتبط بالأساطير والرمزية ومفاهيم الظلال والأضواء بينما الطبيعة في العالم الاسلامي هي الطبيعة المشرقة المضيئة التي ينتشر فيها النور والشمس والضوء فتنكشف الأفق تماماً . ومن هنا عجزت الأساطير والرمزيات وأدب الظلال أن تجد لها مكانا . (ثاني عشر) في حدود مفاهيم الفكر الإسلامي وقيمه لا نقر مفهوم الثقافة العالمية التي تخفي أكبر عناصر التعصب ،والاحتقار للثقافات البشرية غير الغربية والتي تعني في الحقيقة سيادة الثقافة الغربية وحضارة الغرب وسيطرتها على ثقافات الأمم ولا سيما الثقافة العربية والفكر الاسلامي .(ثالث عشر) أن من أدق الفوارق وأبعدها أثراً بين الفكر الاسلامي والفكر الغربي

- مما له أبعد الأثر في التباين بين الأدبين - هو التوحيد الخالص والقانون الأخلاقي والإيمان بالجزاء والغيب وهي قيم لا يعترف بها الفكر الغربي في العصر الحديث على الأقل . ومن هنا نقول : نعم : في العالم ثقافتان إسلامية وغير إسلامية ، كل لها خصائصها ذات الأثر البعيد في تشكيل الأدب والفكر بحيث لا يمكن أن يلتقيا في إطار واحد وإن أمكن أن يتعاونا في الأصول الجامعة . (رابع عشر) هناك خلاف بين أدب يطبعه إيمان بالله وأدب يطبعه تحد للطبيعة ، وأدب يصدر عن نفس مشرقة ، تعيش في جو صحو ، تحت ضوء الشمس الساطعة ، وأدب يصدر عن نفس ينتابها خوف ظلمة الليل والجبال العالية ، وتعيش في النهار بين الضباب والسحب والرعد والمطر ، وذلك كله له أثره على النفس الإنسانية وعلى التعبير أما النفس العربية : ففيها الوضوح والصراحة والإشراق ، وفيها العبارة الصريحة المضيئة كالنهار المشرق ، وفي الأدب الغربي ذلك اللون من الظلال والضباب . ومن هنا يجيء اختلاف المشاعر ، واختلاف الأزمات النفسية ، والمشاكل والتحديات التي تتصل بالنفس والقلب والوجدان . وبالجملة فإن الأدب العربي يصدر عن التوحيد والادب الأوربي يصدر عن جماع من تراث الوثنية اليونانية والمسيحية الغربية والروح الرومانية التي طبعتها مفاهيم مختلفة كل الاختلاف عن المفاهيم التي طبع بها القرآن والإسلام الأمة العربية . ومن هنا يبدو مدى الخطر في تطبيق قوانين النقد في الأدب الغربي على الأدب العربي ومحاكمة هذا الأدب لنظريات وضعت لأدب له طابعه وذاتيته ومزاجه النفسي المختلف بل المتباين أحياناً في كثير من المواقف والأحـــوال .

(خامس عشر) لا ريب أن وجوه الخلاف والتباين العميق بين الفكر العربي الإسلامي وبين الفكر الغربي له أبعد الأثر في مفهوم الأدبين ، فضلا عن بروز طابع التجزئة في الفكر الغربي له الاوربي وسيطرة طابع التكامل في الفكر العربي الإسلامي . أن أبرز طوابع الفكر الغربي تتمثل في تجزئة الامور لا في تكاملها « فهي تفهم شيئا واحداً وترى الآخر عكسه أو ضده ، وهي تفصل بين الأشياء فصل العداوة أو المخالفة أو التعارض ، ولا تستطيع أن تقبل المواءمة أو المصالحة أو الالتقاء أو التكامل على النحو الذي يكاد يكون طبيعة واضحة للفكر العربي الإسلامي . فهي تقبل العلم وترفض الدين وتراه معارضا تماما أو تقبل المادة وترفض الروح ، أو تقبل المحسوس وترفض الغيبيات ، بينما يستطيع الفكر العربي الإسلامي أن يزاوج ويربط بينهما فبينما يرى الغرب أن هناك ثقافتان: علمية وأدبية يرى الفكر الإسلامي أنهما شقان لثقافة واحدة : ثقافة القلب وثقافة العقل فهما يتكاملان معاً حيث يجمعها الفكر الإسلامي كجناحين له ولا شك أن أثر النظرة في الأدبين على قوانين واحدة أو نظرية نقد واحدة . (سادس عشر) هناك خلاف آخر بين الادبين العربي والغربي . هو أيضاً بعيد المدى في انطباق مقاييس واحدة على الأدبين أو التقائهما تحت اسم «الأدب العالمي» ذلك أن الأدب العربي - شأن الفكر العربي الإسلامي - يتكون من عنصرين : عنصر الثبات والاستقرار وعنصر التطور والانتقال . هذا التوازن قائم في الأدب العربي لا ينقطع بين هذين العنصرين ، أما الادب الغربي استمداداً من الفكر الغربي فإنه يغلب طابع التطور الدائم على عنصر الثبات . (سابع عشر) وخلاف رابع ، ذلك أن الأدب الاوربي يستمد مقوماته من الأدب اليوناني الهلليني الإغريقي الذي يقوم على عناصر ثلاث أساسية كان لها أبعد الاثر في الادب الاوربي الحديث . (١) الوثنية . (٢) الادب الحسي الصريح . (٣)العبودية . والمعروف أن سقراط قد طبع الادب اليوناني والفكر الهلليني بطابع الإباحة ، كما حرص أفلاطون ومن بعده سقراط على توسيد

العبودية وإعلان «أن النخبة المفكرة التى تقوم مقام السيادة وجعل بينها وبين الناس بمفهوم العبيد فاصلا عميقاً لا يستطيع أحد اقتحامه . (ثامن عشر) من الخلافات الجذرية ، بين الأدب العربى والآداب الأوربية . تلك العلاقة الوثيقة بين الإسلام العروبة ، بمعنى التقاء الرابطة الفكرية مع الرابطة القومية ، أما فى الأدب العربى فإن طابع القومية يغلب كل الروابط ، بل ويحطم كل الروابط . وفى الأدب العربى : تبرز العروبة وهى جزء من الإسلام ، بل هى نتاج الإسلام ، « فالإسلام هو الحركة التى جمعت العرب كلهم على إيمان واحد ، ولولا الإسلام لبقى العرب فى جزيرتهم قبائل متفرقة لاقدر لها فى تاريخ الحضارة الإنسانية ، فللإسلام على العرب فضل توحيدهم وفضل إطلاقهم فى معارج الحضارة وفى الحياة الإنسانية ، أن العرب توحدوا بالإسلام ، وأن الإسلام جعل منهم قوة عالمية حاملة للواء الحضارة . (تاسع عشر) أن الأدب العربى يمر اليوم بمرحلة يقظة وترشيد بالغة الأثر ، فهو يعمل على تحطيم كل القيود التى كبلته بالتقيد، أو قيدته بالتبعية ، ولذلك فهو يريد نظرية عربية أصيلة فى مجال ، فى مجال الأدب ، وفى مجال الفكر ، وفى مجال القومية ، وفى مجال الحضارة . والمثقفون العرب الآن يتجاوزون سارتر وفرويدوماركس وطه حسين وساطع الحصرى وسلامه موسى وغيرهم إلى « الأصالة » المفتوحة على التجدد ، وقد أصبحت مجامعهم قادرة على فحص الأفكار الزائفة والعقائد الزائفة وإزاحتها من طريقهم : طريق تعرف ذاتهم ومزاجهم النفسى ، وأصالتهم وتراثهم ، وبناء مناهجهم على الإسلام فى مختلف المجالات استمداداً وترابطا وفوق الأساس .

الفصل السادس

التحديات التى واجهت الأدب العربى

فى مساره الطويل

لا ريب أن الأدب العربى قد بدأ طريقه بعد ظهور الإســــلام على نهج الأصول التى استمدها من الفكر الإسلامى نبراساً لرسالة كبرى إلى العالمين تقوم على الإيمان بالله والبعث والالتزام الأخلاقى والمسئولية الفردية والتكامل وترابط القيم . غير أنه لم يلبث أن أصابه انحراف دفعه عن طريقه الصحيح إذ سقط صريع النزعة الفارسية القديمة وتأثر تأثيراً كبيراً بالفلسفة اليونانية وما طرحته على الفكر الإسلامى من نزعات الالحاد والاباحية والتحلل والوثنية . هذه المرحلة التى اتجه فيها الشعر إلى الخمريات والغزل المكشوف ، واتجه فيها النثر إلى السجع والزخرف ، لقد كانت بلا ريب أثراً من آثار هذه التبعية التى تأثر بها الفكر الاسلامى والتى حاولت أن تسيطر عليه فى القرن الثالث الهجرى والتى رسمت دائرة خطارة لم يكن الأدب العربى خلالها ممثلا لفكره وطابعه ومنهجه ومزاج أمته وروحها . وقد جاء هذا الانحراف نتيجة لآثار حركة الشعوبية التى حاولت احتواء الأدب العربى ، وعزله عن مصادره الأصيلة من القرآن والنفس العربية الإسلامية ذات الطابع الانسانى الأمثل ، وقد انحرف الأدب العربى فى مجال الشعر حينما أخرجه الشعراء الفرس الذين تأثروا بالمجوسية من أمثال بشار بن برد وأبو نواس وغيرهم ، حين أخرجوه من مفهومه الأصيل إلى الانحراف نحو الغزل الحسى والخمريات والغلمانيات وهو تيار بدا

غريباً ودخيلا مدموغاً بالانهام . ثم انحرفت فى مجال النثر حين انحرف إلى السجع والحسنات البديعة والمقامات وهى فى تقدير المؤرخين ليست ظاهرة أصيلة للأدب العربى كما حاول بعض الأدباء أن يضعها موضع القياس الذى يعيش عليه عصر بأكمله أو قرن بطوله ولكنها كما يصفها الباحثين (فورة) تأججت ، ثم هدأت ذلك لأنها لم تكن من طبيعة الأدب العربى ولا من مزاجه الأصيل . وشرعان ما طواها طابع الأصالة حين جاء أبو تمام الذى تألق بعد وفاة أبو نواس (ولا تكاد تزيد فترة ظهور بشار الذى توفى عام ١٦٨ هجرية وأبو نواس الذى توفى ١٩٨) عن خمسين عاما جاء بعدها أبو تمام . وقد صور الدكتور أحمد هيكل هذه الأزمة وكيف تغلب عليها الأدب العربى يقول : إن الفورة التى تأججت أيام أبى نواس هدأت فى أيام أبى تمام بعد أن زالت الغاشية عن النفس العربية وبعد إن انكشفت الغشاوة عن المجتمع العربى فقد تجاوز مرحلة الإنبهار بها ودخل مرحلة تأملها ونقدها واختيار الصالح منها ، وحينئذ عادالشعر العربى مع أبى تمام وجيله إلى أصالته ورفض كثيراً مما أصابه أو فرض عليه أيام الفورة مما يتنافى مع الطبع العربى والقيم العربية فاختفى شعر الشعوبية والاستخفاف بالمروءة وتقلص شعر المجون والزندقة حتى لم يعد له مكان ودرست ظاهرة افتتاح القصائد على طريقة أبى نواس تقريباً وعاد منهج القصيدة العربية الجادة إلى الظهور كرد فعل لتصرف أبى نواس وأصحابه . وقد بلغ اتجاه أبو تمام ذروته مع أبى الطيب المتنبى حتى ليمكن أن يعتبر هذا الشاعر الكبير أعظم من مثله قيمة » . وكذلك كان الموقف بالنسبة لأزمة السجع التى طغت نتيجة سيطرة الشعوبية ، فقد حمل لواء السجع أبو الفضل بن العميد والصاحب بن عباد وكانا حفظة ألفاظ وجامعى دواوين وقد نقلوا إلى العربية تعقيد الفكر الفارسى القديم وسطحيته ، وقد انحرفت القصة فى أيديهم انحرافاً عطل نموها السريع وأضر بروحها الأصيل وكانت كتابات ابن العميد والصاحب بن عباد ألفاظاً مرصوصة جامدة ثم جاءت على أثر ذلك مرحلة المقامات : بديع الزمان والحريرى وكان لهذا أثره فى التحول من النثر المطلق السلس إلى إلتزام السجع وإن ظل الكتاب والعلماء والمفكرون الموضوعيون أمثال الغزالى وابن جزم وابن خلدون من بعد بنجوة من هذا الانحراف . وقد نفى ابن تيمة : تكلف الاسجاع والأوزان مما لم يكن (دأب كتاب العصر الإسلامى) وكانت العناية بزخرف اللفظ انحرافاً عن مفهوم الفكر العربى الإسلامى وقيمه الأساسية المتسمة بالموضوعية وتبليغ المعنى بأوضح أسلوب . ولم يلبث النثر العربى أن تجاوز هذه الموجة وتغلب عليها وعاد كرة أخرى إلى طابعه الأصيل . ومرة أخرى واجه الأدب العربى مثل هذا التحدى فى العصر الحديث حين جرت المحاولات لإخراجه عن طبيعته أولا بمحاكته إلى مذهب النقد الوافد الذى قد أنتجه الأدب الغربى الذى يتباين معه منهجا ومضمونا . وثانيا : بتغليب الأنواع الأدبية التى لا تتفق مع طابعه كالأدب المكشوف وأسلوب الشك وتغليب العامية وأدب المهجر ثم تمثلت أخر التحديات فى طابع الرموز والرفض وكان للترجمة أثرها العميق فى آثارة عديد من الشبهات التى تتعارض مع طابع الادب العربى ومزاجه النفسى والإجتماعى وذلك على النحو الذى تكشف عنه الفصول التالية .

الباب الثاني

مذاهب النقد الأدبي

(أولا) مذاهب تاريخ الأدب (ثانيا) مذاهب النقد الأدبي
(ثالثا) فساد نظريات النقـــد الأدبي الوافدة .

الفصل الأول

مذاهب تاريخ الادب

١

إن أخطر ما واجه نقاد الأدب في العصر الحديث في نظرتهم إلى الأدب العربي هو : إنهم تحركوا من داخل « نظرية الأدب الأوروبي ومفاهيمه ومقوماته » . هذه النظرية التي درسوها في كتب النقاد الإنجليز كهازلت وما كولي وغيرهم . أم التي درسوها في جامعات فرنسا وغيرها وفق آراء سانت بيف وتين ، وكلا النوعين من النظريات الفرنسية والإنجليزية وإنما قامت على أساس أدب موجود فعلا ، هو الأدب الفرنسي والأدب الإنجليزي ، ذلك أن قوانين النقد ودراساته لا توضع قبل وجود الأدب نفسه وإنما تستخرج من النصوص الادبية والنتاج الادبي نفسه . ولقد كان نقل هذه النظريات من الاداب الاوربية لتطبيقها على الادب العربي أمراً خطيراً يحمل الكثير من وجوه التعارض الطبيعي والعقلي بين العصور والبيئات ، وقد حدث هذا بالنسبة للفلسفة ، وبالنسبة لدراسات الإجتماع والإقتصاد والسياسة والتربية وكان معروفاً أن الإجراء نفسه ليس طبيعياً ، وإن عوامل ضخمة وخطيرة كانت تضمنت لتفرض هذه التيارات ، وأهم هذه العوامل هو ما تستهدفه حركة التغريب والغزو الثقافي من تذويب الادب العربي في أتون الفكر الاوربي الكبير ، وتدمير وجوده الذاتي وملامحه الخاصة ، ومزاجه الاصيل الذى استمده من بيئته وتراثه وفكره خلال خمسة عشر قرناً . ولقد جرى نقاد الادب وكتابه مع التيار الذى طوامم جميعاً ، ووضعهم داخل إطار النظرية الاوربية الادبية ، التي حاولت أن تكون مصدراً لصياغة الادب الحديث فضلا عن إصدار الاحكام بالنسبة للأدب العربي في مختلف مراحله السابقة للعصر الحديث . ولقد كان لبعض الكتاب يرون أن هذه المناهج الحديثة من شأنها أن توجد نهضة أدبية حقيقية ، وكانوا يرون ذلك بصدق وبحسن نية ، ولكن بعض الكتاب الآخرين كانوا يعلمون الهدف الخطير الكامن وراء الدعوة ويتحركون من أجل تحقيقه وإبلاغه غايته من إفساد ذاتية الادب العربي وتصوير الادب العربي كله في مختلف العصور بصورة مضطربة ، ورميه بمختلف صور القصور والفساد والإنهزامية والسلبية وذلك من خلال اختيار نصوص معينة ، أو مصادر معينة أو شعراء وأدباء معينين ، ثم يجرى من خلال هذه النصوص والمصادر

إصدار الأحكام العامة الشاملة على عصور بكاملها واتهامها بأنها كانت عصور شك ومجون كما حدث ذلك تماماً حين أصدر الدكتور طه حسين مثل هذا الحكم على القرن الثانى الهجرى وكانت مصادره هى كتاب الأغانى ، ونصوصه هى شعر الأباحيين ، وفى مقدمتهم أبى نواس وبشار . ولقد كان هذا المنهج الغربى المستورد غريباً على الأدب العربى ، ولم يكن صادقاً فى الحكم عليه ، وكانت قوانينه مختلفة تماما مع جوهر مفاهيمنا بالنسبة للادب ، ولذلك فقد أخرج هذا المنهج من الأدب كل ما عظم من تراث هذه الأمة وفكرها وأدبها ونثرها وركز كثيراً على الشعر الذى كان الإسلام قد خفف من مكانته وقلل من أهميته ، وفرض منهجه القرآنى البيانى بديلا له بعد الإسلام ، حتى ليمكن القول بأن حركته التى اتسعت فى العصرين الأموى والعباسى كانت خارجة عن مفاهيم الفكر الإسلامى وأصالة الأدب العربى حين عاود النظم فى إباحيات الجاهلية وغرورها ومدائحها وأهاجيها وخمرياتها مما لا يتصل بالنفس العربية التى بناها الإسلام وصاغ لها كيانها وذاتيتها ، والذى كان يصدر أساساً عن الإضافات المضللة التى أدخلتها الشعوبية الفارسية من تراث ساسان ومجوس ، أو من تراث الهنود واليونان وغيرها من صور وقيم هدمها الإسلام وسحقها وداسها بقدميه . ومن عجب أن مناهج الأدب الحديث حين تهتم بمثل شعر أبى نواس والأخطل وبشار وتعنى بنثر عبد الحميد وابن المقفع والصابى وابن العميد والخوارزمى والهمزانى وأبى العلاء تتجاهل فى غباء شديد وتغضى فى قصد بالغ عن كتابات أساطين الفكر الإسلامى من أمثال : ابن حزم والغزالى وابن تيمية وابن خلدون والماوردى وغيرهم وترى أن ذلك يدخل فى فنون الفقه أو الفلسفة أو الكلام وكأنها ليست من الأدب الخالص . بل إن تقسيم الأدب إلى عصور : أموى وعباسى وغيرهما هو تقسيم ظالم أجنبى ، فضـــلا عن وصف عصرى المماليك والدولة العثمانية باسم (عصر الانحطاط) بينما يحمل هذا العصر عصارة ثمرات تطور الأدب العربى والفكر الإسلامى مما يجعله خليقا بأن يسمى عصر الموسوعات .

ولا شك أن هذه الأسماء قد أطلقها المستشرقون ومن تابعهم من دعاة التغريب رغبة فى تدمير مقومات الأدب العربى ووصمه بالضعف والتخلف . ولولا سيطرة مفاهيم الأدب الغربى الوافد لأمكن أن يترابط الادب العربى فى وحدة لها طابعها الاصيل المستمد من جوهره والذى يختلف كثيراً عن التقسيم الذى طبقته فرنسا وانجلترا وألمانيا حين انفصلت بآدابها عن اللاتينية بينما يمثل الادب العربى فى العالم العربى كله وحدة متصلة مترابطة منذ ظهور الإســـلام إلى اليوم بحيث إن كل خطوة فيه هى نتيجة لما سبقها ومقدمه لما بعدها ، دون أن نجد بين هذه المراحل ثمة إنفصام أو توقف أو انفصال . ومن هنا نصل إلى الحقائق الآتية : أولا : لا سبيل إلى فهم حركة الادب العربى منذ ظهور الإسلام إلى اليوم . ثانيا : لا سبيل إلى فصل الادب العربى عن قطاعات الفكر الإسلامى المختلفة كالإجتماع والاقتصاد والسياسة والعقائد والاخلاق فهى تشكل بمجموعها وحدة متكاملة . ثالثا : إن محاولة فصل الادب العربى عن ماضيه أو فصله عن الفكر الإسلامى إنما هى ثمرة منهج دخيل لا يقره الفكر الإسلامى المؤمن بالترابط زمنيا والتكامل مع قطاعات الفكر المختلفة .

(٢)

من أهم الموضوعات التي استأثرت بها مناهج الغرب وفرضت عليها نفوذها واخضعتها لقوانينها وأساليبها. أولا: تاريخ الأدب العربي. ثانيا: نقد الأدب. أما بالنسبة للأدب العربي فقد جرى النظر إلى الأدب العربي على أنه أدب إقليمي يخص قطراً من بلاد العرب دون قطر آخر، وقد حرص العاملون في هذا المجال أن يفرضوا أمرين: (أولا) منهج مستعار مستورد يقسم الأدب العربي إلى عصور. (ثانيا) منهج شعوبي وافد يرمي إلى تقسيم الأدب إلى أقاليم. ويمكن القول بأن هذه المناهج إذا كانت قد وافقت الوحدات الأوربية الصغيرة فإنها لا تتفق مع طبيعة الأدب العربي ولا مع طبيعة الأمة العربية الوحدة وأن تعددت أفكارها نتيجة لما فرضه الإستعمار عليها من تقسيم سياسي استعماري. وقد ثبت حتى الآن فشل منهج العصور في الأدب العربي وانتهت التجارب التي جرت في تطبيقه إلى الإخفاق في ابراز قسماته الدقيقة ورسم صورته الصحيحة. (راجع بهجت الاثرى: إلى خط سير جديد في تدوين الأدب العربي) أما بالنسبة للاقليمية، فإن ذلك أيضا في الآداب الأوربية طبيعي ومتقبل ولكنه غريب على الأدب العربي، ففي اللغات الانجليزية والفرنسية والالمانية والأسبانية عوامل كثيرة تعمل عملها اضطراراً على إنشاء الآداب الإقليمية، وهي عوامل لا نظير لها في بلادنا ولا وجه على الاطلاق للمقارنة بينها وبين عوامل الإتفاق والاختلاف التي نراها في بلادها. فضلا عن أن تلك الإقليمية الاوربية الغالية المصرة على كيانها الخاص، وما يترتب عليه من أثر في كتابة تاريخ الادب الفرنسي أو الالماني أو الإنجليزي أو الايطالي وفق منهج العصور، أو وفق روح الاقليمية، نقول أن تلك الاقليمية توجد اضطراراً ويعترف بها أهلها ويحاولون القضاء عليها ومن هنا فإن كتابة تاريخ الادب العربي على أساس العصور والاقليمية، إنما هو متابعة خطيرة نظراً لاختلاف العوامل السياسية والاجتماعية، بل ولا ختلاف العصور والبيئات ولقد كشفت السنوات المتولية خلال نصف القرن الماضي عن فشل هذا الاسلوب واخفاقه. ودعت التجارب إلى اطراحه والتماس منهج آخر، يكون أكثر أصالة وأبعد عن عوامل التغريب التي فرضت تمزيق وحدة الادب العربي، والحيلولة دون التقاء جوانبه. كممثل لأمة عربية واحدة وليس كأدب مصري وسوري وعراقي ومغربي، وتلك هي غاية الاحتلال والغزو الثقافي من تأكيد الاقليمية، هذا فضلا عن فشل التقسيم إلى عصور، وهي محاولة أخرى لعزل الادب العربي الحديث والمعاصر عن الادب العربي القديم وإقامة الادب الحديث على نحو يخرجه من طابع الادب العربي وذاتيته ومزاجه النفسي وإذا كانت الفنون المختلفة من الفكر والثقافة الغربيين قد استطاعت أن تسترد شخصيتها ووجودها الحقيقي، بعد أن مرت بمرحلة الترجمة وأسر النفوذ الاجنبي الفكري لها، فإنه قد آن الاوان لان يستطيع الادب العربي ذلك. ولقد توالت الصيحات في السنوات الاخيرة تدعو إلى ذلك وتصر عليه، وتحدث أكثر من عالم ومفكر وأديب، داعيا إلى تحرير الادب العربي من قيوده ومن السلاسل والاغلال التي كبله بها أدباء التمسها بعضهم بحسن نية، ومنهم من كان في الدعوة إليها وتركيزها والعمل لها تابعا للنفوذ الاجنبي، وللغزو الثقافي ووليا للثقافات الغربية وهو لها صاحب ولاء وتبعية: وإذا كانت الدعوة إلى إيقاظ الادب العربي كانت تحمل لواء الخروج من الخضوع لمذاهب القدماء فلماذا يكون المقابل لذلك هو الخضوع لمذاهب الغير، ولماذا إذا كنا صادقين حقا في تحرير الادب العربي

ومنحه ذاتيته ، وجوهره ، وطابعه ومزاجه النفسى ، لماذا نأخذ ما وضعه الغربيون من مناهج ، وفق أذواقهم وبيئاتهم وظروفهم السياسية والاجتماعية ليدرسوا عليها أدبهم ، لماذا نأخذها أخذها أعمى ، دون تقدير لأى عامل من عوامل الاختلاف فى الزمن أو البيئة أو العصر أو الذوق وكلها عوامل تحكم بالتباين بين أدب وأدب ، وبالتالى بين مناهج تاريخ أدب وتاريخ أدب ، ذلك لأن هذه المناهج إنما استمدت وجودها أساسا ونبعت من الأداب نفسها وعلى ضوء المادة الأدبية لها ، أن خطأنا هو أننا تابعنا هؤلاء الدعاة الغربيون دون أن نتبين جوهر أهدافهم ، وماتخفى صدورهم من غايات ، فمضينا وراءهم وقد اغرتنا أسماؤهم اللامعة ودرجاتهم الرفيعة ، وبالرغم مما أثير حولهم من شبهات وما كشفت الأحداث لهم من موقف فقد والينا المتابعة الخالصة ، التى أرادوا بها إغراقنا فى الأممية الفكرية والعالمية الادبية . لقد أخذ المفكرون ما قاله الغربيون دون أن يفكروا فى صلاحه لنا أو خطأه ، ومنهم من أخذ ما قاله الغربيون باطمئنان وثقة ، ومنهم من رآه أكثر قداسة ، وإذا كان يعاب على أدبنا أنه جمد على مذاهب القدماء وهم منا ومن ذوقنا ، فأى عذر لنا لتقبل ما يفرض علينا من مناهج انشأها الغربيون على مقاييس أدبهم وقدود فنونهم ، وكيف نقبل منهم ما ليس مطابقا لأذواقنا وبيئاتنا . ولماذا نكون تابعين لمدارس معينة فى الفكر والادب والشعر ولا تكون لنا نظريتنا العربية الاصيلة ومدارسنا المبتكرة القائمة على أسس من قيمنا ، لماذا نتأقلم نحن لنظريات الآخرين ولا نمتص أساليب الآخرين ونخلق مذهبنا ونظريتنا الخاصة . إلى متى نظل على هذا الولاء لمذاهب الغرب فى دراسة الادب العربى ، هذه المذاهب التى أفسدت نظرتنا ولم تستطيع أن تمنحنا أصالة فكرنا ، والتى كانت تستهدف — ومازالت — عزلنا فى العصر الحديث عن أدبنا القديم كله وازدرائه وإقامة مفاهيم أدبنا الحديث وفق مناهج غربية خالصة وذلك حتى نذوب فى البوتقة العالمية وننصهر فى أتون الاممية التى تأكل الامم وتقضى على كياناتها الخاصة . ولربما يكون للمذاهب الادبية أوجه خلاف ولقاء بين اللغات الفرنسية والإنجليزية والإيطالية ، أو حتى بينها وبين اللغات الهندية والصينية ، واليابانية . فإن ذلك كله لا يعنى إلا شيئاً واحداً هو : أن الادب العربى من أرومة مختلفة ، وقد كونته عوامل عميقة الاثر فى اختلاف مناهجه عن هذه الاداب مجتمعة أو متفرقة . وإن انتساب الادب العربى إلى الاسلام والقرآن وحده كفيل بأن يقيم له ذاتية خاصة ومنهجاً خاصا . ومن ناحية أخرى وفيما يتعلق بتاريخ الادب وتقسيمه إلى عصور فإن الادب العربى يختلف عن الأدب الفرنسى ، أو الايطالى ، أو الانجليزى ، أو الامريكى بأنه أدب اللغة العربية العريقة التى قامت قبل سبعة عشر قرناً والتى غذاها القرآن بأضخم إضافة لغوية وفكرية فى تاريخها كلها وأن هذا الادب قد انتشر واتسع مع انتشار الاسلام حتى ترامت نيئته من جنوب فرنسا إلى تخوم الصين ومن حدود تركيا إلى اليمن وحضرموت . وأنه قد جمع إليه عقليات الفرس والترك والبربر والعرب جميعها حيث لشاركت فيه هذه القاعدة العريضة للادب العربى التى يفسدها هذا المنهج الذى يقسم التاريخ إلى عصور ، فإذا أضفنا إليها طبيعة هذا الادب نفسه وارتباطه بالبيئة الواسعة ، وبالاسلوب القرآنى وبمفاهيم التوحيد والاخوة والعدل الاجتماعى التى أعطاها إليه الاسلام ، بدا واضحا أن نتاجه جد مختلف ، وغير صالح إطلاقا ليطبق عليه منهج غربى ، قام أساسا على أدب اقليمى ضيق ، فى فرنسا ، أوبريطانيا ، أو إيطاليا واستأثر بفترة لا تزيد عن أربعمائة عام ، واستمد مقوماته من مفاهيم قوامها الادب الاغريقى الوثنى ، والقوانين الرومانية الارستقراطية المستعلية باسم السيادة الرومية وعبودية ما حول روما ،

وبمفاهيم المسيحية الغربية التى أخرجها الغربيون عن سماحتها وجوهرها وأضافوا إليها إطارات وطوابع عن الفكر اليونانى القديم ، كل هذا يشكل فوارق بعيدة تصل بنا إلى اليقين بأنه من العسير صلاحية مناهج الأدب الأوربى للتطبيق على الأدب العربى . وأهم ما يوجه إلى منهج تقسيم العصور من اتهامات تدمغه بالضعف وتباعد بينه وبين استيعاب الأدب العربى أو الاستجابة له أنه : (أولا) يوائم طبيعة الآداب الأوربية عامة بوحداتها المتعددة والصغيرة وانفصال كل واحدة منها عن الأخرى انفصالا سياسيا وتاريخيا وانفصالا لغويا وأدبيا من حيث استقلال كل منها بلغتها الخاصة وأدبها الخاص ضمن حدودها الضيقة ، وذلك بينما يواجه الأدب العربى مساحة ضخمة تشمل عدداً من الأقطار فى قارتين واسعتين . (ثانيا) قرب المساحة الزمنية التى يتحرك فيها هذا الأدب الأوربى وهى فى مجموعها لا تزيد عن خمسة قرون أى منذ عهد النهضة ونشأة اللغات المستحدثة المنفصلة عن اللغة اللاتينية . وهذه الخمسة قرون وحدها إنما تمثل عصرا واحدا فى الأدب العربى ولذلك فمن السهل دراستها واستيعابها ، وفق هذا المنهج ، أما بالنسبة لتاريخ يمتد أربعة عشر قرنا ، هو تاريخ الأدب العربى فإن الأمر يبدو غريبا وبالغ الصعوبة . (ثالثا) من ناحية الفصل بين العصور فالاحداث تجرى متلاحقة كل حادث منها ينشأ وهو منفعل بأسباب وعلل تتقدمه متصلة بحادث سابق ذلك أن أى فكر إنما ينبع من أفكار تقدمته وولدته وإن خرج أحيانا مباينا لها فى الصورة والشكل وبذلك تنتقل مؤثرات عصر سابق إلى عصر لاحق ، ثم أن الاحداث السياسية التى تقع فى زمن من الازمنة إنما تحدث آثارها فى مرحلة تالية ، ومعنى هذا أن تقاسيم العصور السياسية المفروضة على الادب العربى تدخل عليه اضطراباً خطيراً « إذ تضيف إلى عصر لاحق نتاج عصر سابق حمل فيه نفسه كل عوامله ومؤثراته ، وخصائصه فضلا عن أن هذا المذهب إنما يؤدى إلى تصوير هذا الادب فى معظم حالاته ذنبا وراء السياسات لاحقا باعجازها أو عبداً لها قنا » . ونتيجة لهذه العوامل ينكشف فساد هذا المنهج الذى لم يقم على أساس من صميم الأشياء ، وإنما كان مستورداً متكاملاً ، وقد أثبت فشله وخطله وعجزه عن استيعاب الأدب العربى بعد هذا الزمن الطويل ومن ثم وجب التحول عنه ، لا إلى مذهب مستورد جديد ، بل إلى مذهب أصيل مستمد من ذاتية الادب العربى ومن وجوده وكيانه وجوهره .

(٣)

وقد عالج الاستاذ أحمد الشايب قضية تاريخ الادب العربى بين الاصالة والزيف وكشف عن مخاطر الطريقة الغربية لجافاتها روح الادب العربى ومزاجه وذاتيته : يقول [أولئك الذين درسوا الاداب الغربية ، ووقعوا على ما فيها من أصول النقد الادبى وطرائقه وعلى هذه المذاهب السياسية والإجتماعية إلى طبعت آثار الكتاب المحدثين بطوابعها الخاصة ، حاولوا أن يفرضوا هذه المذاهب والأصول على الادب العربى فرضا، واجتهدوا مخلصين أو عابثين أن يجدوا فى نصوصه مثلا لما حفظوا من قواعد وقوانين فإن ظفروا من ذلك بما اشتهوا حمدوا لأنفسهم مغبة هذا الكشف الخطير وأما إذا تنكر لهم هذا الادب العربى ، وأبى عرفان هذه الآراء المنقولة ، والمذاهب المستحدثة فهو أدب متأخر فقير يستعصى على الاصلاح ولا يمت إلى هذه الحضارة بأوهى الاسباب وعندى أن هذا الفريق أخطأ خطأين أساسين : أحدهما أن

الأدب العربى الذى يطالبونه بهذه المذاهب الكتابية والفنية التى فاضت بها الآدب الآجنبية كان ولا يزال أدبا قديما نشأت منذ عهد بعيد بنيات طبعه وعقله ، وإهتمامه ، تخالف هذه البنيات التى أنشأت الآدب الحديث فليس من المعقول أن يتساوى النوعان وليس من الانصاف وصدق الموازنة أن يلتمس فى أدبنا القديم خواص قد لا يواتيه بها عصره الماضى ولا بواعثه العابرة . ثانيهما : أن قوانين النقد الأدبى وأصوله لا تفرض على الأدب فرضا وتلقى عليه إلقاء ، وإنما يجب أن تستنبط من نصوصه الممتازة على أنها خواص وجدت فيها فاكتسبتها القوة والجمال ، وجعلتها قادرة على التأثير والخلود . هذا هو الوضع الطبيعى لهذا النوع من العلوم الأدبية فإن قواعد النحو والصرف كانت استنباطا من التراكيب الصحيحة والأوزان المتبعة . ونتيجة لذلك فإن قوانين النقد الأدبى يجب أن تنشأ من دراسة أدبه ، وتؤلف من خواصه وطوابعه الممتازة ، كيف بالله تمكس الاوضاع وتتخذ من سمات الآدب الغريب وفنونه الجديدة مطالب نتحدى بها هذا الادب العربى القديم ، أنا أذن لظالمون . ومع ذلك فلست أنسى أن هناك صفات عامة هى من طبيعة الفن الادبى القديم ، وهى حق مشترك بين الآداب العالمية يتصل بنقدها وغاياتها ، من ذلك صدق الشعور ، وصحة التفكير وجمال التصوير ، وقوة التأثير ، ولكن هذه على قلتها وعموميتها ميدان لتنافر الآراء واختلاف الاذواق . أن الادب يحمل فى ثناياه بيئته التى نبت فيها وعقل صاحبه وشعوره ومزاجه وشخصيته كلها ثم يتأثر طرداً وعكساً بقرائه وسامعيه — اهـ .

الفصل الثانى

مذاهب النقد الأدبى

من أصدق ما يقال : أن النقاد الذين تصدوا لدراسة الادب العربى والذين جاءوا فى الاغلب من أوربا، قد أخذوا مناهج الادب الغربى ومذاهبه فى النقد وقوانينه المطبوعة بطابعة (جول ليمتر ، سانت بيف ، أبيوليت تين) ، وأدخلوا فيها الأدب العربى والقرآن وحاولوا اخضاع القرآن والادب العربى لهذه المناهج واستعانوا بمفاهيم المستشرقين الخاطئة بحكم ضعف القــدرة على تذوق الادب العربى وتعمقه ، والمغرضة بحكم دوافع الغزو الثقافى ومحاولة صهر الادب العربى فى بوتقة الاممية العالمية ونتيجة للخلاف الطبيعى ، بين أدب وأدب ، ومزاج نفسى عربى كونته عوامل كثيرة ، مباين لمزاج نفسى غربى كونته عوامل مختلفة ، ونتيجة لاختلاف العقليات والعقائد لم تستطع مذاهب النقد الادبى الوافد أن تمثل ميزانا دقيقاً للأدب العربى وعندما طبقت هذه المذاهب على الادب العربى الإسلامى جاءت ظالمة ، وكانت فى نفس الوقت عاجزه عن إستيعاب أبعاده . وقد اعتمد النقد الادبى فى الادب العربى الحديث مذهبين ، أحدهما المذهب الفرنسى (تين وسانت بيف) والثانى المذهب الانجليزى (هازلت وماكولى) واتصل المذهب الأول بالنثر فى الاغلب كما اتصل المذهب الثانى بالشعر . وقد برز هذا الاتجاه خلال الحرب العالمية الاولى وبعيدها على أيدى بعض العائدين من أوربا والمتصلين بالادب الغربى بالقراءة أو الدراسة فى المدارس و الكليات ولم يكن هذا الذى وصف بأنه منهج المدرسة الحديثة وإن ظل منقسما إلى هاتين

المدرستين الانجليزية والفرنسية– إلا منهج الأوربيين وقد تبلور الاتجاهان إلى مدرستين يمكن وضعهما تحت هذه العناوين . * مدرسة انجليزية فى الشعر قام عليها شكرى والمازنى والعقاد اتخذت آراء (هازلت وماكولى) من النقاد الانجليز وقد تبلور هذا المذهب فى خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب النفسى أو النفسانى . * مدرسة فرنسية فى الأدب (شعرا ونثرا) قام عليها أحمد ضيف وطه حسين وهيكل وزكى مبارك اعتمدت آراء (تين وسانت بيف) من النقاد الفرنسيين وقد تبلور هذا المذهب فى خلال فترة ما بين الحربين إلى ما يسمونه بالمذهب الإجتماعى . وبذلك يمكن القول بأن الأدب العربى، فى دراسات تاريخه ونقده قد سقط فى قبضة المذاهب الغربية التى قام أمثال (نلينو وكازنوفا وماسيليون وغيرهم من المستشرقين) بتدريسها فى الجامعة المصرية القديمة على اختلاف فى المزاج النفسى والثقافى بين أدب هؤلاء المستشرقين وبين أدبنا وتاريخه ومضامينه. فضلا عن اختلاف البيئة والذوق . وقد كان لتعميق هذا الاتجاه ، وانتصاره على المذاهب القديمة ، ولعجز الأدباء فى هذه الفترة – وحتى الآن – عن مقاومته ، أو إبتداع مذهب أدبى عربى أصيل – أسوأ الأثر فى الإنتاج الأدبى العربى ولاشك كان للأدباء الحافظين غدرهم فقد سيطر هذا المذهب عن طريق الجامعة المصرية التى أصبحت مؤسسة رسمية خاضعة لوزارة المعارف التى تقع تحت نفوذ الإستعمار البريطانى بالإضافة إلى مختلف نظم التعليم والتربية والثقافة إذ ذاك . فضلا عن الإطار الضخم الذى كان الأدباء الموالون للثقافة الغربية يتحركون فيه ، وهو مجال الصحافة السياسية التى كانت تقوم بالمزايدة بالأدب فى سبيل كسب الأنصار فى مجالها الحزبى . لقد تركت هذه المذاهب الوافدة أعمق الأثر فى الإنتاج الأدبى ، ذلك لأنها حولته عن ذاتيته وجوهره ومضامينه ، ولو أن الأدباء إذ ذاك كانوا خالصوا النية فى خدمة الادب العربى لامتصوا من هذه المذاهب الادبية خير ما فيها ثم بنوا لنا نظرية أصيلة مستمدة من جوهر أدبنا ووفق مفاهيمه وقيمه ومناهجه ، ذلك لان الادب العربى كانت له نظرية وقوانين معروفة نمت وتطورت ، ثم توقفت وجمدت ، وكان فى الإمكان تنميتها وتحريرها من ضعف القديم مع تحريرها أيضا من سيطرة الوافد ، ولكن الامر لم يكن سهلا ولا ميسورا ، ذلك لأن الادباء الذين سيطروا على الحياة الادبية إذ ذاك لم يكونوا قد تعمقوا الادب العربى تعمقا يجعله أصيلا فى نفوسهم ولم يكونوا قد اعتنقوا القيم الثقافية العربية الإسلامية اعتناقا شبيها فى أقل تقدير باعتناق أدباء النهضة الغربية للقيم اليونانية والاغريقية والرومانية والمسيحية التى بنوا عليها مناهجهم الادبية وصدروا عنها ، لقد عرف هؤلاء الآدباء المتصدرون الادب الغربى أكثر مما عرفوا الادب العربى ، ثم هم لم يعرفوه معرفة صاحب الذاتية العربية الخالصة الراغب فى أن يضيف إلى مقوماته جديدا يدفعها إلى الامام فى قوة . بل اعتنقوه اعتناقاً وآمنوا به إيمان إكبار ، ونظروا من خلاله إلى الادب العربى نظرة الإحتقار والازدراء أو نظرة السخرية والعطف ، وهى نظرة غير صادقة أصلا ، فلم يكن الادب العربى وهو قطاع من جوهر الفكر الإسلامى العملاق أقل قدرا من أدب اليونان أو الادب الفرنسى الذى ازدهى بين هؤلاء الادباء وأكبروه ووضعوه فى المقدمة واتهموا الادب العربى بأنه أخذ منه وبلغوا فى ذلك غاية الإساءة والطعن حين قالوا : إن خير ما فى الادب العربى إنما جاءه من الفرس واليونان . إن مصدر هذه النظرة الخاطئة المضللة ، إنما جاء نتيجة خضوع هؤلاء الادباء للفكر الغربى ، والصدور من أحكامه ، والانصهار فى بوتقته ورؤية الادب العربى والفكر الإسلامى فى إطار نظرية المستشرقين وهى نظرية مغرضة خصيمة مضللة

إنما صنعت تحت لواء الإستعمار نفسه وخضعت لنفوذ التبشير والتغريب والغزو الثقافى وأريد بها هدم هذا الأدب بأيدى أبنائه أولياء الثقافة الغربية من الذين اتصلوا بتلك الجامعات فى الغرب أو بمعاهد الإرساليات فى بلادهم ومن الحق أن الخطر الذى واجه الأمة العربية عن طريق الأدب العربى لم يقف عند مناهج الأدب وحدها بل اتسعت دائرته فشملت الفكر العربى الإسلامى جميعا عن طريق الأدب ، فقد كان الأدب هو الطريق السهل لضرب كل القيم وإثارة الشبهات حولها ، من خلال نظرية ماكرة لئيمة استهل بها الأدباء عملهم ، تلك هى فصل الأدب عن الفكر الاسلامى ومنحه الحرية الكاملة فى أن يصدر دون أن يربط بينه وبين المقومات المختلفة ، كالأخلاق والدين والتربية وكان هذا المنطلق وحده هو أخطر ما وجه للأدب العربى بل للفكر العربى كله من عوامل التدمير ، وكان الباب الخطير الذى نفذ منه دعاة التغريب والغزو الثقافى والشعوبية إلى هدم كل مقومات الفكر الإسلامى والثقافة العربية . إذن ، لم يقف أمر الخطر الذى واجه الأدب العربى عند المذاهب الأدبية الوافدة والتى كانت غريبة على الادب العربى ، مضللة فى مجال التطبيق عليه بل تعدت ذلك إلى أخطار كبرى تتصل بجذور الفكر العربى نفسه . وكان لهذا الغزو الثقافى للادب العربى أثره فى قضايا كبرى أهمها . أولا : تقديس الادب اليونانى والإشادة به وإعلاء أمره والدعوة إلى معرفته وفرض تدريس اللغتين اليونانية والرومانية فى الجامعات ومحاولة القول بأن الفكر الاغريقى كان بعيد الاثر لا فى الادب العربى وحده بل فى الفكر الإسلامى كله . ثانيا : وبالتالى فقد كان ذلك بابا إلى أعلاء الادب الغربى بفنونه المختلفة واتهام الادب العربى بالنقص فى مجالات القصة والمسرحية والادب الملحمى . ثالثا : الإستهانة باللغة العربية ومحاكمتها على نحو محاكمة اللغة اللاتينية ، وإعلاء شأن العاميات والإقليميات والدعوة إلى التحرر من البلاغة العربية للفصل بين مستوى القرآن البيانى وبين مستوى الكتابة العربية . رابعا : إمتد أثر المذاهب الادبية الغربية إلى أخطاء كبيرة فى كتابة التاريخ العربى الإسلامى وفى كتابة السيرة وفى كتابة تراجم الإعلام من أدباء وغيرهم . خامسا : إستشراء الدعوة إلى تحرر الادب العربى من القيم الاخلاقية وارتفاع الدعوة إلى نظرية (الفن للفن) ودفعها إلى الامام وفتح الباب واسعا أمام الكتابات المكشوفة والإباحية . سادسا : مهاجمة التراث وتحقيره والسخرية به ، والإهتمام بالجوانب الضعيفة والشعوبية منه وإعلاء شأن المؤلفات التى تثير الخلاف وتنشر الفتنة ولا تعبر حقيقة عن روح الأمة العربية أو مقوماتها . سابعا : إغراق الادب العربى بالترجمات من الآداب الاوربية وهى ترجمات روعى فيها أن تحمل كل مذاهب الإباحة والإنحلال والالحاد والفساد إلى الادب العربى وخاصة القصة المكشوفة . أغرقت مدرسة التغريب (الادب العربى) بمذاهب متعددة فى النقد الادبى : الرمزية والواقعة والرومانسية والكلاسيكية . كما عرضت لمناهج متعددة فى النقد فيها : النقد التأثرى ، والنقد التقديرى والنقد التاريخى ثم توسعت هذه المناهج ووصفت بأنها مدارس النقد الادبى : وهى المدرسة التاريخية والمدرسة الاجتماعية والمدرسة الفنية والمدرسة اللغوية البلاغية والمدرسة النفسية . وقد جرت دراسات الادباء والنقاد خلال هذه الفترة التى بدأت بعد الحرب العالمية الاولى من خلال هذه المذاهب والمدارس وإنحاز كل أديب وناقد إلى مدرسة أو مذهب اتخذ منها أسلوبه فى النظر والدرس والبحث .

وبذلك واجه الادب العربى الحديث أخطر مرحلة من تاريخه من حيث كان تطلع حركة اليقظة إلى أن تدفع الادب العربى ليكون سلاحا قوياً فى سبيل إنماء هذه الحركة ودفعها إلى الامام . ولكن يبدو أن

حركة اليقظة قد رأت أن الأدب العربى قد غرق فى بحار من التغريب فمضت الحركة تشق طريقها فى مجالات الفكر المختلفة ، تاركة الأدب العربى فى قبضة خصومه إلى أن يستطيع التحرر من قيوده . ولم يقف أثر الإضطراب الذى أصاب الأدب العربى الحديث متصلا بآثاره وإنتاجه وحدها ، ولكنه كان عميق الأثر فى مجال أخطر ، ذلك هو محاولة إعادة النظر فى الأدب العربى منذ صدر الإسلام فى ضوء هذه المناهج الوافدة التى ما كانت لتصلح لإلقاء نظرة النقد على هذا التراث ، أو دراسة الأدب العربى من داخل بوتقة المستشرقين وأدباء الغرب ومناهجهم ومفاهيمهم للأدب من حيث أنها ، وهى تختلف اختلافا واضحا بالنسبة للآداب العربى وذاتيته ومزاجه الخاص المستمد من عناصر أخرى هذا إذا حسنت النية فى النظر ، أما وهذه النظريات ترتبط بالتغريب والغزو الثقافى ، فإن النظرة ذاتها ستكون خصيمة له أصلا ، مليئة بالتعصب ، حافلة بالإنتقاص وهذا هو ما أثمرته الدراسات المختلفة التى قدمت عن الأدب العربى الإسلامى والتاريخ العربى الاسلامى والتراجم الأدبية والتاريخية ، وفى مجال السيرة والتراث واللغة العربية فضلا عن مفاهيم الترجمة والنقل من الادب الغربى وما اتصل بها من أهواء وغايات . ويمكن القول أن هذه المذاهب الأدبية جميعها قد اعتمدت أساسا على منهج ارسطو فى الادب وما يتصل به من مفاهيمه فى النقد والشعر والمنطق ، وأنها قد امتدت شأن الادب الاوربى نفسه — الذى ارتبط بالادب الاغريقى أصلا — امتدت إلى مدرستى النفس والاجتماع الحديثتين : المدرسة النفسية التى وضع أسسها فرويد والمدرسة الاجتماعية التى وضع أسسها دوركايم . وقد أشار ستانلى هايمن فى كتابه (النقد الادبى ومدارسه الحديثة) إلى أن النقد الادبى الحديث قد اعتمد على مناهج خمسة من العلماء : هم دارون وماركس وفريزر وفرويد وديوى أما (دارون) فقد جاءت منه الفكرة بأن الانسان جزء من النظام الطبيعى وإن الحضارة تطورت (أى أن دارون قد نظر إلى الانسان على أنه حيوان وطبق عليه علميا كل ما يطبق على الحيوان والحشرات) أما (ماركس) فهو الذى ذهب إلى أن الأدب هو الذى يعكس ولو بطريقة معقدة ملتوية أحيانا العلاقات الاجتماعية والانتاجية لهذا العصر أو ذاك . أما (فرويد) فهو يرى أن الادب تعبير مقنع ، وأنه تحقيق لرغبات مكبوته قياسا على الأحلام وأن هذه المقنعات تعمل حسب مبادىء معروفة وفكرته أن هناك مستويات ومدارج عقلية تقع وراء الوعى وأن بين الرقيب والرغبة فى التعبير صراعا مستمرا . أما (فريزر) فهو صاحب الأفكار عن السحر البدائى والاسطورة والشعيرة البدائية ، وأن هذه كلها تكمن فى أساس أعلى النماذج والموارد الادبية . أما (ديوى) فهو يرى أن قراءة الادب وكتابته ليست إلا صوراً انفعالية إنسانية يمكن أن تقاس بأى فعالية أخرى وأنها خاضعة للقوانين نفسها . وقد أضاف ستانلى هايمن إلى مقومات النقد الادبى التى كونتها آراء هؤلاء العلماء الخمسة فكرة السلوكيين : بأن الادب ليس إلا رجلا يكتب ورجلا يقرأ ، كما أضاف فكرة العقليين بأن الادب قابل للتحليل وقال إن النقد الحديث قد تحرر من مبدأين أساسين كانا يحتلان مقاما رئيسيا فى الماضى وهما (أولا) أن الادب نوع من التعليم الاخلاقى (ثانيا) أنه فى أساسه نوع من اللذة أو المتعة . هذا هو ما سجله (ستانلى هايمن) من أسس لمناهج النقد الادبى الحديثة والتى نقلها أدباؤنا إلى محيط الادب العربى واتخذوها أساسا لرصده ونقده ومحاكمة الأدب العربى الاسلامى منذ فجر الاسلام إليها . وهى تكشف فى وضوح عن الأساس المادى المغرق فى المادية الذى تعتمد عليه والذى يتعارض تعارضا كاملا مع مختلف قيم الأدب العربى ومفاهيمه وأسسه حتى حين يتصل

هذا الأدب بأخطر انحرافاته في مجال الغزل والكشف » وأخطر ما تحمله هذه المناهج هي أزدراء أخلاقية الأدب واحتقارها والتخلي عنها ، فضلا عن الانكار الواضح للتوحيد الذى يكاد يكون الأساس الأصيل والأكبر للأدب العربى بل للفكر الإسلامى والثقافة العربية جميعا . والمنهج الاجتماعى الذى كان أبرز المناهج فى مجال النقد الأدبى ، إنما يقوم على مفاهيم الفليسوف دوركايم اليهودى الأصل ، والماركسى الثقافة، والمادى النزعة ، وقد استمدت نظريات تين وسانت بيف التى أغرقت الأدب العربى مفاهيمها من الفلسفة المادية الدارونية التى ترى (أن الانسان بمواهبه ومعنوياته ، إن هو إلا أثر من آثار البيئة بمعناها الاجتماعى الواسع ولا يكاد يفترق عن الحيوان والنبات فى انتفاء الحول وانعدام الإرادة) . (راجع الدكتور حلمى مرزوق فى كتابه تطور الادب الحديث) فضلا عما اثبته تين : من أن الفضيلة والرذيلة ليستا إلى حد كبير إلا نتاجا لعملية تلقائية مثل الأحماض والقلويات ، وأنهما منتوجات مثل الزواج والسكر . هذا بالإضافة إلى أثر نظرية النشوء والتطور الواضح الأثر فى هذه المذاهب الأدبية والتى تنكر إنسانية الانسان وإرادته وقيمه الوجدانية والروحية ويشبهه بالحيوان الذى لا حول ولا قوة والتى تنظر إليه على أنه شىء تافه جدا فى الكون وأنه تحت رحمة القوى المحيطة به ومن ثم فإن الإنسانية - عندها - ليست إلى نتاجا عارضا للوراثة والبيئة . ويرى أكثر الباحثين أن (تين) قد اشتط فى اتجاهه المادى فى مفهوم النقد الابى إلى أن أصبح من رواد الحتمية التاريخية أو الجبر التاريخى وهذا هو المذهب الذى قدمه فى الجامعة المصرية القديمة (نلينو وكازنوفا) . هو الذى التمسه الدكتور طه حسين عن المستشرقين وحاول تطبيقه فى رسالته عن أبى العلاء : أول دكتوراه من الجامعة المصرية ! . إذن فإن هذه المذاهب الادبية على هذا النحو تبدو معارضة لمفاهيم الادب العربى وقيمه معارضة كاملة ويبدو مدى الخطر الذى وقع فيه الادب العربى حين اعتمد مبادىء النقد الأدبى هذه ووضع النتاج الادبى العربى القديم والحديث من داخل بوتقتها المادية . وإلى هذا يرجع ذلك الفهم المضلل للنفس العربية وللذات العربية الذى بدا واضحا فى جوانب كثيرة من إنتاج هؤلاء الادباء ، فضلا عن أن هذا المنهج لم يكن صالحا لمحاكمة الادب العربى أو دراسته نتيجة تلك الاخطاء والمحاذير التى بدت واضحة فى كتب الادب الجاهلى وحديث الاربعاء ومع المتنبى وهامش السيرة . وقد أشار الدكتور محمد مندور فى بحثه عن المنهج التاريخى فى دراسة الادب إلى ارتباط هذا المنهج بنظرية دارون حين قال : إن نظرية دارون عن التطور وأصل الانسان التى قصرها صاحبها على الاجناس الحية . لم تلبث أن امتدت إلى الاجناس المعنوية فطبقها الفيلسوف سبنسر على مبادىء الاخلاق ثم جاء فردينان برونتير الناقد الفرنسى فأخذ يطبق نظرية دارون على الاجناس الادبية . وهذا النص يؤكد ماذهبنا إليه من قيام مذاهب النقد الادبى العربى على أساس مخالف ومعارض تماما لمضامين الادب العربى الذى يقوم على أساس ارتباط الروح والمادة معا ، والذى يستمد مقوماته من التوحيد كأساس لمقومات الفكر الإسلامى ، ومصدره القرآن الكريم أساس الادب العربى أسلوبا ومضمونا . ولقد كشف كثير من الادباء عن الخطأ البالغ فى التماس مفهوم الكلاسيكية أو الرمانتيكية أو الواقعية كمذاهب يحاكم عليها الادب العربى ، ذلك أن هذه الاسماء ليست فى الحقيقة مذاهب ، بل هى مراحل تاريخية فالكلاسيكية ظهرت فى مقرن السابع عشر فى فرنسا بنوع خاص نتيجة لظروف سياسية معروفة فى هذه الفترة .

أما الرومانتيكية فهى مظهر أدبى للفرنسيين بعد سقوط نابليون ، حيث واجه النفس الفرنسية إحساسها باليأس ، وهو ما عرف بمرض العصر ، وقوام إحساس الفرد بعجزه عن الملائمة بين قدرته وآماله . لقد انجهت الرومانتيكية إلى الشكوى والإحساس بالغربة وهجرة المدينة والتماس الاطلال وصمت الطبيعة فهى قريبة من التشاؤم وشكوى الحياة . ثم جاءت الواقعية نتيجة التطور السياسى الذى ارتبط بالطابع العلمى والإنتاج المادى وهكذا كانت الواقعية ، كما كانت الكلاسيكية والرومانتيكية بمثابة رد فعل أدبى لحالة نفسية سائدة . ومن هنا يبدو ذلك الخط الذى يغرق فيه النقاد حين يحاكون الأدب العربى قديمه وحديثه إلى مثل هذه المراحل فى تاريخ أمة واحدة أو فى تاريخ الأدب الأوربى ، ويفرضها على أنها مدارس ومذاهب . وإذا كانت هذه المراحل الأدبية قد فقدت مكانها واحدة بعد الأخرى وأفسحت لمراحل أخرى جاءت بعدها ، نتيجة للتطور السياسى والاجتماعى فى بلادها ، فلماذا تظل تحتل الصدارة فى الحكم على أدبنا العربى ، بينما تزال مدرسة التغريب الأدبى ، حريصة على أن تحاكم الأدب العربى إلى نظريات أرسطو كنظرية المحاكاة وغيرها . والمعروف أن قادة الفكر العربى الإسلامى فى صدر الاسلام رفضوا أن يترجموا الأدب الإغريقى أو الشعر اليونانى واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات وذلك إيمانا منهم باستقلال المزاج النفسى العربى فى مجال الأدب والفكر وضرورة بقائه حراً غير مقيد بمذاهب أو مناهج أخرى غربية ، عنه ، بينما أباحوا لنفسهم حق ترجمة العلوم والفلسفات . ولقد حاول كثير من فلاسفة وكتاب العرب ترجمة نظرية المحاكاة أمثال (متى بن يونس ، ابن سينا) ولكنهم تناولوا ذلك من خلال دراسات الفلسفة . أما فى العصر الحديث فإن المحاولة التى جرت بإغراق الأدب العربى فى مناهج النقد الأوربى ، فإنها لم تتم بإرادة قادة اليقظة ولكنها تمت فى حالة ضعف هذه الإرادة وتسلط بعض الأدباء الذين تولى إعدادهم وتصديرهم قادة التغريب والغزو الثقافى من خلال حركة التبشير والاستشراق ومن هنا فقد دفعوا هذه المناهج من مختلف الجوانب ، ووضعوا قاعدتهم الأولى على أساس فصل الادب عن الفكر الإسلامى وفصل اللغة عن العروبة والإسلام ، وهى النظرية الفاسدة الضارة التى أذاعها الدكتور طه حسين فى كتابه (الشعر الجاهلى والأدب الجاهلى) من خلال دراساته فى كلية الآداب بالجامعة المصرية . وذلك حين يقول : [ويجب حين نستقبل البحث فى الأدب العربى وتاريخه أن ننسى قوميتنا وكل مشخصاتنا وننسى ديننا وكل ما يتصل به وأن ننسى أيضا هذه القومية وما يضاد هذا الدين ، يجب ألا نتقيد بشىء ، ولا نذعن لشىء إلا مناهج البحث العلمى الصحيح] وهكذا دعا قائد حركة التغريب إلى نسيان القومية والدين وبدأ هو فعلا بتطبيق ذلك ولو قد فعل ذلك وحده لكان الأمر هينا ، ولكن ربط نفسه وقلبه بعواطف تضاد هذه القومية وهذا الدين فاضطر إلى محاباتها وإرضائها . ودعا إلى التفرقة بين العقول والقلوب فى بحث الأدب ، وأن على الباحثين فيه أن لا يتأثروا فى ذلك بقومية ولا عصبية ولا دين . وفتح الطريق أمام عمله الخطير الذى أحدث أبعد الآثار حين قال إنه سيجتهد فى درس الأدب غير حافل بتمجيد العرب ولا مكترث بنصر الاسلام . ولقد علت الصيحات منذره بخطر هذا المنهج من عدد كبير من أساطين الادب والفكر الذين أعلنوا أن الأدب العربى لا يطمئن إلى هذه المقاييس النقدية الشائعة فى الآداب الأجنبية . والذين دعوا إلى الإحتياط فى تطبيق قواعد النقد الاجنبى على الآداب العربية لبعد ما بين الأدبين بعداً زمنيا ومكانيا ونوعيا ، وذكروا بما حاوله قدامة بن جعفر حين أراد أن يخضع الشعر العربى

لنظرية ارسطو بفشل ،وجاء نقدة هزيلا ممسوخا لا روح فيه ولا أثر لجمال الطبع وطبيعة الأدب وقال كثير من المؤمنين بأمتهم وأدبهم أنه إذا كان لابد من الانتفاع بجهود الغربيين فلنأخذ من أصول النقد القوانين الاعم التى هى فى الحقيقة مشاكل فلسفية عامة . ولا شك أن ارتباط الأدب العربى بالمنهج الغربى قد أبعد الأدباء العرب عن الاصالة ذلك أنه قد أغرقهم فى مفاهيم وقيم الأدب الغربى فصدروا عنه فى كتابهم عن الأدب العربى وعن الفكر الاسلامى أيضاً ، ذلك أنهم إنما تعرفوا إلى الأدب العربى ودرسوه من داخل إطار المفاهيم الغربية التى كونت الارضية الاساسية لعقلياتهم وفكرهم وعقائدهم ولذلك فقد سيطر المنهج النفسى على دراسة ابن الرومى للعقاد والمنهج الاجتماعى على دراسة المتنبى لطه حسين فلم يدرس الرجلان من خلال منطلق عربى أو أرضية أصيلة قوامها جو اسلامى عربى بل من خلال مذاهب غربية هى فى ذاتها نظريات افتراضية خاضعة للخطأ والصواب ، فضلا عن فواصل البيئات والمفاهيم والمزاج النفسى والاجتماعى المتباين بين العرب والأوربيين . وفى الجملة فإن أساس الخلاف بين مناهج النقد الغربى وبين الادب العربى إنما يتمثل فى اختلاف القيم الادبية والاجتماعية أســاسا :

(١) الخلاف بين مفهوم الدين بين الادب العربى والادب الأوربى .

(١) الخلاف بين مفاهيم القيم الاجتماعية والروحية . (٢) الخلاف فى مدى ارتباط الاخلاق السياسية فى الأدبين . (٣) الخلاف بين الأسس الاسلامية العربية القرآنية ، والاسس الاغريقية اليونانية المسيحية ومدى أثر كل ذلك فى كلا الأدبين واضح وصريح . ومن هنا فقد كانت آثار تطبيق هذه المناهج الأوربية والغربية واضحة الإضطراب فى أحكامه التى أصدرها بالنسبة إلى : (١) فيما يتعلق بالتراجم وسيرة الرسول وتاريخ الاعلام والادباء . (٢) فيما يتعلق بالتاريخ الإسلامى العربى . (٣) فيما يتعلق بتقدير مفاهيم الكشف والإباحة . (٤) فيما يتعلق بتقدير التراث أو الغض من شأنه . (٥) فيما يتعلق بنظرية الفن للفن والفن للمجتمع . (٦) فيما يتعلق بالنظر إلى القرآن من حيث هو كتاب منزل أو نص أدبى يجوز نقده . (٧) فيما يتعلق بعلاقة الدين بالأدب والعلم فى الإسلام وهل هو دين كالمسيحية أو هو منهج حياة . (٨) فيما يتعلق باللغة العربية كلغة أمة خاصة أم باعتبارها مرتبطة بثقافة وفكر إســـلامى عام . (٩) فيما يتعلق بالترجمة من الآداب الأوربية ومدى خطر إدخال عناصر وقصص ومذاهب غربية عليها . (١٠) مدى الصراع بين المذهبين الأدبيين الفرنسى والإنجليزى واللاتنين فى الأدب العربى .

الفصل الثالث

فساد نظريات النقد الادبى الوافدة

(أولا) نظرية فصل الأدب عن الفكر (أى عن الدين والقومية) .

(ثانيا) العلوم الإجتماعية والنظرية العلمانية . (ثالثا) نظرية أخلاقية الأدب .

(رابعا) أسلوب الشك . (خامسا) الأدب ومكانه من دائرة الفكر .

(سادسا) الاعتماد على المصادر الزائفة .

واجه الأدب العربى عدداً من النظريات الوافدة فى مجال النقد الأدبى ، قدمها الادباء فى نطاق

الدعوة إلى تجديد الأدب العربى ، وقد خالفت هذه النظريات مع منطلق الأدب العربى وجذوره ، وعارضت مع ذاتيته الاسلامية العربية الخالصة ، وتصادمت مع مزاجه النفسى والعقلى ، ومن هنا فقد سقطت واحدة بعد أخرى ، ولم تجد مجالا للعمل والنماء والتشكل مع الأدب العربى ، ذلك أن هذه النظريات فى أصولها قد انطلقت من طوابع الآداب الاوربية وذاتيتها ، ولتشكلت وفق مضامين تلك الآداب واعتمدت أساسا على النظريات التى بدأت فى دائرة العلم الطبيعى ثم فرضت نفسها على الفلسفات والآداب وهى النظريات التى اعتبرت الإنسان حيوانا خاضعا لظروف البيئة خضوع مختلف الأشياء وهى نظرية مادية خالصة لا تتفق مع روح الأدب العربى الذى يقوم على أساس ترابط واضح بين المادية والروحية وبين العقل والقلب والتى تعتمد قاعدة التوحيد الاسلامية أساساً لمنطلقها .

الفكر : مركب

والادب : عنصر

(أولا) نظرية فصل الادب عن الفكر : أى عن الدين والقومية من أخطر النظريات التى حاولت حركة التغريب أن تفرضها على الادب العربى للقضاء على جوهره ، وعزله عن طبيعته ومقوماته هى نظرية استقلالية الأدب وانفصاله عن العناصر الأخرى المكونة له والمرتبطة به ، وفق مفهوم أساسى فى الفكر الإسلامى والثقافة العربية قوامه أن الفكر والادب أحد العناصر التى يتكون منها هذا المركب : ومنها الاجتماع والسياسة والتربية والفن والقانون والإقتصاد . ولقد قام الفكر الإسلامى والثقافة العربية وليدته على هذه القاعدة المتيدة التى ليس من السهل التحرر منها ، من حيث قيام الادب بانفصال عن مختلف المقومات الاخرى التى تربطه بها جذور عميقة ، وأصول ثابتة : وإذا كان الادب الغربى قد استطاع ذلك أو امل فلأن عوامل كثيرة قد حققت للفكر الغربى إقامة الفصل الدقيق بين هذه العناصر ، وإعطاء كل منها حق الحرية والتحرك ، وذلك على أثر الصراع القوى الذى جرى فى مجال النهضة الأوربية تحت ضغط عوامل مختلفة منها الصراع بين الكنيسة والنهضة ومنها ذلك الاتصال الجذرى العميق القائم بين الادب الاوربى المعاصر (بل والفكر الاوربى الغربى) وبين التراث اليونانى الاغريق ، متصلا به اتصالا عميقاً . كل هذه العوامل جعلت من مثل هذا الانفصال بين الادب من ناحية وبين الدين والقومية فى الفكر الاوربى أمراً طبيعياً ، غير أن هذا كله الذى فرضته ظروف سياسية واجتماعية معقدة ، لم يكن ممكنا فى الادب العربى الذى كان ارتباطه بالقيم الاساسية للفكر الإسلامى وبالدين والاخلاق والعروبة عميقا وأصيلا وجذرياً ، بحيث لم يعد فى الإمكان تقبل مثل هذه النظرية ، إلا فى ظل إصطناع دعوات ومذاهب وافدة مفروضة بقوة النفوذ الاجنبى ومن وراءها التغريب والغزو الثقافى وقوام هذه الدعوة محاولة سيطرة مفهوم قوامه الفصل بين مقومات الإسلام وبين الادب العربى أوالقول بأن الإسلام ليس إلا دين روحى يقوم على العلاقة بين الله والإنسان وهو مفهوم لا هوتى غربى مستمد من مفهوم الفكر الغربى للدين ، ومستمد من الدين المسيحى الغربى نفسه ، وليس الإسلام كذلك أبداً ، فليس هو دين لاهوتى قاصر على

العلاقة بين الله والإنسان ، ولكنه دين ونظام اجتماعى وحضارة وفكر ، ومنهج شامل للحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والقانونية ، وبهذا فهو يتسم بالشمول والتكامل والترابط بين القيم المختلفة ، ومن شأن أن هذا استحالة الفصل بين الادب والدين أو بين القومية والدين أو الأخلاق والدين .

ولا شك أن هذه الدعوة إنما كانت قد صيغت على نحو خطير وماكر وبعيد المدى فى إخراج الأدب العربى عن ذاتيته ومقوماته وطبيعته ، وإغراقه فى مفهوم غريب عنه يتيح لهؤلاء الدعاة حرية النقد وإثارة الشبهات حول القرآن باعتباره نصاً بيانيا ، وكذلك إطلاق حرية الأدب المكشوف وفنون الإباحة والإلحاد ، اعتماداً على أن الأدب ليس له أدنى ارتباطات مع الدين أو الأخلاق أو القومية . ولا شك أن كتاب (فى الشعر الجاهلى) قد رسم أصول هذا المنهج الخطير ، الذى أذيع أول ما أذيع فى كلية الآداب ، وقد تحول هذا الكتاب إلى اسم آخر (فى الأدب الجاهلى) ومع ذلك فمازال يعد مرجعا أساسيا لدارسى الأدب ، ومازال مفهوم هذا المنهج هو الأساس الذى بنى عليه نقد الأدب العربى المعاصر والحديث ، وأن أغلب الأدباء والكتاب قد اعتمدوا هذا المذهب فى كتابة دراساتهم فأطلقوا لأنفسهم حرية الكشف عن جوانب من التصوير للعاطفة الجنسية وللنظرات الفكرية الحرة ، دون تقيد بأى مقوم من مقومات الأدب العربى الأصيل ، المستمدة من القرآن ، والتى تتحرك داخل إطار التوحيد والأخلاق والمسئولية الاجتماعية وحماية المجتمعات من أخطار الالحاد والإباحة . ومن هنا يبدو خطر ما ذهب إليه طه حسين وتابعه فيه أدباء التغريب من قوله : أنه فى البحث عن الأدب على الباحث أن ينسى قوميته وينسى دينه وأن يدرس الأدب غير حافل بتمجيد العرب أو الغض منهم ولا مكترث بنصرة الإسلام أو النعى عليه . ولقد ووجه دعاة هذا الرأى بما يدحض منهجهم وأرائهم من وجوة كثيرة فقال الأستاذ محمد أحمد الغمراوى :

إن القول بأن الإنسان لا يستطيع أن يكون ذا عاطفة قومية أو دينية قوية من غير أن يحابى أو يداجى فى العلم فهو خطأ ، ذلك أن الإنسان يستطيع أن يراعى الدقة العلمية التامة فى البحث ، وهو متذكر دينه كل التذكر ومعتقد صحة كل الاعتقاد غير مجوز على قرآنه خطأ أو على توراته ، بل أن التدين الصحيح يزيد الباحث المخلص أن أمكن حرصا على الحق واستمساكا به إذا وصل إليه . ولا خوف عليه مطلقا أن يخفى بعض الحق أو يدلس فى البحث محاباة لدينه ، لأنه ليس الحق يخاف على دينه ولكن الباطل ، أنه يعلم أن دينه حق ، يعلم ذلك علم مستيقن ، ويعلم أن العلم قائم على قاعدة استحالة التنافى بين أجزاء الحق ، يعلم ذلك علم مستيقن أيضاً ، فهو لا يخشى أبداً أن يكشف البحث الصحيح عن حقيقة تنافى دينه ، ولذلك يمضى فى أبحاثه آمنا مطمئنا متبعا أقوم الطرق فى البحث والتفكير ، لا لأن هذا فى اعتقاده هو أيضاً الطريق الوحيد الذى لا يؤدى إلى تخالف بين العلم الذى يبحث فيه ، والدين الذى يؤمن به ، فالتدين الصحيح والتفكير العلمى الصحيح يمكن اجتماعهما إذن وكثيرا ما اجتمعا ، كما أن العاطفة الدينية القومية والعاطفة العلمية القومية لا يتعارضان بل يتضافران على خدمة العلم ويبعثان على الأخلاص فى البحث ». ا.هـ

وقد عرض العلامه فريد وجدى لهذه الدعوى الخطيرة فقال : إن القرآن ينعى على المستأثرين بالاهواء ويزيد القرآن على هذا التوصية بعدم الخوض فيما لا نعلم ، ويقرر بأن الإنسان مسئول عن اعتمال حواسه وقلبه فى معالجة الباطل ، وقد تجاوز القرآن حدود كل مذهب فلسفى فعد الإنسان مسئولا عن الخواطر ، فإذا كان لديكارت منهج فى البحث فإن للقرآن منهجا نسميه بالمنهج القرآنى ، وقد قابلناه بمنهج ديكارت

فيزه وزاد عليه ، فيكون لا محل لطلب الدكتور أن ينسى المسلم دينه أثناء البحث عن الحقيقة ، فإن دينا يخوله كل هذه الحرية فى البحث ويهديه لهذا المنهج فى التثبت جدير بأن يجعله دستوره فى كل ما يتصدى له من أنواع العلوم ، إنما يخشى من تأثير الدين على مثل هذا البحث وهو الأدب ، إذا كان من الأديان التى تعاكس حرية البحث فى أصول الجماعات وفى درجاتها من الارتقاء ، وفى مكاناتها بين الأمم ، وفى تأثيرها العالمى وفى مصادر لغاتها وفى قيمة آدابها ولكن إذا كان الدين الإسلامى ينص على أن الأمم كلها سواء وأنه لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى أو بعمل صالح ، وعلى أن الباحث يجب أن ينظر فى مصادر المعرفة ليتصيد الحق فى جميع مظانه وعلى وجوب الحكم بالعدل ولو على النفس والاقربين، وعلى أن كل الأمم سواء فى تحمل تبعة أعمالها فلا محاباة ولا استثناء ، وعلى أن الإنسان يجب أن يخضع لسلطان الدليل لا للموروثات أو للاوهام ، قلنا ولكن إذا كان دين كالدين الإسلامى ينص على هذا كله فكيف يجب نسيانه فى أثناء البحث ، وهو أكمل دستور عرف عن الباحثين فى الحقائق إلى اليوم ، وبأى مرجيع نجعل الأسلوب الديكارتى نصب أعيننا فى أثناء بحث ما نريد بحثه ، ونفتخر بالانتماء إليه ، ولا نجعل الأسلوب القرآنى نصب أعيننا فى البحث ونباهى بالجرى عليه » . ولقد جرت هذه النظرية بين الباحثين طويلا ، وحاول المستشرقون ودعاة التغريب الاغراء بها وتزيينها ، وأقام كثير من الأدباء دراستهم على اساسها ، غير أن ذلك كله لم يحل دون سقوطها وانكشاف فسادها ، ورفض الأدب العربى لها ، وعدم تقبلها كأساس ، أو منهج ، لأدب مازالت روابطه بالفكر الاسلامى عميقة الجذور ، قوية الجواذب ، هى فى حقيقتها روابط فطرية ، وعلائق عضوية ولم يلبث الأدب العربى بعد قليل أن سار فى طريقه وإن أقر منهجه الاصيل المستمد من ذاتيته ، الصادر عن مزاجه النفسى والعقلى ، فكانت أغلب الدراسات البناءه الإيجابية التى هى بمثابة إضافات حقيقة ، كانت أغلب هذه الدراسات قائمة على الروابط بين اللغة والفكر وبين الأدب والفكر ، مستقية من مناهج الإسلام ، صادرة عنه ، فضلا عما هوجمت به هذه النظرية الفاسدة ، وما قدمه الباحثون فى دحضها وكشفوا عن دوافعها ، وما وراءها من غايات استعمارية وشعوبية وتغريبية مضللة » .

ثانيا : العلوم الاجتماعية والنظرية العلمانية :

يقوم منهج النقد الادبى الغربى الذى فرضه بعض الأدباء [بعد الحرب العالمية الاولى على الادب العربى] على أساس مادى خالص فهو مبنى على أساس النظريات التى استمدت مناهجها من نظرية دارون عن عن التطور وأصل الانسان ، هذه النظرية التى قامت فى دائرة العلم الطبيعى ثم نقلها الفليسوف هربرت سبنسر إلى مجال المجتمع فطبقها على مبادىء الأخلاق ثم جاء (فرديناند برونتيير) الناقد الفرنسى فطبقها على الأجناس الادبية ، هذا فضلا عن أن المفاهيم التى اعتمد عليها دعاة المذهب التغريبى فى النقد الادبى إنما استمدوها من الناقدين الفرنسيين : تين وسانت بيف ، وهما يريان أن الإنسان ما هو إلا أثر من آثار البيئة بمعناها الاجتماعى الواسع ، وأنه لا يكاد يفترق عن النبات والحيوان فى إنتفاء الحول وانعدام الارادة وما يتصل بهذا من أن الفضيلة والرزيلة ليستا إلى حد كبيرا الانتاجا لعملية تلقائية مثل الأحماض والقلاويات ، فضلا عما ترتبط هذه النظرة جميعها به من أثر نظرية النشوء والارتقاء ، من حيث إنزال

الإنسان من مكان البطولة إلى مكان الحيوان الذى يعيش تحت رحمة القوى المحيطة به ، وقد نما هذه النظريات الباحث الفرنسى دوركايم فى مفاهيمه التى تلقاها بعض أدبائنا هؤلاء فى جامعة السربون وجعلوا من هذا الخليط كله أساساً لنظريتهم فى النقد الأدبى التى جرى تطبيقها على المتنبى وابن خلدون والمعرى ، ثم جرى تطبيقها على الشعر الجاهلى وعلى أدب القرن الثانى للهجرة . وكانت لها ذلك الأثر العميق من التضارب الذى أصاب القيم الأساسية للأدب العربى والفكر الاسلامى والثقافة العربية ، والتى ذهب الباحثون فى تعقب آثارها فلم يصلوا إلى هذا المعنى إلا منذ وقت قريب ، حين تبين محاولة إخضاع الأدب للمنهجين الاجتماعى الذى رسمه دوركايم والذى يعترف بأن الانسان حيوان اجتماعى وأن مختلف قيم المجتمع ليست أصيلة فيه ، والمنهج النفسى الذى التقطه الأدباء من نظرية فرويد الذى يرى أن الانسان عبد لشهواته وأن الجنس هو المحرك الأول لكل تصرفاته . وقد غلب المذهب الاجتماعى على دراسات الأدب والتاريخ . وغلب المذهب النفسى على دراسات التراجم والشعر . ومن هنا ظهرت تلك الآراء الغريبة التى تمسك بها بعض الأدباء والتى لا تتفق من قريب أو بعيد مع مفاهيم الفكر الاسلامى والثقافة العربية ومن ذلك ما قاله الدكتور طه حسين : من أن [الدين نبت من الأرض ولم ينزل من السماء] وقوله أن العالم الحقيقى هو الذى ينظر إلى الدين كما ينظر إلى اللغة ، وكما ينظر إلى اللباس من حيث أن هذه الأشياء كلها ظواهر اجتماعية يحدثها وجود الجماعة ، ومن هنا نصل إلى أن الدين فى نظر العلم لم ينزل من السماء ولم يهبط به الوحى وإنما خرج من الأرض كما خرجت الجماعة نفسها » ا . هـ . ولا شك أن هذه الآراء وافدة ، وأن الدكتور طه لم يبتكرها ولم يصل إليها بعد بحث ولكنه نقلها نقلا من دوركايم وغيره من الكتاب الغربيين الذين أرادوا أن يتحرروا بمفاهيمهم هذه من خلال الفكر الغربى الذى يقف من المسيحيه موقفا معينا وحيث له قضية وازمة . أما الأدب العربى والفكر الإسلامى فليس مثل هذه القضية وهذه الأزمة ، ولذلك فإنه من الظلم البين والخطأ الفاحش ، أن ننقل مكان المعركة إلى الأدب العربى بغير حاجة إليها ، إلا حاجة واحدة فى نفس يعقوب هى محاولة تغريب الأدب العربى وعزل الأدب العربى عن ذاتيته ومقوماته وأرضيته . وفى نفس مجال الادعاء بأن هناك صراع بين الدين والعلم فإن الأمر يبدو مضللا ، فليس بين العلم والدين خصومة حقيقية فضلا عن أنه ليس بين الاسلام والعلم خصومة ما . والنظريات العلمية الحديثة لم تثبت تناقضا بين العلم والدين . * فى هذا يقول الاستاذ مصطفى عبد الرازق : أن الادب لم يحض على معارضة الدين بل العكس ، فضلا عن أن الاسلام يدعو إلى حرية البحث وصراحة التفكير والتسامح الذهنى ، والعلم والدين اليوم يتكاملان ، وقد أصبح العلم اليوم يسلم بوجود ماليس قائما أمام الحس ، إذ ذهب عصر البديهيات وتغير وقع القواعد العلمية وأصبح عصرنا هذا عصر يقين واعتقاد بالقوى الخفية ، ويمكن القول بأن العلم فى الأيام المقبلة سيخطو نحو الدين خطوات جريئة » . وقد عرض لهذا الرأى الدكتور حلمى على مرزوق (تطور النقد) فقال : المنهج العلمى فى البحث الذى ينقد به طه حسين لا يصلح استخدامه إلا فى مجال الوقائع العلمية التى يدرسها العلماء كأصول الدراسة الكيمائية والطبيعية وما إليها ، ولا يدخل فى مجال الوقائع تعارف الشعوب ولا يستطيع العلم أن يستقل بالبحث فى هذا الموضوع لأنه فى مجال الرأى . ويعول طه حسين فى المنهج العلمى على المنهج الاجتماعى الذى ينظر إلى الانسان على أنه حيوان اجتماعى ، ومن هنا يعول على دراسة البيئة والعصر ولا يدرس البواعث النفسية للأديب التى تحفزه إلى نوع من السلوك دون نوع آخر» .

وقد فرق الأستاذ محمد الغمراوى بين مناهج الأدب ومناهج العلم فى مناقشته لهذه النظرية فقال : أما العلم فإنه ميدانه العقل ومتاعه ، وهو لا وطن ولا قومية له ، كما أن العقل لا قومية له ولا وطن ، فقوانين التفكير واحدة وسبل العقل واحدة فى العالمين ، ثم أنت لا تشعر أثناء تلقى العلم من أجنبى أنك تتلقى شيئا بجنس أو بقوم دون قوم ، ولكن تتلقى شيئا مشتركا بين الناس أجمعين اشتراك العقل بينهم . وليس الأدب كذلك ، فبينا أنت فى العلم لا تجد علما انجليزيا ولا علما ألمانيا ولا علما فرنسيا ولكن علما واحداً ، إذ تجد الأدب متعدداً بتعدد الأمم ، لكل أمة أدبها كما لكل أمة لغتها وتجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعا لا خفاء فيه أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخها وتقاليدها وعاداتها ، ودينها ، بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيه دفئا ولا قـوة ولا جمالا » .

وقد واجه المذهب فى الأدب نقدا ومعارضة ، تستمد قوتها من معارضته للذوق العربى ومضادته لذاتية الأدب العربى الذى يعتبر الإنسان سيد الكائنات ويعلى من قدر عقله ووجدانه ، ويحاكمه إلى مقاييس تختلف اختلافا كبيراً عن المقاييس المادية التى تراه حيوانا أو خاضعا للجنس . وقد سقطت نظرية خضوع الأدب للمذهب الإجتماعى والمذهب النفسى على السواء ، وتبين فساد الرأى الذى أعلنه الدكتور طه حسين فى العشرينات من هذا القرن ، حين قال أنه يريد أن يدرس الأدب كما يدرس صاحب العلم الطبيعى علم الحيوان والنبات .

ثالثا : اخلاقية الأدب :

من أبرز ما دعا إليه المذهب الأدبى الغربى الذى حمل لواءه المستشرقون ودعاة التغريب والشعوبية هو تحرير الأدب من طابع الأخلاق . ودفعه إلى تصوير الغرائز والأهواء فى غير ما قيد وذلك باسم حرية الأدب التى أطلق عليها « الفن للفن » . ولقد بدأ هذا الاتجاه بظواهر ثلاث : (١) الإفاضة فى الحديث عن حياة بشار وأبى نواس وغيرهم من شعراء الإباحة فى العصر العباسى ونشر الجوانب الشاذة من أحاديثهم وأسمارهم على النحو الذى كتبه الدكتور طه حسين فى (حديث الأربعاء) . (٢) ترجمة القصة الفرنسية الاباحية ، والكشف عن جوانب الصراع الحسى فى العلاقات الشاذة بين الرجـل والمرأة وترجمة أشعار بودلير وغيره من شعراء الأدب المكشوف . (٣) الإذاعه بمذهب حرية الأدب والدعوة إليه والدفاع عنه وفق منهج علمى زائف ، بدعوى أنه منطلق إنسانى أصيل . وقد استهدفت هذه الدعوة التى اتسع نطاقها وقامت من أجلها المناظرات والمحاضرات فضلا عن ذلك الركام الضخم من القصص الفرنسية المكشوفة التى جرى ترجمتها وتقديمها بأسعار زهيدة وإلقائها بين أيدى الشباب والفتيات — وقد حفلت كتابات هذه الفترة بالاستخفاف بالقيم الاخلاقية والغمز لكل ما يتصل بالعقائد الدينية ، والسخرية بالفضائل والبطولات والدعوة إلى الانطلاق بدون حرج والجرأة على المقدسات ، بل أن ذلك قد جرى تطبيقه فى بيئات مختلفة منها بيئة العلم الأساسية . ولقد لقيت نظرية حرية الأدب ومعارضة الاخلاق نقدا واعتراضا مصـدره تعارضها مع طابع الأدب العربى أصلا ، وكشف الباحثون المنصفون عن أن حرية أبى نواس وبشار وغيره لم يكن مصدرها الأدب العربى أو مفاهيم الإسلام الاجتماعية وإنما مصدرها تطلعاتهم الحسية وأهدافهم الشعوبية التى أرادوا إذاعتها والجهر بها لهدم مقومات الأدب العربى بعد الإسلام ذلك أنه ليس فى مفهوم

الأدب العربى أصلا ما قال طه حسين حين قال : « خسرت الأخلاق وربح الأدب » . وقد واجه الدكتور محمد حلمى رزق هذه النظرية حين قال : إن حرية الأدب لا جدال فى إطلاقها ، ولكن الخطأ فى قصرها على عاطفة دون عاطفة أو وجدان دون وجدان ، فضلا عن عاطفة الهوى ، ووجدان الشك والمجون ، واخطأ الخطأ أن يوحى إلينا طه حسين أن الأخلاق من مواضعات الحياة الجامدة كأنها وليدة الإرادة العمياء التى نادى بها شوبنهور فهى فرص مكررة أو إلزام أعمى يقتضى الحرب والانكار. والقاعدة الاخلاقية ليست من قبيل المواضعات العمياء ، ولا الضوابط الجامدة ، وإنما شأوها شأو الفن ، وليدة التجربة العميقة التى يقع بها صاحبها على الصلات الحقيقية من الأشياء . وشواهد الصلة بين الفن والاخلاق شائعة معلومة فى تواريخ الآداب والفنون ونراها ماثلة فيما يجرى بيننا من شعر المتنبى وأمثال شكسبير على أن طه حسين حينما يصرف الأدباء عن الاخلاق إنما يقع فى العيب الذى يأخذهم به ، فهو يشتط فى نفى الحجر على الشاعر ويقع هو فيه ، وأى حجر أشد من الوقوف بالأخلاق والفضائل موقفا بعيدا عن الفن فلا ينبغى للأديب أن يقربها وإلا كان أدبه (قديما من قوارير) تصطلح عليه علل الكذب وادواء التصنع وتلتفى عنه سمات العصرية أو الأدب الحديث أو الوجدان الدينى يعد شأنه فى الأدب شأن غيره من الاحاسيس ومشاعر النفس ، لا ينبذه ناقد ولا يكون له فى قضية الحرية نصيب ، على أنه سيظل ماثلا فى الاذهان أن الحرية قد تفضى لا محالة إلى ما دعا إليه طه حسين من الخروج على الاعراف والمواضعات وتنتهى إلى التعبير الحر عن الاهواء والنزوات . وخلاصة القول : أن دعوى الاختلاف بين الفن والدين أو الاخلاق نشأت من اتباع نظرية الفن للفن ومرد الاختلاف إلى اعتبار الفن نوعا من التعبير لا أزيد ولا أقل ، فلا عبرة بالموضوع فى ذاته ، وإنما العبرة بمقتضيات التعبير ، فالفنان لا حجر عليه فى تصوير ما يشاء من المشاعر والاحاسيس ، إتفقت ومواضعات الجماعة وأعراف الناس ، أم خرجت عليها ، فالفن لا يخضع لغير قانون التعبير . ومن هنا أيضا نشأ التضارب وسار عليه طه حسين فيما أسلفنا من القول : « خسرت الاخلاق وربح الأدب » وهو موقف يوحى به ظاهر المذهب وعنه شاع هذا الخطأ حتى أصبح تبريراً لكل تبذل مقصود ، وحجة يسوقها انصاف الفنانين بين يدى الانحلال يريدون أن يضفوا عليه ثوبا من المشروعية الزائفة ينفقونه بها فى سوق الغباء الغفى ، فغاية المذهب الحقة تخليص الأدب من القيم الدخيلة عليه ، ولم يكن قصاراه أن يقف من الأخلاق والأديان موقف التناقض والتدابر الذى وقفه طه حسين » . والحق أن محاكمة مثل هذه النظرية إلى المفاهيم العلمية إنما هو من قبيل تحصيل الحاصل ، ذلك لأن الدعاة إلى هذه النظرية ، وهم قد طبقوها فعلا فى كتاباتهم إنما كانوا يستهدفون غايات بعيدة ، أعمق أثراً ، ولذلك فلم يكن انتسابهم إلى قواعد العلم والفن فى هذا إلا محاولة للخداع وتضليل البسطاء ، ولكن الأمر كان محاولة لتحقيق جوهم الاجتماعى الخاص الذى كانوا يعيشونه فعلا متحررين من قيود الخلق والدين ، ذاهبين إلى أبعد حدود الانطلاق ، ولم يكن من المعقول أن يمارسوا هذه الحرية ثم يقفوا من الأدب موقفا يخالف ما يعتقدون ويمارسون . ذلك أنهم كانوا قد قرأوا عن بلزاك وجان جاك روسو واسكندر ديماس ، وما كانت تحويه حياتهم الخاصة من فساد ونزق ، وكانوا يتطلعون إلى أن يكونوا كذلك هم ، وشاعت بين الأدباء فى هذه الفترة دعوة تقول : بوهيمة الأدباء وحق الأدباء فى مقارفة كل فنون الحياة ليتمكنوا بالتجربة من الحكم على ما يجدونه فى الكتب والقصص ومن هنا كانت تلك

الدعوة إلى (لا أخلاقية الأدب) مظهراً حقيقيا واضحا وصريحا فى أدب الأدباء وحياتهم فى هذه الفترة .

وقد سجل الأستاذ محمد أحمد الغمراوى موقفه فى هذه الفترة من هذه الظاهرة (الرسالة — ١٩٣٧) فقال : إن الذين يسمون أنفسهم أنصار التجديد يؤمنون بالغرب كله ويريدون أن يحملوا الناس على دينهم هذا ولو خالف الإسلام فى أكثره، هؤلاء يريدون من متابعة الغرب فى السفور والاختلاط لينعموا بالحب كيفما شاءوا ، ثم أن أنصار الجديد يضيقون ذرعا بالقيود الأخلاقية التى قيد الدين بها الناس فيما يعملون أو يقولون ، ويريدون أن يتحللوا منها فيزعموا للناس أن هذه الأخلاق وقيودها أن هى إلا عرف وتقاليد، وأن التقيد بالعرف والتقاليد فى الفن والأدب يعوق الفن ويحول دون ترقى الأدب ، فيجب إذن اطلاق الفن وتحرير الأدب من تلك القيود . وهم يدعون إلى الفن العارى والأدب المكشوف ويدعون للفنان والأديب حرية فى القول والعقل لم يأذن الله بها لإنسان . ويمضى أنصار الجديد فى سبيل توهين السد الاسلامى الذى يجدونه قائما فى وجوههم أينما تلفتوا فيزعمون للناس من طرف خفى أن القرآن من صنع عبقرى لا من صنع الله ، وأنه آية فنية ، لكنه آية فنية إنسانية لا معجزة إلهية ، وإذن فينبغى أن يخضع له كل عمل إنسانى من النقد والفحص والبحث العلمى فيما يزعمون ويهب لدرء هذا الافك العظيم كل كريم نجد من رجال الأدب ، ويقاتلونهم على إعجاز القرآن وحرمته وتقديسه ويدعونهم إلى خطة إنصاف ليس من أنصاف بعده، إما أن يتركوا القرآن وشأنه لا يتعرضون له بشىء إن كانوا لا يؤمنون به ، وأما أن يذكروه ويدرسوه إذا قدروا على دراسته ، ولكن بنفس روح الاحترام والاحتياط والجلال الذى يدرس به العلماء الشمس والقمر والنجم والبحر وما إليها من الظواهر الكونية الثابتة » . ثم يعرض الغمراوى لعلاقة الفن بالخير والشر ، ويقول « كيف يجوز فى غريزة أو عقل أو علم أن يجمع الإنسان بين الإسلام والحياة الفنية أو الأدبية أو العلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق ، والتطابق التام بين العلم والإسلام ثابت لا شك فيه . فليس من الثابت من العلم شىء ينقض شيئا من الإسلام وليس فى الإسلام أصل ينقض حقيقية ثابتة فى العلم . إن الفطرة كلها منشئها واحد ، هو الله سبحانه وتعالى ، والعلم والدين كلاهما قد أجمعا على استحالة التناقض فى الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب إلا تخالف أو تناقض دين الفطرة . دين الإسلام فى شىء . فإذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة وضمنا إلى رذيلة من أمهات الرذائل التى جاء الدين لايجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا أو فى شىء غير هذا ، فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق ودابرت الخير واخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق والتى تريد الفنون أن تكون منها فى الصميم . فإذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن أو الأدب أن يتجاوز فى تأثيره ما سبق ، فيحول بين الإنسان وبين ربه ، ويدخل عليه الشك فى دينه بأى صورة من الصور ، ولأى حد من الحدود كان ذلك البعض المعمول أو المكتوب باسم الفن أو باسم الأدب زوراً أو إفكا فى الفن والأدب والفطرة والدين على السواء . فنحن حين ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحريهما التطابق العام بينهما لسنا نتعلت ولا نتجنى ولا نتحكم فى الأدب والفن بما لا ينبغى التحكم به فيهما . إننا نوجد معياراً للحق والصواب والخير فى الفن

والأدب ، ونيسر للفن والأدب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التى فطر الله عليها الناس ، ويحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة فى الصميم ، ونحن حين ندعو إليه ونقول بوجوبه نحقق بين الفن والأدب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم . فالمسألة فى الأدب ليست مسألة لفظ ومعنى فقط ، ولكنها فى صميمها مسألة روح ، فريق يريد أن يجعل روح الأدب روحا شهوانيا بحتا يتمتع صاحبه بما حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر ، ثم يصف ما لقى فى ذلك من لذة وألم أو غيرهما من ألوان الشعور ، ويخرج ذلك للناس على أنه هو الأدب . وفريق يريد أن يحيا الحياة الفاضلة فى حدودها الواسعة التى حدها الله وبمظاهرها المختلفة فى الفطرة كما طهرها الله ، لا كما دنسها ويريد أن يدنسها الإنسان والمقياس الذى انتهينا إليه فى الفن والأدب ليس من البعيد عن الفن والأدب بل هو من روح الفن والأدب فى الصميم ، أليس روح الفن والأدب « الجمال » أليس الجمال الفنى ، روح الجمال الإنسانى ، أليس روح النفس اخباته واخلاده واسلامه لله ، من هذا الاخبات والاخلاد والانقياد لله تأتى الفضيلة ، والسلامة والسعادة فى الحياة ومن محبة الله سبحانه يشبع فى النفس الهدى ويشع منها النور . كيف يمكن أن يكون للأدب المكشوف نصيب من روح الجمال الإنسانى يستهوى النفس التى فيها بقية من الفضيلة والخير . هذا الأدب المكشوف يصدم أول ما يصدم مقر الفضيلة فى النفس ويؤذى أول ما يؤذى حاسة الجمال النفسى فى الإنسان ، وهو فى صميمة أدب غير جميل ، يلذه ويستمتع به من مسخت نفسه فصارت تعاف الطيب وتستمرىء الخبيث » . هذا هو منطلق النظرة الصحيحة لمفهوم أخلاقية الأدب التى تثبت أنها أساس جذرى فى الأدب العربى لا سبيل للخلاص منه . وأنه مهما انحرفت مفاهيمه فى ظل هذا الغزو فإن طابع الأدب العربى الأصيل لابد أن يغلب أخيرا ويسود » . ا . هـ

رابعا : أسلوب الشك :

برز هذا الأسلوب فى هذه المرحلة من حياة الأدب العربى واستشرى وهو ليس فى الحقيقة من طبيعة الأساليب العربية التى تؤمن أساسا بالوضوح والتى تشك حقا ولكنها تضع إلى جانب الشك : « اليقين » فلا تدع الشك عائما ولا تترك للتساؤلات بدون إجابة مقنعة ، فاليقين أصل أساسى وعميق فى الأدب العربى وهذا أسلوب ماكر من أساليب الغزو الثقافى أريد به إدارة الابحاث الأدبية والعلمية والتاريخية كلها فى دائرة اللا إدارية والتشكيك والتهكم والسخرية بحيث يرى القارىء أنه إزاء جو مغرق فى الاستهانة والاحتقار لكل ما يتناوله . يقول الدكتور طه حسين فى بحث له العبارة الآتية : « إخضعت للشك (دون أن أمس الدين) بعض المتقدات التى ورد ذكرها فى القرآن وأحاديث الرسول » . أى أسلوب فى المكر والتضليل أبعد من هذا حين يعترف بأنه أخضع بعض المتقدات التى ورد ذكرها فى القرآن للشك وكيف أنه حين فعل ذلك لم يمس الدين الذى هو مصدر الاعتقاد والذى هو منطلق كل ما ورد فى القرآن ! وقد سجل الكثير من الباحثين هذه الخاصة التى عمد إلى إذاعتها (طه حسين) فى الأدب العربى كله فيقول الدكتور عمر فروخ : أن من أبرز معالم أدبه تردده بين المفهوم وغير المفهوم ، والمتحول والثابت ، والممكن وغير الممكن ، ولم تره فى كتاب إلا داعية للشك ولا فى مقالة إلا آخذا بالظن ، لم يثبت فى حياته شيئا ، بل كان ينفى ما يثبت نفسه بنفسه وهو يكتب (لعل ، وربما) ويقول رأيه على التأويل

والدوران والتغير . ويقول فتحى غانم : إن لغة الدكتور طه لا تقطع فى شىء أبداً ، بل هى مرنة تصلح للف والمداورة ، ولا تصف شيئاً بأنه أبيض أو أسود بل تصفه بأنه أقرب ما يكون إلى السواد أو أقرب ما يكون إلى البياض . وقد أشار العقاد إلى هذا المعنى فقال : هناك النقيصة الظاهرة فى أسلوبه بين الحزم والتشكيك ، أن أخصب ألفاظ الشك فى كلامه من أمثال : ازعم ، قد أزعم ، ولعله لا يكون ، ربما ضحكت ربما بكيت وتحسبه من الشك لا يستقر على شىء » . وقد حاول الدكتور طه أن يعتمد على ما أسماه مذهب ديكارت فى إذاعة هذا الأسلوب ، ولكن يبدو أنه لم يكن يصدر عن أساس علمى أصيل ، وإنما هى محاولة مظهرية خادعة لخلق أرضية لإثارة الشبهات حول كل القيم والعقائد والمفاهيم التى يقوم عليها الأدب العربى بل الفكر الإسلامى نفسه ولقد ركز الدكتور طه فى اعتماد ما أسماه مذهب ديكارت على اعتقاد أن أحداً لن يناقشه فى هذه الآراء . ولكن الدكتور محمد أحمد الغمراوى خريج جامعة لندن فى الكيمياء قد تصدى له بوصفه من أعلم الناس بمذاهب ديكارت وكل ما يتصل بالعلوم وقد كشف عن أن طه حسين كان بعيداً عن الحق فى اعتماده على ما أسماه مذهب ديكارت . وقال: أنه (أى طه حسين) زعم أن (مذهب ديكارت) من الشهرة بحيث أن لا يجهل أحد من الناس ما أسماه القاعدة الأساسية لمنهج ديكارت ليتذرع به إلى الانسلاخ من كل قديم . هذه اللغة التى هو أستاذ لآدابها ، وليتخذه ذريعة يرمى من ورائها هذه اللغة وما اتصل بها حتى إذا قيل له : لم فعلت ما فعلت ! وهل يفعل هذا عاقل ، قال فعله قبلى ديكارت . لقد كان شك ديكارت شك الفتى الغرير لا العالم الخبير . ولقد خلط الدكتور طه بين الشك وبين المخرج من الشك ، فجعل الشك القاعدة الأساسية للمنهج الذى ابتغى ديكارت أن يخلص به من الشك فى بعض ميادين البحث إلى نتائج عظيمة . وأشار الدكتور الغمراوى إلى خطأ طه حسين قال : أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هى أن يتجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه من قبل وأن يستقبل موضوع بحثه خالى الذهن مما قيل فيه خلواً تاماً. وذلك ليس من قواعد المنهج وإن حقيقة ما قال ديكارت هو : (١) أن لا تقبل قط شيئاً على أنه حق من غير أن يكون على بينة من أنه كذلك ، أى أن يتجنب العجلة والهوى وإلا نضمن قضايانا فى الحكم أكثر مما يتمثل للعقل تمثلا هو من التميز والوضوح بحيث لا يبقى لدينا للشك فى مجال . (٢) أن نجزىء كل مشكلة نمتحنها إلى أكثر ما يمكن أو إلى ما يتطلبه حل المشكلة من الأجزاء . (٣) أن نسير فى تفكيرنا على ترتيب ونظام فنبتدىء بأبسط الأشياء وأسهلها معرفة لنرتقى بالتدريج إلى علم اعقدها . هذا ما ذكره ديكارت وهو منقول من أصدق مؤرخيه وتلاميذه ، وليس فيه شىء مما ذكره الدكتور طه ، ما اشترطه من نسيان الدين والقومية وغيرها ، وهذا المنهج الديكارتى فى الحق منهج من مناهج المعرفة الإسلامية . يقول الدكتور الغمراوى : الواقع أن كلا من ديكارت وبسكال مسبوق إلى ما عرف باسمه من قواعد النظر ، سبقهما الغزالى على الأقل وسبقهما قبل ذلك بقرون كما تشهد بذلك كتبه مثل (محك النظر ، معيار العلم) . والغرب معذور حين ينسب بعض تلك القواعد إلى ديكارت وبعضها إلى باسكال فهما أول من أظهراه عليها ، ولكن ما عذر الدكتور طه حسين حين ينسب إلى ديكارت منهجا سبق إليه الغزالى ، إلا أن الدكتور يجهل مذهب الغزالى فى النظر ، أم لأن الغرب نسب وهو للغرب تابع » ، ثم يقول الدكتور الغمراوى : أنه ليس بين هذا الذى قاله ديكارت وبين ما زعمه الدكتور طه من وجوب تجرد الباحث من كل شىء كان يعلمه عن موضوع بحثه من قبل ، فإن كل الذى فى القاعدة الأولى من معنى هو أنه

يجب علينا ألا نقول عن شيء أنه حق ، إلا إذا قام البرهان على أنه كذلك ، وشتان بين هذا المعنى الذى زعم الدكتور من وجـوب التجرد من كل ما قيل فى موضوع البحث من قبل ، إذ من الجائز أن يكون ما قيل قد قام البرهان على صحته ، ثم بدهى أن تلك القاعدة ليس من معناها أن يتولى كل إنسان إثبات كل شيء لنفسه بنفسه كما تقتضيه القاعدة الأساسية التى زعم الدكتور ، لأن ذلك سيخف لا ينتج عنه إلا التأخر والخطأ والفوضى ، ولا شك أن هذا كله يشهد على صاحب الأدب الجاهلى بالا يمكن أن يسمى إلا جهلا بديكارت وافتراء عليه » .

خامسا : الادب ومكانه من دائرة الفكر :

كان من نتائج الدعوة إلى فصل الأدب عن الفكر (الدين والقومية وغيرهما) أن استطال الأدب واندفع يشق طريقه إلى مختلف قطاعات الفكر ليقول فيها دون دليل واضح أو دراسة عميقة ، فقد اتجه الأدباء إلى مجال الفقه والتاريخ والفلسفة والعقائد والأخلاق ليصدروا فيها أحكاما جريئة مستمدة من نظرتهم الأدبية المتأثرة بمذاهب الغرب فى التحلل من مختلف القيود ، وكانت هذه محاولة لإفساد كل المناهج .
وقد واجه هذا الاتجاه معارضة ورداً فى سبيل تحديد دائرة الأدب ، ودفع خطر التداخل بين دوائر النشاط العقلى المختلفة وكف عدوان بعضها عن بعض ، العلامة فريد وجدى الذى تصدى لهذا الأمر وكشف عنه فى بحث عميق : « لسنا ننسى ما جره تدخل الأدباء فيما ليس من اختصاصهم فى العشر السنين الأخيرة فى المباحث الدينية ، فقد تناولهـا على طريقة الماديين وأثاروا فيها شكوكا لا محل لها منها لو كانوا عنوا بدراستها دراسة علمية فكان من أثر ذلك أن هاج الناس عليهم هياجا مشروعا ، فقد رأيناهم يثيرون شكوكا لا تتجه إلى الدين الذى بين أيديهم ، ويجرون فى مباحثهم التاريخية والاجتماعية على غير الأسلوب العلمى من التحقق والتمحيص ، ولو أنهم تركوا هذه المباحث للاخصائيين فيها لكان خيرا لهم ، ولكن الوهم السائد اليوم من أن الأديب له أن يتناول بالبحث كل شيء ، هو الذى يورطهم فى بحوث لو وجدت نقاداً أقوياء لألحقوا بأدبهم ضرراً بليغاً . وقال العلامة فريد وجدى : أن للأدب امتيازاً خطيرا ، منحه أياه العرف البشرى منذ نشأته ولا يزال يعترف له به اليوم ، وهو تركه حراً يجول حيث شاء ويجرى وراء الخيال فى أية باحة أراد ، فبينا ترى الناس واقفين بالمرصاد للفلاسفة والعلماء يحاسبونهم على الفتيل والقطمير ، فيما يقولون ويكتبون ، تراهم ازاء الأدباء على أتم ما يكونون من التسامح فهم يسيغون منهم كل المتناقضات جدهم وهزلهم ، تصونهم وتهتكهم ، اعتدالهم وغلوهم ، حتى إلحادهم وكفرهم ، ثم قال : إن التواضع على بذل هذه الحرية للأدباء حشر إلى زمرتهم كل ثرثارة منمور ، وكل متكلف مغرور ، وكل أباحى ممرور ، ومتهور وعاهر ، ممن جعلوا الأدب مسرحا لأخس الرعونات النفسية وداعيا إلى أحط الميول الشهوانية .
ثم صور فريد وجدى غاية الأدب فقال : إن غاية الأدب تبليغ الناس ما فى الحياة والوجود من حق وباطل ، وجميل وقبيح ، وخير وشر فإن الحياة والوجود كل ذلك بدليل أن كثيرا من القطع الأدبية فى القديم والحديث قد بالغت فى الباطل والقبح والشر إلى حد أن انكرت معه الحق والجميل والخير .
ثم أشار إلى دائرة الأدب ، وقال إن الأدب لو تجاوز دائرة اختصاصه كان أداة شر فى أيدى محترفيه .
وقال : فى رأيى ورأى كل غيور أن الأدب يجب أن يخضع لقانون الأخلاق القائم على حراسة

الاجتماع . وعنده أن ما يخرج عن دائرة اختصاص الأديب تحليل عاطفة الدين : يقول : فما للأدباء وتحليل عاطفة الدين : وكيف يرجى من أديب كل همه مصروف إلى تحليل عاطفة الهوى ودرس كل عبارات الجوى وتصوير وقع الوعود الكاذبة وفضول العذال واللاحين ، وعدوان المنافسين والمماكسين ، أن يتناول بالبحث أعلى عواطف النفس وهى عاطفة الدين ، بمثل أساليبه الذى مرن عليه واستولى على شعوره وهى تستدعى أساليبا يجافى ذلك الأسلوب ،ولا يمت إليه بصلة من درس النفس فى حالة عزوفها عن الشهوات وترفعها عن الغرائز » .

سادسا : الاعتماد على المصادر الزائفة :

من أكبر الاخطار التى واجهت الأدب العربى من خلال المذاهب والنظريات الوافدة على أيدى دعاتها وحملة ألويتها : مسألة المصادر والرأى فى كتب المحاضرات وما سجله الرواة والقصاصون من أخبار وهل تصلح كمصادر علمية يمكن الحكم عن طريقها على الأمم والمجتمعات حكما صادقا لا شبهه فيه . ومن اليقين الذى لا شك فيه أن كتب المحاضرات وروايات القصاص ليست مصادر علمية صحيحة ، وإنما هى مراجع زائفة اعتمد عليها خصوم الأدب العربى والفكر الإسلامى من أجل ترويج آراء كاذبة مضللة ، ذلك أن هذه المؤلفات لم يكتبها علماء موثوقا بهم ولم تكتب وفق أصول العلم والبحث ، وإنما كتبت للتسلية والترويح وقصد بها جمع الفكاهات والنكات والأحاجى والقصص الصادق والكاذب لإغراق المجتمعات بالأوهام والاباطيل . وقد ارتفع صوت العلماء المحققين فى هذا العصر بالتحذير من هذه المصادر الزائفة التى تجمع أخبار الندماء والجلساء والمغنين والصعاليك والمضحكين أمثال ما كتب اسحق بن ابراهيم الموصلى وابن خرداذبه ، والمروزى وابن المرزبان وكذلك ما كتبه أبو بكر الصولى ، الذى كان من ندماء الراضى والمكتفى والمقتدر وعرف بأنه من الظرفاء الجماعين وقد مات مستترا بالبصرة لانه روى خبرا عن على عليه السلام فطلبته الخاصة والعامة لقتله ، وله من الكتاب كتاب الأوراق فى أخبار الخلفاء والشعراء . ومن هذه الكتب ثمار القلوب للثعالبى مهما علت منزلته فى الأدب فليست له منزلة ما فى فن الحديث ونقد رجال الرواية وهو أديب يحب الفكاهة ويروى النكتة ، وليس له اهتمام ما بالتمحيص والتحقيق . ولقد كان هؤلاء الكتاب جميعا الذين ألفوا فى هذا الباب من الزنادقة وعلى رأسهم « الأصفهانى » صاحب الأغانى الذى قال عنه النوبختى أنه أكذب الناس لأنه يدخل سوق الوراقين فيشترى منها كثيرا من الصحف ثم يحملها إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منها . وقد ظلت هذه المؤلفات مجهولة ضائعة حتى جاء المستشرقون والمبشرون فى العصور الأخيرة فأعادوا طبعها وأذاعوها فى العالم العربى كله ، وأخرجوا أغلبها فى طبعات فاخرة ، وأوعزوا إلى تابعيهم من دعاة التغريب الإشادة بها والنقل عنها واعتمادها مصدراً من مصادر التأليف . وكان أخطر من تصدى لذلك الدكتور طه حسين الذى ظل أكثر من ثلاثين عاما ينقل من الأغانى ويشير إليها ويوعز إلى تلاميذه وإلى الأدباء باعتبارها مصدراً من مصادر البحث . وكان لكتاب ألف ليلة نفس الاثر ، وقد أولى الاهتمام به عدد كبير من المستشرقين ووصفوه بأنه أعظم مصدر لتصوير المجتمع الإسلامى ، وكانوا فى ذلك من الظالمين . يقول أحد الباحثين : عجبت من جعل كتب الأدب التى يقصد بها عادة إلى الفكاهة ميزانا يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه

تراجم العظماء ، ودهشت من جعل ما كان يفعله خلفاء العرب وقضاتهم على فرض ثبوته آية على تجرد العرب من الحضارة ، ولو جعل آيه على تجرد أولئك الخلفاء والقضاة أنفسهم من الفضيلة لكان أقوم سبيلا » .

ولا شك أن مثل هذه المراجع والمصادر لا تكون صالحة لإصدار أحكام عامة وتاريخية وحاسمة على النحو الذى أصدره الدكتور طة — وهو ليس بمؤرخ — اعتماداً على كتاب واحد هو الأغانى وعلى مجموعة من الشعراء الماجنين أمثال (أبو نواس وبشار والضحاك وحماد عجرد) لأن يقول : إن القرن الثانى للهجرة كان عصر شك ومجون وليس (الأغانى) فى حقيقته مصدر تاريخى أو مرجع علمى يمكن عن طريقه التماس الأحكام الحاسمة ، وليس مجموعة الشعراء الماجنين بحكم على عصر هم فيه قلة قليلة إلى جوار العلماء والفقهاء والفلاسفة والصوفية والزهاد والفلاسفة . وقد اعتمد طه حسين فى إصدار هذا الحكم على مجموعة من شعر الشعراء الماجنين : يقول : إن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقا ، وكانوا أشد تمثيلا وأصدق لحياته تصويرا من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الكلام » . وقد عارض هذا الرأى كثيرون حتى قال تلميذه الدكتور زكى مبارك : أنه رسم لوحة خلق معدنها من الكذب والتمويه وصنعت مادتها من الضلال والبهتان ، وقال : إن شهوة الاطلاع فى نفسه لاكتشاف الجوانب السيئة فى حياة الشعراء والكتاب خلقت فى كتابه جوا من المجون . وقال إن الدكتور يستقى آرائه فى العصر العباسى من مصدرين : الأول : كتاب الأغانى والثانى شعر الماجنين من الشعراء ، أما شعر الأغانى فصاحبه يحدثنا فى مقدمته بأنه قصد من كتابه اللهو والتسلية قبل أن يقصد العلم والتاريخ . أما شعر الماجنين وحياتهم فلا ينهضان دليلا على فساد عقيدة عصر وأخلاقه . وقال الشيخ محمد عرفة : ليس معنى الحكم على عصر بأنه عصر شك واستهتار أنه قد وجد فيه الشك والاستهتار إذ لا يخلو من ذلك عصر من العصور ، وإنما المعنى أن الروح العامة فيه الشك والاستهتار ، وإن غالب أفراده الشاكون والمستهتزؤن وكذلك الحكم على عصر بأنه يقين واحتشام . ولقد توصلت إلى حكمك العام على العصر الثانى باستقراء حال طائفة من الأدباء والشعراء المترفين فرأيت فيهم الشاك والماجن فأخذت العصر بجريرة هؤلاء وحكمت بأن العصر : عصر شك ومجون، وإن تصفح طائفة ووجدانها على صفة ، لا يعطى منطقيا الحكم على عصرهم جميعا بأن فيه هذه الصفة ، ولو كان ذلك الاستقراء القليل منتجا لذلك الحكم العام لخرجنا بحكمين متناقضين على ذلك العصر وعلى غيره من العصور وقال : إننا إذا تتبعنا سيرة الفقهاء والمحدثين والزهاد فى هذا العصر وجدناهم على مرتبة عريضة من اليقين والروع والزهد والاحتشام منهم: الحسن البصرى ، وعمرو بن عبيد ، ومحمد بن ادريس الشافعى ، ومالك بن أنس وأبو حنيفة النعمان ومالك بن دينار وعبد الله بن المبارك وربيعة الرأى ورابعة العدوية وابن سيرين والشعبى . وما منهم إلا من ملك نفسه وكان أنفع للناس للناس وسيرتهم فى العلم والزهد والتقوى يعرفها من عنى بدرس حياتهم . فطائفة العلماء والعقهاء والمحدثين والزهاد مؤمنون محتشمون ، وطائفة الشعراء والأدباء فيهم شك واستهتار فإذا أردنا أن نحكم على العصر يلزمنا أن نعرف : أطائفة الفقهاء والزهاد والمحدثين هم الذين يمثلون عصرهم ويعطون صوره صحيحة عنه أم طائفة الشعراء .

إن القارىء للاغانى يخيل إليه من كثرة ما يذكر من مجون هؤلاء ، أنهم فى جو يسيل فسقاومجونا وإلحاداً ولكن لو تذكر أن صاحبه إنما عنى بتاريخ طائفة واحدة فقط هم الشعراء المفنون ، وليس ذلك تاريخا لسائر العصر لحمى نفسه من التورط فى ذلك الحكم وأن هناك عوامل خاصة جعلت كثيرا من الشعراء

المشتهرين ماجنيين . ونحن نقرأ فيما نقرأ أن هؤلاء الشعراء كانوا يرون أنفسهم غرباء بتخلفهم عن ذلك العصر وأنهم شذاذ فيه وكانوا يتمعون بكل مالديهم لحو القالة عنهم » . ولا شك أن اصدار مثل هذه الاحكام إنما يدخل فى ذلك المنهج الجديد الوافد الذى ألتمس أصوله من الفلسفة المادية أساسا والذى اعتمد المنهج الاجتماعى الذى صور الإنسان حيوانا أو المنهج النفسى الذى صوره متهالكا على اللذات ، وأنه جرى وراء المذهب اليهودى الذى أذاعه « دوركايم أو فرويد » والذى يهدف إلى تعرية البطولة والسخرية بالأبطال وتلمس العورات لهم وذلك فى نطاق تدمير كل مقومات الأدب العربى ، وبطولات الإسلام والعرب ، حتى لا يجد المثقفون فى بطولاتهم ولا تاريخهم ولا أدبهم ما يلتمسون من مثل أعلى وبذلك يرتدون إلى بطولات الغرب فيعجبون بها . ونحن بينما نأخذ هذا المنهج الجديد فندمر به بطولاتنا من أمثال الغزالى والمتنبى وابن خلدون يكبر الاوربيون أبطالهم واعلامهم . وقد عنى بهذا المعنى العلامه رفيق العظم حين قال فى الرد على طه حسين : مما يلفت النظر ويستدعى التمحيص والحذر فى ذلك الحديث (يقصد حديث الاربعاء) حكمكم أن أبا نواس ومن فى طبقته أو على شاكلته من الشعراء كانوا مثالا صادقا للعصر الذى عاشوا فيه . وأن الرشيد والمأمون ذهبا من الشك والاستمتاع باللذائذ فى العصر مذهب أبى نواس وأضرابه من الشعر المجون وقد سردتم طائفة من الشعر والأخبار المنسوبة إليهم واستنتجتم منها ذلك الحكم الذى يحتاج إلى تمحيص كثير . وقال : إن الحقائق التاريخية ولا سيما فى تاريخ الإسلام لشبه الدر الملقى بين أشواك يحتاج من يريد استخراجه من تلك الاشواق إلى اناة وروية ونظر فى وجه السلامة من أذى الشوك . والحقيقة التى ينبغى أن تقال أن التنازع السياسى بين الشيع أدخل من روايات بعض الأخبار شوائب فى التاريخ الإسلامى ليست منه فى شىء فإنما هى من وضع المتزلفين لبيوت الإمارة والملك أو المتشيعين لبعض المذاهب السياسية والدينية . ولا اظننى مخطئا إذا قلت أن ما نقل من هذا القبيل عن أبى نواس واضرابه من شعراء ذلك العصر ، ويسميه الدكتور طه عصر الشك والمجون ويتخذه دليلا على حكمه على أهل ذلك العصر ، إنما هو تلفيق محض يراد به أحد أمرين : أما تشويه سمعة بعض الخلفاء العباسيين كالرشيد والمأمون . وأما سد نهمات العامة إلى أمثال تلك القصص المخزية والروايات الملفقة ، على أنه لو صح شىء لما كان لنا أن نتخذه دليلا على شيوع الفحش والفجور والشك بين أهل ذلك العصر ، لأنه مجون لا يجوز أن يتعدى الماجن مهما كان إلى النيل من سواه باسم المجون » . ويصور الأستاذ ابراهيم عبد القادر المازنى هذه النزعة التى حاول الدكتور طه حسين ادخالها إلى الأدب العربى الحديث كأسلوب لنقد الأدب العربى القديم واتخاذه وسيلة للطعن فى الامة العربية وفى تاريخها وفى الإسلام ومقوماته جميعا فيقول : لقد لقفنى من الدكتور فى كتابه (حديث الاربعاء) وهو مما وضع (قصص تمثيلية) وهى ملخصة ، أن له ولعا بتعقب الزناة والفساق والفجرة وقد ينكر القارىء أن أدخل القصص التمثيلية فى هذا الحساب ويقول : إنها ليست له ، وإن كان ماله فيها أنه ساق خلاصة وجيزة لها وهو اعتراض مدفوع لأن الاختيار يدل على عقل المرأ وينبى بهواه ، كالابتكار سواء بسواء ، وإنما يختار المرء ما يوافقه ويرضاه ويحمله عليه اتجاه فكره حتى لا يسعه أن يتخطاه ولست بمازح حين انبه إلى ذلك . « وها هو حديث الاربعاء : ماذا فيه ؟ كلام كثير عن العصر العباسى وللعصر العباسى وجوه شتى ، وفى وسعك أن

تـكتب عنه من عدة جهات ، وأن تتناول فلسفته أو علمه أو شعره وجده أو هزله ، ولـكن الدكتور طه يدع كل جانب سوى الهزل والمجون ، ويروح يزعم لك أنه عصر مجون ودعارة وإباحة متغلغلة إلى كل فرع من فروع الحياة ، فلماذا بل قل لماذا لا يرى فى غير الماجنين والخليعين صـورة منه . ولست افترى عليه فإنه القائل فى الصفحة السابعة والعشرين من كتابه : إدرس هذا العصر درساً جيداً واقرأ بنوع خاص شعر الشعراء وما كان يجرى فى مجامعهم من حديث تدهشك ظاهرة غريبة هى ظاهرة الإباحة والإسراف فى حرية الفـكر وكثرة الازدراء لـكل قديم سواء أكان هذا القديم ديناً أم خلقاً أم سياسه أم أدباً » .

ولم يكتف الدكتور طه أن يعمد إلى طائفة معينة من شعراء العباسيين وأن يرسم من سيرتهم صورة العصر بل هو ينـكر أن غير هؤلاء من العلماء أو الشعراء يمثل العصر العباسى وأقرأ له قوله فى ص ٥٠ من هذا الـكتاب « فقد بينا فى هذا الحديث أن هؤلاء الشعراء كانوا يمثلون عصرهم حقاً ، وكانوا أشـد تمثيلا وأصدق لحياته تصـويرا من الفقهاء والمحدثين وأصحاب الـكلام ، وأن هؤلاء العلماء على ارتفاع أقدارهم العلمية ومنازلهم الاجتماعية والسياسية وعلى أن كثيرا منهم كان ورعا مخلصا طيب السيرة لم يأمنوا أن يكون من بينهم من شك كما شك الشعراء ولها كما لها الشعراء واستمتع بلذات الحياة « فى سر » كما استمتع بهـا الشعراء فى جهرهم ». وهل يقف الدكتور هنا ويقنع بهذا القدر ! كلا يا سيدى ! بل يجرى إلى آخر الشوط ويقول فى الصفحة ٣٩ من كتابه : خسرت الأخلاق من هذا التطور وربح الأدب فـلم يعرف العرب عصراً كثر فيه المجون وأتقن الشعراء التصرف فى فنونه وألوانه كهذا العصر ، ثم كان من فسـاد الخلق فى هذا العصر والعصور التى وليته أن ظهر فن جديد فى الغزل لم يكن معروفا فى الجاهلية ولا فى صـــدر الإسلام ولا فى أيام بنى أميه ، وإنما هو أثر من آثار الحضارة العباسية ، وهو أثر انشأته هذه الحضارة الفارسية عندما خالطت العرب أو عندما انتقل العرب إليها فاستقل سلطانهم فى بغداد وهذا الفن الجديد هو الغزل بالغلمان الذى سنحدثك عن خصائصه فى غير هذا الفصل » . وإذا سمعت رجلا يقول أن الأخلاق فسدت وخسرت وأن الأدب ربح من وراء ذلك أفلا ينهض لك العذر إذا قلت أنه ينفح عن هذا الفساد ويسوغ هذه الخسارة ؟ نعم بلا ريب ، وأنت تحس من كلامة الرضى والارتياح . ومن الذى لا يشعر بذلك حين قرأ قوله فى عقب ما سقنا لك « إنما الذى يعنينا الآن أن هؤلاء الناس الذين وصفنا لك ماوصلوا إليه من شك فى كل شىء واسراف فى المجون واللهو كانوا يجتمعون ويجتمعون كثيراً أكثر مما كان يجتمع اسلافهم وكانت اجتماعاتهم ناعمة غضة فيها اللهو وفيها الترف وكانوا لا يجتمعون إلا على لذه ، إلا على كأس تدار أو إثم يقترف وكانت اللذه والإثام حديثهم إذا اجتمعوا ، يتحدثون فيها شعراً ونثرا وكان الدين واللغة والفلسفة حديثهم أيضاً . ولم تـكن اجتماعاتهم تخلو دائما من النساء » . ثم يمضى يورد سير أبى نواس ومن إليه مثل الوليد بن يزيد ومطيع بن اياس وحماد عجرد ، والحسين بن الضحاك ووالبة ابن الحباب وأبان بن مروان ابن أبى حفصه ، ويقول فى بيان الحـكم على ذلك أنه لا يريد أن يكتفى بالقول « بأن القرن الثانى للهجرة على كثرة من عاش فيه من الفقهاء والزهاد وأصحاب الشك والمشغوفين بالجد إنما كان عصر شك ومجون وعصر إفتتان والحاد عن الأخـلاق المألوفة والعادات الموروثة والدين أيضا . وليس عندى شك فى أن هذا العصر ، لم يكن عصر إيمان ويقين فى جملته وإنما كان عصر شك واستخفاف ،

وعصر مجون واستهتار باللذات » . ويقول المازنى : أنه ما من عصر يمكن أن يكون له جانب واحد كما يريد أن يصور لنا العصر العباسى وأنه لم يخل زمن قديم أو حديث من مثل ما يصف الدكتور » .
وقد أطلنا فى نقل النصوص من المراجعين لآراء الدكتور طه لنكشف عن حقيقة واضحة هى أن ما وصف بأنه منهج أدبى حديث لم يكن فى الحقيقة إلى محاولة لإغراق الأدب العربى فى بحار من التغريب والشعوبية وتدمير كامل لمقومات هذه الأمة من خلال السبح فى بحار كتاب الأغانى واعتماده أساسا لرسم صورة إجتماعية للأمة العربية ، وهى صورة زائفة مفرضة مضطربه بعيدة عن كل مناهج العلمية والنظرة المنصفة .
ويحاول العلامة فريد وجدى تصوير هذا الاتجاه القائم على : (١) اقحام الأدب نفسه فى مختلف دوائر النشاط العقلى المختلفة . (٢) إخراج الأدب نفسه من الخضوع لقانون الأخلاق القائم على حراسة المجتمع فيقول [إن واحداً من الأدباء انتدب لالقاء محاضرات عن الأدب فى العصر الأموى فكان مما قاله : إن الخليفة الوليد بن يزيد إنما قتل لأنه كان يود أن يعيش على ما يقتضيه فن الحضارة فكان جزاؤه أن لقى حتفه : ويعلق العلامة فريد وجدى على هذا الرأى فيقول : أن إيراد التاريخ على هذا الوجه جناية على التاريخ وعلى حقائق الإجتماع ، وإشين الدين الذى ينتمى هذا الخليفة إليه ، ويسىء سمعة الشعب الذى ينزل هذا العقاب الوحشى برجل لاجناح عليه إلا أنه يريد أن يعيش عيشة حضرية ، فالذين لم يدرسوا تاريخ بنى أمية دراسة علمية يصدقون هذا الحديث ويستنكرون ما حدث له ، ويحكمون على شعبه بأنه وحشى جاهل ، وعلى الذى يأخذ به بأنه خشن قاس ، والحقيقة أن الوليد هذا كان متجردا للهو والبطالة ، شغوفا بالفسوق والإباحة ، مستخفا بالدين ، مجاهراً بالكفر ، فهل هذه السيرة المعوجة من إهمال الرعية والانقطاع للهو والقصف والفجور ، تعتبر من مقتضيات الحضارة . وقد استطرد إلى ذكر الأمين بن هرون الرشيد فقرنه إلى الوليد فى أنه ذهب هو أيضا شهيدا لإيثاره الحياة الحضرية ، والواقع أن الأمين هذا كان على مثال الوليد فى التجرد واللهو والفجور ، وتعطيل مهام الخلافة ، فهل فى حياة الحضارة أن يهمل الخليفة واجباته الحكومية وينغمس فى حمأة الرزائل ويذهب فى الاستخفاف بالأمة هذا المذهب . إن التاريخ الإجتماعى لأمة كالأمة الإسلامية بلغت إلى أوج العظمة الاجتماعية فى جميع ضروب الحياة الفاضلة ، وحفظت تراث العالم من العلم والحكمة والمدنية قرونا متوالية حتى أصبحت معلمة العالم أجمع لا يصح أن يورد على أسلوب قصصى من هذا النوع . فهذا الكلام إذا لم يكن قد سبق به على هذا الوجه بقصد الإساءة لتاريخ المسلمين الإجتماعى فهو يدل على خلو من روح التحقيق العلمى ويقيم دليلا محسوسا على صحة ما يقول من أن الأديب لا يجوز له أن يعدو طوره ، وأن يتدخل فيما ليس من اختصاصه من المباحث الإجتماعية والشئون الدينية » .

سابعا : أدب الأساطير وسيرة الرسول :

لم يعرف الأدب العربى الأساطير من حيث أن الفكر الإسلامى فى أصوله الأصيلة يقوم على الحقيقة ، والوضوح ، والأدب العربى يعيش فى الضوء الواضح والشمس المشرقة ، والصحراء الواسعة ، والأفق المنبسط ، حيث تقوم الأساطير فى أجواء بين النور والظلام ، وبين الظلال والأضواء ومن هنا لم يعرف الأدب العربى — وخاصة بعد الإسلام — مثل تلك الأساطير التى عرفها الأدب الإغريقى وأداب الفرس

واليهود والهنود . ولقد كان دعاة التبشير والاستشراق يدعون إلى أمرين : يحرضان أعوانهم على إيجادهما في الأدب العربي وهما لم يوجدان فيه : الأول هي كتابة القصة ، والثاني إيجاد أساطير عربية إسلامية . ولقد تصدى الدكتور طه حسين لهذا العمل حين كتب « على هامش السيرة » تحقيقا لهذا الهدف حيث خلط نصوص سيرة الرسول الموثقة بتلك الروايات المختلفة التي كانت تروى حول حياة العرب قبيل ولادة الرسول وبعثه مما جمعه الدكتور طه وتصرف فيه بالزيادة والنقص تحقيقا لهذا الهدف حيث قال : أحب أن يعلم الناس إني وسعت على نفسي في القصص ، ومنحتها من الحرية في رواية الأخبار واختراع الحديث ما لم أجد به بأسا ، إلا حين تتصل الأحاديث والأخبار بشخص النبي أو بنحو من الدين وقد صور الدكتور هيكل خطر هذا العمل حين قال [أن طه إنما سلك في هامش السيرة طريق كتاب الغرب ممن يتحدثون عن الأساطير القديمة ينشرونها ويزينونها ، وطه إنما قصد إلى أحياء أدب الأساطير حين أملى هذا الكتاب ويرى أن بين كتاب هامش السيرة وبين كتاب الأدب الجاهلي وكلاهما للدكتور طه صلة ونسب : « فكلاهما يتحدث عن العصر الجاهلي الذي سبق مولد النبي عليه السلام ، والذي عاصر هذا المولد والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر والكتاب الأخير (هامش السيرة) يجلو هذه الأساطير وينمقها وقال الدكتور هيكل : أن طه يعلم أن كثيراً من هذه الأساطير التي روى إنما هي بعض الإسرائيليات ، التي روج اليهود بعد عصر النبي متأثرين بحقدهم على « محمد » لأنه حاربهم وأجلى الكثيرين منهم عن بلاد العرب ومهد بذلك لإجلاء البقية الباقية بعد زمن قصير من وفاته ، متأثرين بحفيظتهم على المسلمين ، حفيظة جعلتهم يروجون الألوف من الأحاديث المكذوبة عن النبي ومن القصص الذي تنافى تعاليمه منافاة صريحة . فما عسى يكون هذا الدافع القوى الذي دفع طه ! » الحق أن الدافع معروف للباحثين ، وليس في حاجة إلى أن يكشف عنه الدكتور هيكل فهذا قطاع آخر من قطاعات الأدب العربي يلقى فيها الدكتور طه حسين من الشبهات والتغريبات ما يفسد جوهرها ويحطم مقوماتها . ويقول هيكل : استبيح طه العذر ان خالفته في اتخاذ النبي وعصره مادة لأدب الأسطورة . وأشار إلى ما اتصل بسيرة النبي ساعة مولده وما روى ثم قال : لهذا وما إليه يجب في رأيي أن لا يتخذ مادة لأدب الأسطورة ، فإنما يتخذ من التاريخ وأقاصيصه مادة لهذا الأدب ما اندثر وما هو في حكم المندثر وما لا يترك صدقه أو كذبه في حياة النفوس والعقائد أثر ما . والنبي وسيرته وعصره تتصل بحياة ملايين المسلمين جميعا ، بل هي فلذة من هذه الحياة ومن أعز فلذاتها عليها وأكبرها أثرا في توجيهها ، وطه يعلم أكثر مما أعلم أن هذه الإسرائيليات إنما أريد بها إقامة أساطير ميثولوجية إسلامية لإفساد العقول والقلوب من سواد الشعب وتشكيك المستنيرين ودفع الريبة إلى نفوسهم في شأن الإسلام ونبيه . وقد كانت غاية الأساطير التي وضعت عن الأديان الأخرى ، ومن أجل ذلك ارتفعت صيحة المصلحين الدينيين في مختلف العصور لتطهير العقائد من هذه الأوهام » . هذا هو الخطر في ربط سيرة الرسول بأدب الأسطورة الذي هو واحد من أغراض التغريب والغزو الثقافي . ويكشف كثير من الباحثين هدف طه من كتابة هامش السيرة فيقول واحد من مدرسة التغريب هو إسماعيل أدهم أحمد : لقد تحول طه الرجل الذي لا يخضع لغير محكمة النقد والعقل إلى رجل كلف بالأساطير ، غير أن هذا التحول هو في الواقع ظاهري ، إذ أن طه وقد فشل في أن يثبت أغراضه عن طريق العقل والبحث

العلمى لجأ إلى الأساطير ، ويقول زكى مبارك : أنا أوصى قرائى بأن يقرأوا هذا الكتاب فإن فيه نواحى مستورة من حرية العقل عرف الدكتور كيف يكتمها عن الناس بعد أن راضته الأيام على إيثار الرمز على التأليف . ويقول مصطفى صادق الرافعى : أن هامش السيرة تهكم صريح . وتقول مجلة الشهاب الجزائرية تعليقا على كتاب هامش السيرة الف طه حسين كتاب اسماه هامش السيرة يعنى السيرة النبوية الطاهرة فملأه من الأساطير اليونانية والوثنية وكتب ما كتب فى السيرة الكريمة على منوالها فأظهرها بمظهر الخرافات الباطلة والأساطير الخيالية حتى ليخيل للقارىء أن سيرة النبي ما هى إلا أسطورة من أساطير ، وفى هذا من الدس والبهت ما فيه ، ويمكن استخلاص حقيقة واضحة هو أن طه إنما أراد أن يمزج الأساطير اليونانية واليهودية ومشبهات الاسرائيليات وأن يخلط هذا كله حين يكتب عن حياة الروم وحياة الفرس وما يتصل بحياة اليهود الذين عاصروا الإسلام والذين كان لهم دورهم في دس الإسرائيليات على الإسلام ويحاول أن يربط السيرة بهذا كله ، مخلوطاً بأساطير اليونان وأساطير المسيحية وهى محاولة للمزج بين تاريخ الإسلام والعرب الواضح الناصع وبين الأساطير الشرقية والغربية القديمة مما يجعل الحياة العربية الإسلامية على هامش المسيحية والوثنية واليونانية جميعا » . ومعنى هذا أن محاولة الدكتور طه إنما كانت تستهدف إخراج الأدب العربى من مقوماته الأصيلة الواضحة الصريحة التى لا تعرف الأسطورة والتى تتميز فى فكرها وتاريخها ومثلها بطابع خاص قوامه التوحيد وهو طابع انفصلت به عن أساطير الامم جميعا وتحررت به من قيود الوثنية وعوامل الخيال المسرف المنفصل عن العقل والحق الذين سادا الفكر العربى الإسلامى وعزلاه عن الخيال المغرق والهوى المنطلق .

ثامنا : بطولات الادب والتاريخ العربى :

كان من أخطر ما تعرض له منهج النقد الأدبى الوافد الغض من بطولة الأسماء اللامعة فى تاريخ الأدب العربى والتاريخ العربى الإسلامى وقد صدرت فى هذا المجال دراسات متعددة فى مقدمتها الأخلاق عند الغزالى للدكتور زكى مبارك ومع المتنبى للدكتور طه حسين وفلسفة ابن خلدون الاجتماعية لطه حسين أيضا . وقد حاولت هذة الدراسات إخضاع هذه الشخصيات لاحد المناهج الغربية المستحدثة التى قامت على أساس نظريات التحليل النفسى لفرويد والتى جعلت المفهوم المادى الصرف أساسا لها ، وحاولت أن تدمر كيان شخصية البطل رغبة فى تعريته والتماس العورات من حول تاريخه أو نسبه أو سيرته وقد أولى الدكتور طه حسين اهتمامه بنشر هذا المذهب والدعوة له حين قال : لقد كان رواة العرب ومؤرخوهم الذين عاشوا أيام مجد العرب وعزتهم لا يكرهون أن يصفوا خلفاء العرب وامراءهم بما يتصف به الناس من نقص ، وحسبك أن تقرأ لا أقول كتابا بعينه وإنما أقول فى أى كتاب من كتب الأدب والتاريخ لترى خلفاء العرب وامراءهم وذوى المكانة منهم يوصفون بالخير والشر والشرف والضعة ، بما هو مشرف وبما هو مزرى » . وقد كشف العلماء للدكتور طه حسين خطأه هذا ، وأبانوا عن غرضه الخفى من الاعتماد على مثل كتاب الأغانى أو غيره من كتب المحاضرات لاتخاذها مصدراً تاريخيا حين يتخذ من رواياتها أساسا لما يريد أن يقرره من تحقير للبطولات العربية وتدمير لعظماء والإسلام ومدى خطر الاعتماد على كتب القصاصين التى تنسب بعض الأخبار إلى شيع العباسين وبعضها إلى شيع

بنى أمية وبعضها إلى شيع على ، وهى أخبار من أحط ما ينسب إلى الخلفاء أو الملوك ، يقول العلامة رفيق العظم : لو سلمنا بكل ما جاء فى تلك الكتب والأقاصيص واعتبرناها أخباراً صحيحة ليس فيها شائب من شوائب الكذب والأخلاق والتلفيق لكان لنا أقبح مثال من أمثلة العصور الإسلامية الأولى التى نعتبرها من مفاخر تاريخنا الغابر المجيد والحقيقة التى ينبغى أن تقال أن التنازع السياسى بين الشيع الإسلامية أدخل فى روايات بعض الأخباريين شوائب فى التاريخ الإسلامى ليست منه ولما أنكر ابن خلدون أقوال الملفقين الذين لفقوا عن الرشيد تلك الحكايات الشائنة لم يكن فى إنكاره إلا على حق لما عرف عنه من بعد بين من النظر فى التاريخ ، وصحه بحثه فى طبائع الاجتماع وأخلاق الأمم ومنازعها . أما القصص أو كتب القصاصين فلها شأن آخر لأن واضعيها إنما وضعوها لأغراض وبواعث تجارية أو سياسية أو دينية . أما الأغراض التجارية فهى الكسب والانتفاع ، إما البواعث السياسية والدينية فهى منع العامة من الخوض فى سياسة الخلفاء والحكام والخوض فى أخبار الصحابة وما شجر بينهم على ما يقال أو يظن ، فأخذ بعض الأذكياء فى وضع قصص تتلى فى المجتمعات فيلهو بها العامة ، ومن ذلك أخبار الفتوحات كفتوح الشام وفتوح مصر وفتوح اليمن المنسوبة إلى الواقدى وهى ليست له ، وكتاب قصة عنترة العبسى وواضعها مجهول ، وكتاب ألف ليلة وليلة وكاتبها مجهول أيضا ، وقد قالوا أنها مترجمة عن الفارسية « ولما استطاب الناس أمثال هذه القصص والأخبار وأصبحت ضرورة من ضروريات الحياة لإنها نوعا من التلهى وترويح النفس تنافس الرواة والقصاصون فى تدوين الأخبار ووصلها تارة مجموعة وتارة متفرقة فى كتب الأدب كأخبار العشاق والشعراء والبخلاء والكرام وغير ذلك وكان منها الغث والسمين ، ومنها الملق والقريب من الصحة ، وقد عانى بعض الأخباريين فى إيراد أخبار المجون والتهتك والإنغماس فى الشهوات مغالاة تكاد تشهد على نفسها بالغلو والتلفيق لما فيها من العبث بالأخلاق والتجرد عن معنى الأدب الذى أخذ منه الشعراء والأدباء المنسوبة إليهم بسبب كبير ينافى ما ينسب إليهم من أطراح رداء الحشمة والمروءة . ثم جاءت حملة التبشير والاستشراق تفتش عن وثائق ومستندات تتهم بها العرب وأدبهم وتاريخهم وتضرب بها قيمهم وتشكك فى مقدراتهم فلم تجد أعظم من هذه المدونات التى أخذت تنشرها وتذيعها وتهتم بها وتترجمها وتحرض تلاميذها واتباعها من دعاة التغريب على الاهتمام بها والدعوة إليها واعتبارها مصادر أصيلة هامة (انظر دفاع كتاب التغريب عن الأغانى وانظر انزعاج طه حسين عندما قام استاذه الخضرى بتحريرها من الروايات الجنسية المكشوفة) . ولا أظننى مخطئا إذا قلت أن ما نقل من هذا القبيل عن أبى نواس وأضرابه من شعراء ذلك العصر إنما هو تلفيق قصصى يراد به أحد أمرين ، أما تشويه سمعة بعض الخلفاء العباسيين كالرشيد والمأمون ، وأما سد نهمات العامة إلى أمثال تلك القصص المخزية والروايات الملفقة » . ويرى رفيق العظم وغيره من المؤرخون الأصلاء : وجوب الحيطة فى الاستنتاج حين الحكم على عصر من العصور أو قائد من القادة . وأن تكون المراجع التى تستقى منها النصوص مؤصلة وجادة ، فهو ينكر مثلا الاعتماد على كتاب الأغانى كمرجع من مراجع التاريخ وعنده أن الحقائق التاريخية فى تاريخ الإسلام تشبه الدر بين أشواك تحتاج إلى من يستطيع استخراجه من تلك الأشواك فى اناة وروية ونظر . ولقد جرى الدكتور طه فى استعراضه لابن خلدون وفق نهج غربى خالص ، نهج قوامه الحط من قدر ابن خلدون واتهامه والسخرية به وانتقاص كل جهد له وتزييف كل إضافة أضافها على نحو يرضى المستشرقين

والمتعصبين من الغربيين الذين لا يريدون أن ينسب إلى بن خلدون ذلك الفضل فى وضع أسس علمى التاريخ والاجتماع وهى مدرسة كان أحد رجالها من أساتذة طه حسين ومن ممتحنيه . ولادع الدكتور محمد غلاب زميل السربون يصور لنا كيف تناول زميله الدكتور طه حسـين شخصية رجل من أعظم رجال الفكر العربى الإسلامى : يقول : أبان — أى الدكتور طه — أن ابن خلدون كان يستغل جهوده وأفكاره لمنفعته المادية الخالصة ولمصلحته الفردية وكان أنانيا يهتم بنفسه أكثر من اهتمامه بالمصالح العامة وأنه كان لا يبالى فى سبيل الوصول إلى أغراضه بمخالفة الأخلاق والخروج على قوانين الشرف والفضيلة ، وقال أن الدكتور طه حسين لم يقف عند حد دفعه إلى المؤامرات والدسائس ، وتملقه الملوك والسلاطين وتحمله المشاق فى سبيل المثول بين يدى سلطان مصر ، حق إذا يئس حنق على سلطان مصر وظل يترقب فرصة يلتقع بها فى الجانب المعادى لهذا السلطان . ويتحدث الدكتور طه عن أن الأثرة لم تقف بابن خلدون عن هذا الحد بل أنها دفعته إلى كتابة ترجمة حياته لأنه كان يحب التحدث عن نفسه كثيرا ويقول الدكتور غلاب وفى الكتاب اراء خاطئة مخالفة للحقيقة العلمية ولست أدرى أكان الدكتور مدفوعا إليها بعامل الاقتناع بصحتها أم بعامل آخر من العوامل التى تقتاد الناس فى كثير من الأحيان إلى هوة من هوى البعد عن الحقيقة.

ويتساءل الدكتور طه هل يصح أن يمنح ابن خلدون لقب اجتماعى وأن يعد بحثه باكورة لما نسميه اليوم علم الاجتماع . ويجيب بقوله: إنى اعتقد أن ذلك يكون مبالغة كبيرة . ويعلق الدكتور غلاب :إذا فالدكتور طه يعتبر أن منح ابن خلدون لقب إجتماعى مبالغة وهذا فى رأينا ظلم كبير وتحامل بغيض لا نستطيع أن تقبله بل ولا أن نستسيغه من الدكتور طه على ابن خلدون . ويقول : ولست أدرى « ما هى العلة التى دفعت الدكتور طه إلى التحامل على هذا الرجل ولا أريد أن أطلق العنان للتكهن فأتهم الدكتور طه بأنه أراد بهذا التحامل إرضاء أحد أعضاء لجنة الإمتحان ، كان يرى أن ابن خلدون لا يستحق لقب إجتماعى فإندفع وراءه إتقاءا لشره أو لقسوته . من المقرر ان دور كايم كان مشرفا على رسالة الدكتور طه حسين ، ودور كايم مشهور فى كتبه بالغض من شأن ابن خلدون . وحقده وعقوقه للفكر العربى الإسلامى ومن سخرية القدر أن مات دور كايم قبل أن يشهد امتحان الدكتور طه فى رسالة الدكتوراة التى ملأها بالإساءة إلى ابن خلدون أرضاء لرأى أستاذه اليهودى. أن ابن خلدون يستحق اسم العالم الاجتماعى ، وأن بحوثه جديرة بأن تكون باكورة هامة وطليعة قيمة لما يسمى الآن بعلم الاجتماع فى أوربا ، وإن جبيلوفتش وفيريرو ولم يخطأ ولم يغاليا فى ذلك الرأى (أى أعطاء ابن خلدون لقب رائد علم الإجتماع) وأن الدكتور طه هو الذى غالى فى التحامل على ابن خلدون . وقال الدكتور غلاب أن هناك ملاحظة أخرى هى أن الدكتور طه يرمى عرب أفريقيا الشمالية بالهمجية والوحشنة ، ويستدل على هذه الدعوة (بأن الفرنسيين عانوا مشقة شديدة فى سبيل إخضاعهم ، ويزعم أن ابن خلدون مخطىء فى إسناده هذا العصيان من جانب عرب المغرب إلى العزة والأباء ويقول : بل أن الفرنسيين قد عانوا ولا يزالون يعانون مشقات فادحة فى مراكش فى سبيل بسط حضارتهم . ويقسو الدكتور طه على ابن خلدون قسوة شديدة حين يقارن بينه وبين مونتسكيو فى نظرية تأثير المناخ فى الإنسان فيصف تعبيرات ابن خلدون بالسذاجة والطفولة وتعبيرات مونتسكيو بالدقة والعمق . وأشارت مجلة العالم العربى الفرنسية : إلى إعنات طه حسين فى تقدير ابن خلدون فقالت : إن ساعة رجحان كفة ابن خلدون أزفت وستكون فرصة سانحة لرفع

أخطاء الدكتور طه حسين عندما أرخ هذا الشيخ الجليل . وقالت : أن نشأة ابن خلدون ونسبه العربى الذى يشك الدكتور طه فى أصله وسيرته وفلسفته جديرة بأن تبحث فى ضوء العلم الحديث وقد أشار الباحثون إلى أن طه حسين لم يصدر فى بحثه عن روح العربى المؤمن بل أنه جرى وراء أراء أستاذه دوركايم ، كما فعل فى الشعر الجاهلى عند ما جرى وراء أراء المستشرق « مرجليوث » ، وأعتبرها أساسا للبحث ودوركايم مؤرخ يهودى من أتباع النظرية الماركسية ورأيه فى الرجل وفى العرب وفكرهم مشوب بالتعصب . وقد رد على الدكتور طه عشرات الباحثين وسفهو ارائه واتجاهه فى شأن ابن خلدون واعترفوا — حتى الغربيين منهم — بسبق ابن خلدون لفلاسفة الغرب فى وضع أسس الاجتماع السياسى ، هذا السبق التاريخى المؤيد بالوثائق لادم سميث وأوغست كونت ، وبينهم وبين ابن خلدون أربعة قرون كاملة .
وقد عرض الدكتور عمر فروخ لموقف الدكتور طه من ابن خلدون فقال : أليس من دواعى الأسف أن يعرف الغربيون فضل ابن خلدون قبل أن يعرفه الشرقيون أنفسهم ، ولكن الذى يؤسف له حقا أن يقوم بعض الشرقيين يحطون من قدر ابن خلدون بعدأن جهدالغربيون كل جهد على نشر فضائله وأظهارها وإذا لم يكن ابن خلدون مؤرخ الحضارة الإسلامية العربية فهو بلا منازع واضع أسس تاريخ تلك الحضارة وواضع الأساس الذى يجب أن يقوم عليه كتاب التاريخ عموما . ولقد تابع دعاة التغريب هذه الدعوة من بعد ، بالرغم مما كشفت عنه الدراسات الحديثة من عظمة ابن خلدون وكان الاتهام هذه المرة بأن كل ما وصل إليه ابن خلدون من علم إنما استمده من اليونان وتلك دعوة باطلة كشفنا زيفها فى كتابنا (المساجلات والمعارك الأدبية) وفى دراسة للدكتور طه عن المتنبى تظهر هذه الروح من التجنى والتحامل والرغبة فى تدمير شخصية هذا الشاعر الذى تميز به الأمة العربية . إذ يحاول أن يدمر شخصية المتنبى من خلال نسبة فيخلص إلى القول بأن مولد المتنبى كان شاذاً وأن المتنبى أدرك هذه الشذوذ وتأثر به فى سيرته كلها . ويروى الأستاذ محمود شاكر مناقشة جرت بينه وبين طه حسين بعد أن صدر كتاب الأول عن المتنبى (ملحقا بمجلة المقتطف — يناير ١٩٣٦) فيقول : كان من حديثه لى (أى حديث طه إلى شاكر): أنت تذهب إلى أن المتنبى علوى النسب وأنا وقد قرأت هذا الفصل ، أوافقك على الشك فى النسب ولكنى لا أوافقك على أنه علوى ، ثم ماذا يا فلان لو قلنا أن المتنبى لقيط ! وقد دهش شاكر لما ألقاه إليه الدكتور طه : ويصور هذه الدهشة فيقول : وقد والله خيل إلى أن الشيطان فاغرفاه بينى وبين الرجل فرجفت رجفة وعذت بالله ، ثم قلت له : أن هذا رأى منقوض من وجوه ، وهو على كل حال نتيجة الشك فى نسب المتنبى مع التوقف عند هذا الشك قبل القول بأنه علوى أو جعفى أو هذا أو ذاك ، أخذ الشك من النسب منى وعجز عن أن يقول سيئاً فى نسب جديد يلصقه به ، وهذا الرأى وحده هو سر إهتمام الدكتور طه بالكتابة عن المتنبى فلو لم يكن وقع عليه ما كتب عنه ، ويقول شاكر : فلولا أنه شك فى نسب الطيب وانتهى إلى انه لقيط لما كتبت عنه حرفا واحداً : لأنه لا يحب الرجل ولا فنه . وقد شرح المازنى سر ذلك فى كتابه قبض الريح حين قال : ولقد لفتنى من الدكتور طه فى كتابه (حديث الأربعاء) وقصص تمثيلية : أن له ولعا بتعقب الزناة والفساق والفجرة والزنادقة . وقال شاكر : أن الدكتور طه لم يستطع أن يأتى ببيت واحد من ديوان أبى الطيب يؤيد به الرأى الذى ذهب إليه من أنه لم يكن يعرف أباه وأنه كان يشعر بالضعة والضعف من ناحية أسرته ،

وإلا فأين وجد المتنبي يشعر بالضعة أو ينكر أمر نفسه وأمر أسرته ، أين هذا الأثر الذى أتاح له أن يقتنع بأن مولد المتنبي كان شاذا وبأن المتنبى إدرك هذا الشذوذ وتأثر به فى سيرته كلها ، لم يشر الدكتور طه فى وضع واحد ، إلى حكاية هذا النسب فهو بذلك عاجز من ناحيتين : من ناحية شعر المتنبى ، وعاجز من ناحية تفسير حياة المتنبي وتحليلها على ضوء هذه الصفة وهذا المولد الشاذ وكبر مقتا عند الله وعند الناس (البلاغ ١٢/ ٢ /١٩٣٧) ويقول أحد تلاميذ المدرسة التغريبية : اسماعيل أدهم أحمد : أن طه فى كتابه مع المتنبي : (يظهر بروح الطفل الذى يلعب) وقال أن طه (مضى فى تحليله مع تطرف فى الاستنتاج وعدم تحوط فى الاستدلال فكانت نتيجة أن هوجم أعنف مهاجمه واتهمه شاكر بأنه اصطنع أدلة من الشك فى نسب المتنبي ووقف عندها) . وهكذا ينكشف خطل منهج النقد الأدبى الذى دعا إليه وحمل لوائه مجموعة من الأدباء أصحاب الولاء للفكر العربى ، ولم يكن هذا المنهج فى أيديهم إلا سلاحا لهدم كل مقومات الأدب العربى . ومن الحق أن نقول هنا أن الدكتور طه إنما حمل على المتنبى هذه الحملة تحقيقا لغاية واضحة كشفت عنها أبحاث المستشرقين والمبشرين فى تهديم الشخصيات البارزة فى تاريخنا الأدبى والاجتماعى والسياسى فى نفس الوقت الذى كانت تعلى فيه وتكرم شخصيات مضطربة لا تمثل طابع الفكر الاسلامى ولا روح الأمة العربية . من أمثال الحلاج والسهروردى ومسيلمة الكذاب وكل خارج على فكرنا وقيمنا ولقد كان الدكتور فى هذا النهج جاريا وراء من سبقوه من المستشرقين ، فإذا كان فى بحثه عن ابن خلدون قد نقل أحقاد دوركايم فإنه فى المتنبي قد ساير أحقاد بلاشير الذى ألف عن المتنبى كتابا يطفح بالكراهية والحقد والتهديم ، حيث يبدى بلاشير انزعاجه لهذا التقدير الذى يواجه به الأدباء شخصية المتنبي (كتب عن المتنبي : أحمد حسن الزيات ومحمد كمال حلمى ومحمود شاكر والعقاد وشفيق وجدى ومحمد الأكسر) ويقول أنهم إنما يحاولون أن يظهروه فى الأدب العربى بمظهر نيفى أو غوته فى الآداب الاوربية ، وبعد أن نقض كل ما صوره به الأدباء شخصية المتنبي ، وصفه بأنه (مداح أمراء القرن العاشر) ويحاول أن يرد كل ما حلل به هؤلاء الأدباء شخصية المتنبى إلى أنه هوى عاطفى يريد به هؤلاء الأدباء أحياء مفاهيم القومية والوحدة العربية ، ويقول أن هذا الإعجاب بالمتنبى لدواع قومية قد شوه شخصية المتنبي التى يراها هو كما يراها طه حسين بعده ابن سقاء الكوفة ومداح الملوك ولقد أراد طه حسين من اتهامه أن يرضى المستشرقين فأضاف بأنه لقيط . وهذه هى محاولة المنهج الأدبى الحديث فى دراسة النماذج الأدبية دراسة علمية . كأنما العلم هو الهدم والتحريف والحقد واتهام الناس بالباطل وتجريدهم من كل قيمة حقيقية . وقد كشف حقيقة الصلة بين آراء طه حسين وأراء المستشرق ريجسير بلاشير الدكتور أنطون كرم فى كتاب الأدب العربى فى أداب الدارسين حين قال : أن الدراسة التى وضعها طه حسين فى أبى الطيب تمثل بالنسبة إلى الدراسات العربية أوجا معينا ، ومن مميزاتها أن البحاثة قد استجمع خلاصة ما قال فى الشاعر ، وتوكأ فى أخص ما توكأ على النتائج التى إنتهى إليها المستشرق بلاشير يتبناها حينا أو يردها على شك أو افتراض أخر . وقال فيما قال أن المؤلف اعتمد فى بناء وقائمه على الحدث والتخمين كما حدث فى حديث الأربعاء وحديث الشعر والنثر بحيث تتعدد الافتراضات حينا لا تستجلى الغموض أو يتفرع حتى يبلغ (الظن) أو (أكبر الظن) أو الترجيح) . ويقول الدكتور كرم : ونحن نعلم مخاطر الحالة الشعورية المقبلة فى إثبات الحقائق الأخيرة بل أنه يرد على افتراض وضعه

بلا شـير بافتراض آخر فيخطؤه من غير طائل حتى يلتبس المراد ويموه الحق ، فإننا لنرى ، ههنا ، ذاتية الناقد تنطرح على المنحنى التاريخى الذى ينبغى أن يظل خالصا منها مجرداً عنها ، حتى غدت الذاتية نفسها سبيلا إلى المعرة والطعن) . وهكذا تـكشف الدراسات المتوالية ، وما يواجه إليها من نقد ، فساد مذهب النقد الأدبى الوافد الذى اصطنعه طه حسين ومدرسته وساروا به شوطا طويلا حاجبين عن الأدب العربى حقيقة طوابعة وذاتيته وجوهره الحقيقى فى محاولة لطبعه بطابع غربى ، وتذويبه فى بوتقة فـكر ليس فـكره ومزاج نفسى يختلف عنه ، فى مجال الأداء والنقد جميعاً . ويبدو الدكتور زكى مبارك أيضاً فى هذا المجال وهو يلتمس خطواته الأولى فى طريق مناهج النقد الأدبى الغربى الوافد عام ١٩٢٤ فقد نصحه أستاذته من المستشرقين أن يهاجم شخصية عظيمة كشخصية الغزالى ، وهو نفس النصـح الذى وجه إلى الدكتور منصور فهمى عندما هاجم تعدد زوجات الرســـول فى رسالته التى قدمها إلى السربون . ولقد رجع الدكتور زكى مبارك بعد سنوات طويلة عن رأيه فى الغزالى وكتب يقول : « إليك اعتذر أيها الغزالى » ويصف نفسه بأنه كان مندفعا فأخطأ ، ولـكن كتابه مازال موجوداً لى أيدى الناس ومازال يطبع طبعات جديدة تنقل هذه الآراء دون أن يدرى قارؤها أن صاحبها تخلى عنها من بعد وقد كان من الضرورى أن ينص على ذلك فى مكانه . ولقدحاول زكى مبارك تلميذ طه حسين الأول وتلميذالمستشرقين: أن يتهم الغزالى بأنه اتبع البدعة التى اتبعها الأحبار والرهبان ، وإنه بقى غارقا فى خلوته مـكبا مع أوراده، لا يعرف ما يجب عليه من الدعوة إلى الجهاد وقد أشار الباحثون إلى أن الهجوم على الغزالى قد استقبلته الجامعة برضاء تام واستولت الدهشة على الجميع حين منحت زكى مبارك لقب دكتور فى الأدب برسالة تحوى كثيرا من الطعن فى الأديان السماوية وتنسبها إلى الجهـل والخرافات . وتتصل بهذا بعض التراجم الأدبية للشخصيات الإسلامية التى ظهرت فى السنوات الأخيرة وبالرغم مما صورته هذه التراجم من ملامح لإعلام الإسلام فإن القالب الذى وضعت فيه كان قالبا غربيا وافدا ، ولم يكن عربيا أصيلا فالذين كتبوا هذه التراجم أخضعوها لأحد منهجين : منهج التحليل النفسى ، أو المنهج الاجتماعى وهما منهجان ماديان فى الأساس ، لا يعترفان بالطبائع الروحية والنفسية . وقد ربط بعض الباحثين (مجلة الانصار ١٩٤٢) بين ديوان شعر صدر فى نفس الوقت الذى صدر لنفس الـكاتب ترجمة من هذه التراجم وفى الديوان شعر فيه الخيانة فى الحب ، والتصافح بالأجسام ، بينما تناقش الترجمة قيما إسلامية فى نفس تلك الشخصية الفذة يقول الـكاتب : كيف يمـكن لأصحاب هذا المذهب الأخلاقى الجديد الذى نشـأ فى هذا العصر السريالزمى ، ولهذه النفس الملتوية الصغيرة (يقصد نفس الـكاتب) أن تحس جمال الفضيلة فى نفس (ذلك البطل الإسلامى) وأن تحبط بميزان الأخلاق عنده وكيف يزعم الـكاتب وهو يحمل هذه النفس العادية المفـكـكة أنه استطاع أن يصور صورة (ذلك البطل) تنعكس له فى الذهن صـورة عربية إسلامية لا صـــورة أوربية عصرية (عبقرية عمر للعقاد) ويقول الأستاذ أحمد صـــبرى فى نفس المعنى : أنهم جميعا من طبقة الذين يكتبون ما لا يفعـلون ، ويفعلون ما لا يكتبون . وقال : هذه الـكتب التى أخرجها فريق من هؤلاء الشعراء المتـكسبين بمدح الإسلام عند المناسبات ، كانت أعمـال هؤلاء الشعراء وأقوالهم طعنا ضمنيا فى الشخصيات أو الموضوعات التى تناولوها ، ذلك لأنهم صوروها على غير وجهها فى الحقيقة ، وإن كانت آخذة وجهها فى الظاهر ، وفهموها بمقتضى الفـكرة التى يمارسونها

فى حياتهم العملية ، وهى فكرة مضادة لمضمون الإسلام لا فكرة متفقة . ويقول : ومن اليسير وضع يد القارىء على تقاطيع الفكر الوثنى الذى خلعوا عليه الأثواب العربية وزينوا له السمات الإسلامية ثم باعوه فى سوق الأدب سماً زعافاً وتحفاً براقه . والواقع أن هناك فارقاً واضحاً وعميقاً فى مفهوم البطولة فى الأدب العربى وبين الآداب الغربية أو بين الفكر الإسلامى العربى وبين الفكر الاوربى وإن هذه الفوارق لم ينتبه لها هؤلاء الذين كتبوا عن تراجم الأدباء والإعلام والأبطال ، لم ينتبهوا لها نتيجة لأحد أمرين : أولا : أما لأنهم بدأو حياتهم الفكرية من خلال واقع الأدب الاوربى أساساً ثم قرأوا الأدب العربى على مناهج الأدب الأوربى ومفاهيمه فهم يفهمونه فهماً خاطئاً ولا يستطيعون الوصول إلى أعماق ذاتيته ، ويظنون أن المعانى الإنسانية هى قسمة مشتركة بين الآداب وهو ظن خاطىء فإن هناك القيم الإسلامية تمثل مزاجاً وذاتية ومفاهيم يختلف فى جوهرها عن القيم اليونانية المسيحية الأوربية التى بنى عليها الأدب الغربى أسسه وذاتيته ولذلك فإن كتابات هؤلاء الأدباء بكتابات المستشرقين أشبه . ثانيا : أما أن بعض هؤلاء مكرة لئام وأنهم أعوان وتوابع لمدرسة الغزو الفكرى والتغريب والشعوبية التى يقودها الاستعمار بواسطة التبشير والاستعمار وأنهم إنما يفعلون ذلك خدمة لهذا الاتجاه ، وتمثيلا لمرحلة جديدة حققها النفوذ الأجنبى وهو إيجاد الكاتب العربى الاسم واللغة القادر فى براعة على حمل مفاهيمهم إلى الأدب العربى، وذلك يكون أوقع فى النفس وأكبر أثراً . أما مفهوم البطولة فى الأدب العربى ، والفكر الإسلامى فإنه تختلف أساساً عن مفهوم الطقوس والتماثيل والأصنام ، وهو لا يخلد البطل نفسه بل يخلد عمله ، وليس فى فهمه البطولة العربية المفهوم المأسوى الإغريقى الذى يصور البطل وهو لابد أن يموت مهزوماً وينزل عليه الستار فى حالة كارثة أو مأساة . وليس فى مفهوم الأدب العربى أن ينتهى البطل نهاية فاجعة ، فذلك مفهوم إغريقى تبناه الفكر الغربى وجعله أساساً لفن القصة والمسرحية ، وليس هو فى طبيعة الأمور وحقائق والأشياء بالأمر الحتم الملزم ، لكل بطل ولكل شخصية ، وهو فى الغرب مستمد من فكرة الخلاص والتكفير وهى فكرة من أفكار الفلسفات اليونانية التى ثبتتها الفلسفة المسيحية ، وليس لهما فى الفكر الإسلامى مكان ما ، فليس فى الفكر الإسلامى ولا الأدب العربى بالطبع (خطيئة) صنعها آدم واستحق البشر التفكير عنها ، ذلك لأن لأدت العربى يؤمن بأن أى إنسان ليست له إلا خطيئته وحده وإن كل امرىء مسئول عن ذنبه وإنه لا تزر وازرة وزر أخرى ، وأن خطيئة أدم قد تاب الله عليه منها وغفر له فلم تنسحب من بعد على أحد ، ومن هنا فإن هذه النهاية المأسوية للبطولة ليست مفهوما أساسياً فى الفكر الإسلامى وبالتالى فى الأدب العربى والبطل فى الأدب العربى إنما هو ثمرة الحاجة الماسة إلى التصحيح وهو الذى يحمل لواء التصحيح ويحقق بذلك إضافة جديدة ويؤدى دوره ، فإذا ذكر فإنما يذكر على أنه عمل عملا ما ، وهذا العمل هو موضع التكريم والمفاخرة والذكر وليس الفرد نفسه ، ذلك لأن الفكر الإسلامى لا مؤمن بتقديس البطل ولا رفعه عن مستوى الناس ، ولقد كان الرسول وهو أعظم الأبطال فى مفهوم الإسلام : بشرا رسولا ، ولقد حمى الفكر الإسلامى بهذه المعانى مفهوم التوحيد والإيمان بالاله الواحد العظيم وحده الصانع الحقيقى لكل البطولات وحال بهذه الحيطة دون تحول العظماء إلى إنصاف آلهة أو آلهة كما حدث فى الأديان والفلسفات والمذاهب الأخرى .

تاسعا : اقليمية الادب :

من أخطر النظريات التى أذاعها دعاة التغريب الدعوة إلى إقليمية الأدب ومحاولة عزله فى كل إقليم عن الآخر ، بأعلاء العوامل التى تصوره وكأنه يحمل طابعاً مستقلا منفصلا عن أدب الأقاليم الأخرى التى تجمعها وحدة اللغة والدم والعرق والثقافة وتربطها جميعاً قيم الفكر الاسلامى الأساسية ويوجد بينها طابع الثقافة القرآنية الأساسية . فالأمة العربية مهما وصلت محاولات الاستعمار إلى عزلها فى داخل أنظمة سياسية مختلفة فإنها تتلاقى تلاقيا كاملا من جوانب كبيرة : كاللغة والتاريخ والتراث والقيم الأساسية ولا تختلف بحسب الارتباط بالاقليم إلا اختلافا يسيرا ، وهو اختلاف مستمد من العوامل الجغرافية المرتبطة بالصحراء أو المدينة أو الاقتراب من البحار والمحيطات أو غيرها وهى عوامل لها أثرها الفرعى الطبيعى ، وهو أثر يسير لا يطغى على عوامل الترابط والتكامل التى تتمثل فى تلك القوى الضخمة الأخرى . ولقد حافظ الأدب العربى على طبيعته ووحدته فى مختلف العصور ، وكان فى أى قطر من الأقطار مرآة للعرب فى مختلف أقطارهم ، ولم تعلو صيحة القول بأدب مصرى وأدب سورى وأدب عراقى إلا فى ظل دعوة التغريب التى قادها النفوذ الاستعمارى ، وفق أهداف واضحة هى الحيلولة دون لقاء هذه الأمة الفكرى ومحاولة وضع الحدود بين أقطارها ، غير أن الأحداث الكبرى التى مرت بالأمة العربية خلال فترة الاحتلال الأجنبى قد كشفت بقوة عن فساد هذا المنهج ، ودمغته بالزيف ، فقد كان أى صوت يرتفع فى جانب من جوانب الأمة العربية يجد صداه فى مختلف الأقطار ، وقد صور هذا أحمد شوقى حين قال :

إذا أن بالعراق مريض　　　لمس الشرق جنبه فى عمانه

ولقد كانت الدعوة إلى نظرية دراسة الأدب العربى على أساس التقسيم المكانى إقليما بعد إقليما هى أيضاً دعوة تغريبية خالصة شأنها شأن الدعوة إلى دراسة الأدب على أساس تقدم العصور . ولم يثبت ما ادعاه حملة هذه الدعوة ممن أذاعوها فى كلية الآداب وغيرها بأن لكل إقليم طابعه الخاص ، وكشفت نتائج الأدب العربى الذى بين أيدينا فى العصر الجديث عن وحدة الأمة العربية ووحدة الإدب العربى ، ولم يكن للطوابع الاقليمية الجغرافية أثر مفرق أو عازل ، يمكن أن يعطى صورة التناقض والاختلاف . ولم تجد الاقاليم العربية من تاريخها القديم السابق عن الاسلام معوقا دون طبعها بطابع واحد ، فقد مضى على ذلك التاريخ القديم أربعة عشر قرنا تبلور فيها فكر الأمة العربية وروحها واتسم بطابعه العربى الاسلامى الواضح الذى لم يعد فى الامكان عزلها عنه لربطها بالفرعونية أو الفينيقية أو البربرية . بل لقد كشفت الحفريات ودراسات التاريخ القديم عن أن الفرعونية والفينيقية والبربرية إنما هى سلالات عربية وموجات دفعتها الجزيرة العربية إلى مصر والمغرب ولبنان منذ ألوف السنين فهى ليست خارجة على هذه العناصر الحديثة بل مرتبطة بها وقد واجه ساطع الحصرى هذه النظرية حين قال : أن الأدب العربى فى مجموعة « وحدة » وإن الآثار الأدبية التى أمامنا متنوعة ، ولكننا لا نستطيع أن نرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الاقاليم . وقال : فلنأخذ المتنبى مثلا ، نحن نعلم بأنه ولد فى الكوفة ونشأ فى البادية ثم عاش فى بغداد وحلب ودمشق ، وسافر إلى القاهرة ، كما قضى البعض من سنى حياته

فى بلاد فارس فكيف يمكن أن نربطه بأقليم من هذه الأقاليم العديدة ، وبيئة من هذه البيئات المتنوعة فنعتبر آثاره محصول ذلك الاقليم وتلك البيئة . وقال أننا إذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص وجدنا من جهة مشابهة كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا — من جهة أخرى — تباينا كبيراً بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى قطر واحد . ثم قال : نستطيع أن تؤكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيراً من خصائص الشعراء والأدباء ولكنه لا يبرهن على إقليمية الأدب العربى بوجه من الوجوه . وقال : أن الأدب العربى حافظ على صفته الموحدة والموحدة حتى فى أسوأ عصور تفكك الدول العربية وتفتت شعوبها ، وحتى خلال العهود التى ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور البغال والجمال ، فهل من المعقول أن يفقد الأدب العربى هذه الوحدة العريقة فى هذا العصر الذى توافرت خلاله وسائل الاتصال بالبواخر والقطارات والسيارات والطيارات . ثم قال : كلا . لا يوجد ولن يوجد أدب مصرى وأدب عراقى أو شامى أو أدب تونسى ، وإنما يوجد وسيوجد أدباء مصريون ، وعراقيون وشاميون وتونسيون . وقال : عندما أنكر الاقليمية فيه ، لا أننى « التنوع » فى الأدب العربى ولا أدعو إلى أفراغ الآثار الآدنية فى قالب واحد » .

الباب الثالث

إحياء الأدب العربى

الفصل الأول

إحياء الأدب العربى

منذ بدأت نهضة الأدب العربى الحديثة اعتمدت على عملين أساسين .

الأول : إحياء الأدب العربى .

الثانى : الترجمة والنقل عن الآداب الاوربية .

أما إحياء الأدب العربى فقد بدأ منذ وقت باكر عندما أخذ جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده قبل نهاية القرن التاسع عشر يدعوان إلى أحياء التراث العربى وقام الشيخ محمد عبده بتدريس مقدمة ابن خلدون وفى الشام أعيد طبع كتب ابن تيمية وابن حجر . ثم جرت فى أواخر العقد الأول من القرن العشرين أول محاولة منظمة لاحياء الأدب العربى وكان أبرز العاملين فى هذا الميدان : أحمد زكى الملقب بشيخ العروبة وعاونه على ذلك أحمد حشمت وزير المعارف الذى اعتمد فى ميزانية الدولة مبلغا وفيرا لهذا الغرض وقد وجدت هذه الحركة معارضة من صحيفتى الوطن ومصر وكتب جندى إبراهيم وغيره يهاجمون المشروع ويتهمون الأدب العربى ويلتقضونه . غير أن الحركة استمرت وامتدت وأن غلب عليها طابع منحرف وتدخلت فيها عناصر موالية للغرب فكان من أبرز ما اهتم بطبعه ونشره : ألف ليلة وليلة وكتب الأغانى . والمعروف أن بعض المرسلين الأجانب فى بيروت قد عنوا بطبع ألف ليلة عام ٨٨٨ وحفلوا بنشره وتوالت طبعة عدد من دور النشر الموجهة من الاستعمار والنفوذ الغربى ، وقد تابعت بالبحث تطور إعادة طبع ألف ليلة منذ أوائل هذا القرن فوجدت أن اليسوعيين فى بيروت هم أول من أعادوا طبعها وتابعتهم فى ذلك دار الهلال فى مصر سنة ١٩٠١ كما اهتموا بطبع الاغانى وجاء الأدباء التابعين للمناهج الغربية فاعتبروه مصدراً وفرضوه على تلاميذهم فى الجامعات : غير أن حركة إحياء الأدب العربى لم تلبث أن اتسعت وشملت شخصيات وكتبا متعددة وكان الجانب الانسانى المؤمن بقيم هذه الأمة كبيرا غير أن أبرز الأخطار التى واجهت هذه الدراسات أنها وقعت فى أيدى الذين حاولوا عرضها وتفسيرها من خلال مناهج النقد الغربى الوافد فانحرفت فى هذا الفهم وحمد خصوم الأدب والفكر الاسلامى إلى إعلاء جوانب

ضعيفة ، والتقطوا بعض الاتهامات وبعض جوانب النقص فأذاعوا بها وفرضوها واعتبروها أساساً من أسس الأدب العربي وطابعاً من طوابعه . وكان أخطر هذه الشبهات تلك التي آثارها طه حسين وزكي مبارك وسلامة موسى ومحمد مندور وحنا الفاخوري ومارون عبود وجرجي زيدان فيما يتصل بالبيان القرآني ، ونشأة البلاغة وما يتصل بالسجع والزخرف وما يتصل بطوابع الكشف والغزل الحسي وغيره : وكان أبرز تلك الاتهامات وصف مرحلة ما بعد سقوط بغداد إلى العصر الحديث بأنها مرحلة إنحطاط بينما كانت هذه المرحلة من أخصب المراحل حتى أن كثيرا من المنصفين وصفوها بأنها عصر الموسوعات . وكان من أخطر ما حملته رياح التغريب محاولة قصر الأدب العربي على بعض الأسماء من الشعراء والأدباء وكتاب السجع والبديع ، والاغضاء عن عشرات من المفكرين والباحثين والعلماء الذين أثروا الفكر العربي الاسلامي وذلك بتحديد مفهوم ضيق للأدب وحصره على جوانب من البلاغة والشعر والخطابة فلم يعد هناك من يدرس إلا ابن المقفع وابن العميد والصاحب بن عبـــاد والخوارزمي وبديع الزمان والحريري والقاضي الفاضل إلى مجموعة من الشعراء أمثال بشار وأبو العتاهية وأبو نواس وابن الرومي والبحتري وأبو تمام والمتنبي . وقد أغضى الطرف عمداً عن عشرات من أعلام الأدب العربي الذين كان لهم أثرهم الضخم من أمثال ابن تيمية والغزالي وابن حزم وابن القيم وابن خلدون ومالك والبخاري والجنيد وابن حنبل وابن الهيثم والحسن البصري والشافعي والفارابي وأبو بكر بن العربي والأشعري والأوزاعي وعشرات غيرهم . ومن هنا نجد ذلك الخطأ الذي وقع فيه الادباء حين استأثروا بفن واحد من فنون الأدب وهو الزخرف والشعر وأغضوا عن ذخائر الأدب العربي التي تمثلها الفنون المختلفة .

الفصل الثاني

القرآن والأدب العربي

لا ريب أن القرآن هو الإساس الأول للادب العربي ، وهو النموذج المحتذى : (أسلوبا ومضمونا) ومن قبل القرآن لم يكن يملك العرب إلا نماذج من الشعر وسجع الكهان والخطب والرسائل تمثل المستوى العام الذي وصلت إليه اللغة العربية والأدب العربي ، فلما نزل القرآن أعطى — وهو كلام الله المجيد الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه — أعطى أرقى مستوى من مستويات البيان والمضمون معا . وقد شهد بلغاء العرب الذين عاشوا قبل الاسلام ،وحضروا بعد ذلك نزول القرآن ، شهدوا بمدى الاضافة الضخمة والخطيرة التي أضافها القرآن إلى البيان العربي واللغة والأدب وسائر إطارات الفكر من اجتماعية وسياسية واقتصادية وقانونية . وتأتي هذه الشهادة من خصوم الاسلام نفسه ولكنها لا تستطيع أن تنكر مدى عظمة هذا الاثر الذي أحدثه القرآن في النفس والعقل والوجدان العربي ومما يروى عن الوليد بن المغيرة قوله : « أن له حلاوة وأن عليه لطلاوة وأن أسفله لمغدق وأن أعلاه لمثمر وما هو قول بشر » ومن هنا فإن أعظم نتاج الأدب العربي إنما جاء من خلال تلك الإضافة القرآنية الضخمة وما تبعها من فنون وعلوم وآداب . ولقد كان مفهوم الأدب في النطاق الإسلامي : جامع للأسلوب والمضمون معاً ،

ولم يكن هذا التخلف الذى أصيب به الأدب فى بعض المراحل التالية من اهتمام بالأسلوب ، أو إنحراف منه إلى السجع ، أو اضطراب فى المضمون ، أو إنحراف منه إلى الحسيات من أصول الأدب العربى الاصيلة التى تشكلت فى ظل القرآن والإسلام : وإنما جاء هذا الانحراف الخطير نتيجة تغلب مذاهب دخيلة ، وانحرافات خطيرة نتجت عن اتصاله بالأدب القديم التى كانت آثاره ما تزال تعيش وفى مقدمتها بقايا الأدب اليونانى الوثنى . من خلال هاتين النافذتين اللتين فتحتا على الأدب العربى وقع ذلك الاضطراب والانحراف عن طابع الأدب العربى وذاتيته التى شكلها جوهر الأمة العربية الذى تجمعه كلمة « المروءة » وجوهر القرآن الذى تجمعه كلمة « التوحيد » وحين انصهر مزاج الأمة العربية فى جوهر التوحيد فأصبحت المروءة العربية مفهوما قرآنيا إسلاميا قائماً على أساس الإيمان الخالص بالله والتحرر من الوثنيات والتطلعات القبلية والجاهلية . ومن هنا يبرز خطأ تصور بعض المثقفين الذين درسوا فى معاهد التبشير أو نقلوا مفاهيمهم فى الفكر عن بيئات المستشرقين من أن الأدب العربى « ينتمى إلى مجموعة الآداب القديمة اليونانية اللاتينية ، بل والمصرية القديمة والصينية والهندية » . وعندما نستعرض عشرات من المذاهب البناءة فى « الأدب » نجد الأدب العربى قد سبق إليها ، ودعا إليها وصاغها . وكان القرآن سابقا إليها ، ومن هذه المذاهب القول بوحدة القصيدة وهو مأخوذ أساساً من وحدة السورة القرآنية ، والدعوة إلى إنكار الوعظية والتقريرية والحماسة فى المساجلات وآداب البحث والمناظرة ، وهى فى صميمها من مناهج القرآن وأن تحول عنها الأدب العربى حين اضطربت ذاتيته باستعلاء المذاهب القديمة من فارسية ويونانية . وأن نظرة عميقة إلى القرآن : مصدر البيان العربى لتكذب قول الذين يدعون أن الادب العربى نسجت خيوطه من البلاغة الفارسية فى الصورة والهيئة ومن البلاغة اليونانية فى الملاءمة بين أجزاء العبارة ، فقد برز الاسلوب القرآنى فى مجال الصور كما فاق كل أساليب الآداب القديمة فى الملاءمة بين أطراف العبارة . ومن الحق أن يقال إن ارتباط الادب العربى بالقرآن هو ارتباط عضوى لا سبيل إلى تجاوزه أو التخلى عنه أو تغييره ، وإن الصيحات التى تعلو فى محيط التغريب ، والمحاولات التى جرت وتجرى لفصل الادب العربى عن جذره القرآنى هى محاولة فاشلة ، وإذا كانت الدعوة إلى تبسيط اللغة العربية اليوم أو خلق ما يسمونه اللغة الوسطى أو اللغة المشتركة ، وهى فى ظاهرها دعوة غيورة ، قد تلقى بعض الاعجاب ، فإن الهدف الاصيل لها والبعيد هو هدف خطير ماكر ، يعمل على الوصول إلى غاية هامة : هى فصل مستوى الادب العربى الحديث وبلاغته عن مستوى البيان القرآنى وخلق هوة بينهما ، بل خلق مستوى جديد للبيان بعيد وقاصر عن منطلق القرآن ، وأقل منه درجات وبذلك تنفصم العروة بين القرآن والبيان العربى (وهى أكبر أهداف التغريب) ولا يصدق جاك بيرك حين يرى أن هذا الارتباط بين الأدب العربى والقرآن ، من شأنه أن يكون عائقا أمام الابداع فى ميدان الادب ولعله يلتمس هنا المقارنات بين الادب العربى وبين الآداب الحديثة التى نشأت بعد انفصال أوروبا عن اللغة اللاتينية الأم ، ولكن هذه المقارنة باطلة ومضللة لأن القرآن سيظل القرآن يربط بين ماضى اللغة العربية وحاضرها وبين الأدب العربى المعاصر والادب العربى كله خلال فترة خمسة عشر قرنا ، وهو ما لا تعرفه الآداب الأوروبية التى لا تزيد صلاتها بماضيها إلى أكثر من أربعة قرون . ويصدق جاك بيرك حين يرى أن الادب العربى حتى

فى العصر الحاضر لا يزال يرى القرآن من الناحية الأدبية مثلا أعلا ومعجزة بيانية ولذا فإن تقبله لهذا التقييم يجعل من القرآن سقفه » . وليثق جاك بيرك وغيره أن الأدب العربى مهما مر بمرحلة انحراف طويل استمرت أكثر من خمسين عاما فإنه لن يخرج عن صلته الجذرية بالقرآن . وقد سجل جاك بيرك نفسه دهشته الفائقة بأثر اللغة العربية البليغة (الكلاسيكية) أى لغة القرآن فى تحرير الشعوب حين تحدث عن تجربة الجزائر ، وبعد أن اختفت اللغة العربية أو كادت وكيف استطاع القرآن ولغته الكلاسيكية أن تعيد وحدة الجزائر وأن توقظها . وإذا كان جاك بيرك يرى أن الأصالة تفقد التجدد ، وأن التجدد يفقد الأصالة فإن هذا مفهوم ظاهر التعميم ، وأنه مشتق من دراسته للاداب الأوربية ولكنه ظاهر البطلان بالنسبة للادب العربى والفكر الإسلامى . ذلك أن الظاهرة الفكرية الاسلامية التى منها انبثقت الثقافة العربية والأدب العربى جميعا إنما تستمد قانونها الأصيل من ذلك التكامل والوسطية بين القيم المختلفة . ولذلك فقد عرف الفكر الإسلامى كما عرف الأدب العربى لقاء الكامل والتوازن والمواءمة بين القديم والجديد وبين التراث والتجديد ، وبين الثبات والتطور ، كما عرفه أصلا بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة . فلا يخشين جاك بيرك نتائج هذه المحاولة الصعبة ، وليثق أن الشخصية العربية على حد تعبيره لن تفقد ذاتيتها ومزاجها النفسى فى حالة التقائها مع الحضارة الغربية المعاصرة ولن تذوب فى العالمية ، ذلك لأنها تنطوى فى أعماق فكرها وأدبها على المفهوم الإنسانى الأصيل إلى جانب المفهوم القومى الخاص ، فهى متوازنة بين المحافظة على ذاتها وكيانها ووجدانها الخاص وهى فى نفس الوقت مفتوحة أمام التيارات العالمية ، يعطيها طابعها الإنسانى القدرة على الحركة والوسطية والتكامل دون أن تنحرف إلى أصالة تنكر التجدد . أو تجدد يقضى على أصالة الارتباط بالتراث وليثق جاك بيرك أن الادب العربى الحديث المعاصر لن يقف أمام تلك الصور التى اختارها فى كتابه

Antoegue Leae La Litaratwre arabe Comuemd araine.

والتى قصد بها إبراز تيار معين ، ليس هو الحقيقة : تيار الأدب العربى الاصيل ، وأن المفاهيم والمذاهب التى أدخلت قسراً إلى الادب العربى عن طريق دعاة التغريب والشعوبيين والغزو الثقافى لن تستطيع الصمود وستجرفها ذاتية الأدب العربى المتيدة العميقة الجذور ، حين تتنبه إلى أصالتها وجوهرها ومزاجها النفسى الخاص فترى زيف هذه المذاهب والمقاييس وإننا نؤكد لجاك بيرك وغيره أن هذه المحاولات فى تغريب الأدب العربى ، وهذا الترويج لهذه النماذج الزائفة التى يجمعها المستشرقون لن تستطيع أن تكون صورة الادب العربى الاصيلة وأن الادب العربى شأنه فى هذا شأن جميع جوانب الفكر الاسلامى ، لا يقبل الانصهار فى أى بوتقة ، وإن بدا لوقت ما أنه قد تشكل فيها ، إلا أنه سرعان ما يكتشف ذاته وينفض عنه هذه الزيوف ، ويقف ذلك الموقف الواضح من كل ما يلقى إليه ، موقف تقبل وصهر ما يتفق مع ذاتيته ، مما يزيده قوة ، والتخلص مما سوى ذلك ، أن الذوق العربى كان دائماً ينبذ من الآداب الاجنبية جميع العناصر التى لم يكن يألفها وليس هذا بدعا فإن الغربى فعل ذلك مع الادب العربى ذلك أن هناك فوارق أساسية لكل أدب لا سبيل إلى إلغائها أو محوها . ولقد جرت المحاولات فى خلال تاريخ الأدب العربى الطويل لإعادته القهقرى إلى مفاهيم الشعر الجاهلى وبيئته وما يتصل بها من

الوثنيات الاغريقية والفارسية والهندية القديمة ولكن القرآن الكريم ظل هو المثل الأعلى للأدب العربي .
وقد سجل هذا جاك بيرك نفسه حين قال : « لقد ظل القرآن دائما برغم الدعوة إلى تعظيم الشعر الجاهلي أعظم نصوص اللغة . فالقرآن يعنى الكلمة المنزلة » وهو يرى أيضاً أن « قوة الكلمة المنزلة » ظلت لزمن طويل : هي قوة الرمز الذى يقاوم ما يفرضه الاجنبي من نظام وما يدل به من مادة » . وهذا هو مفهوم « الاصالة » الذى هو مفهوم مفتوح غير مغلق ، متقبل لسكل جديد ، يضيف إضافة بناءة ، ولا يهدم الشخصية أو يؤثر فى القيم الأساسية . (٢) وقد أكد هاملتون جب فى كتابه الأدب العربي — بالرغم من الأخطاء الكثيرة التى تصدها أو وقع فيها — أكد ذلك التمايز الواضح بين الأدب العربي والآداب الغربية والشرقية جميعا حين قال : « إن كل مقابله بين الآداب الاسلامية العربية وبين الإداب اليونانية اللاتينية تجد أنها لا تراعى الفرق بين هذين النوعين من الآداب وهو فرق ليس فقط من حيث الكمية ولكنه أيضاً من حيث النوع » بل إنه يذهب إلى أبعد من ذلك حين يقول : كلما كان الأدب الغربي مقلدا للأدب الشرقي ، كان أدبا شعبيا من الدرجة الثانية وكلما كان الأدب الغربي بعيدا عن هذا التقليد كان أدبا راقيا من الدرجة الأولى » وهذه قاعدة من حقنا أن نطبقها على الأدب العربي . وصل جب فى بحثه إلى أن هناك تباينا واضحا بين الروح الشرقية والروح الغربية وبين الروح العربية وبين الروح اللاتينية اليونانية » ونضيف نحن أن الشرقية كلمة عامة مبهمة ولا تمثل الأدب العربي ذى الذاتية الإسلامية القرآنية التى تختلف عن الروح الشرقية المستمدة من فلسفات الهند وفارس القديمة وبين الروح العربية الإسلامية ذات الاستمداد الخالص من القرآن .

٢

أولا : إن النثر العربي بعد الإسلام قد تأثر بأسلوب القرآن فى أغراضه وأساليبه من حيث أنه « أفصح ألفاظا وأسهل تركيبا وأعذب تعبيرا » ، ومن حيث أنه « أمتن سبكا وأبرع دلالة وآنق ديباجة » . إذ الواضح أن القرآن قد بهر العرب أصحاب البلاغة ببلاغة أشد عمقا وأقوى ديباجة وأصدق منهجا وبما حمل معه من العقائد والشرائع والقيم الاخلاقية والاجتماعية والسياسية والتربوية ، ولقد كان قائما فى مفهوم أدباء العرب أن القرآن كتاب منزل من عند الله ولذلك فإنه لا تجوز عليه مقاييس النقد الادبي ، لأنه ليس من صنع أديب ولا عبقرى ، ولا يخضع لما يخضع له العمل الادبي الإنسانى من النقد أو البحث العلمى ، ولذلك فقد كان من أكبر أخطاء مناهج النقد الادبي الغربية الوافدة أنها حاولت أن تنظر إلى القرآن نظرة المبشرين والمستشرقين وتكاد كل كتابات طه حسين وزكى مبارك وعلى عبد الرازق أن تردد هذا المعنى بأسلوب خفى ودقيق ، والقرآن كتاب الله المعجز الذى اهتز له العرب وأدهشتهم بلاغته وبيانه وهو الذى تحدى المعاندين منهم والمكابرين بأن يأتوا بعشر سور من مثله أو سورة واحدة فعجزوا ، واعجاز القرآن ليس اعجازا لغويا فحسب ولكنه اعجاز شامل عام : من مختلف نواحى الاسلوب والفكرة والمضمون ، ولم يكن القرآن كتاب عبادة على النحو الذى يفهمه الغربيون من الكتب المقدسة ولكنه منهج حياة كامل (عبادة وعقائد ، وشرائع وقوانين ، وأخلاق وتربية) . ولقد حاول الدكتور طه أن ينفذ

نظريات المستشرقين والمبشرين ويفرضها على الادب العربي عن طريق دراسات كلية الآداب حين قال : إن القرآن ليس نثرا ولا شعراً ولكنه قرآن ، ولعله التمس مفهوم كلمة القرآن بردها إلى أصلها في اللغة السريانية وهي تعني معنى (الجهر) وذلك في محاولة من الدكتور ليقول من وراء الألفاظ إن القرآن من التراتيل والعبادات وهذا القول وارد في كتب المستشرقين ، وكذلك ما أورده معه الدكتور زكي مبارك عن أوائل السور أمثال (عسق . حم . . الخ) . حين قالوا إن هذه الحروف إشارات موسيقية أو رموزا صوتية يقصد بها ذكر النغمة قبل تلاوة السور . وهذا أيضا مما ردده المستشرقين والتمسوه فيما كانت تفعله الكنائس القديمة ولا سيما في الحبشة حين كانت تفتتح تراتيمها بمثل هذه الحروف . (ثانيا) أن هناك فرقا شاسعا بين الادب الجاهلي وبين القرآن والأدب العربي الذي نشأ في ظل القرآن ، ليس في الأساليب فقط ، حيث يختلف أسلوب القرآن عن سجع الكهان وعن الشعر والخطابة القديمة ولكن في المضامين أيضاً فقد حمل القرآن معه مفاهيم وقيما جديدة تتعارض مع القيم الجاهلية معارضة واضحة : في مختلف المجالات ، فالقرآن يدعو إلى التوحيد وينهى عن القتل ، والسحر ، والإستكبار في الأرض ، والتفاخر بالنسب ولطالما أشار الرسول إلى ذلك بوضوح وحدد الفاصل بين قيم المجتمع الإسلامي ومفاهيم المجتمع الجاهلي ومما قال : إن الله قد أذهب عنكم نخوة الجاهلية وفخرها بالآباء ليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى ، وقال : من قاتل تحت راية عمية تغضب أو تدعو لعصبية أو تنصر عصبية فليس منا . وقد بدأ واضحا أنه يستحيل اللقاء بين فكر وفكر ، ونهج ونهج بل لقد كان نهج الإسلام واضحا في مضادة كل فكر الجاهلية ونهجها وأبرز حقائقه : القبيلة والطبقية ، فدعا إلى أخلاق جديدة ، ونهى عن الفخر والاستعلاء والإعتداء والاستكبار ، ونقل معاني الكرم والقتال والنجدة من مفاهيمها القديمة إلى مفاهيم جديدة تدور حول نصرة كلمة الله وأن تكون خالصة له لا يشرك بها فخرا ولا مغنما . (ثالثا) : كان من أكبر الأخطاء التي وقع فيها دعاة مناهج النقد الأدبي العربي الوافد الزعم بأن الجاهلية كانت حضارة جاء الإسلام تاجا لها ، والتخرص بالقول بأنه رجلا فردا مثل النبي محمد لم يكن في استطاعته أن ينقل أمة كاملة من العدم إلى الوجود وغير ذلك مما أورده الدكتور زكي مبارك في كتابه النثر الفني . وكان ذلك القول في الاغلب متابعة للتغريب والغزو الثقافي وانتقاصا من قدر الدعوة الإسلامية التي كانت معجزة في تحويل الأمة العربية في ثلاث وعشرون سنة إلى أمة قائدة أنشأت حضارة جديدة وأقامت دولة كبرى .

(رابعا) من الأخطار التي وقع فيها الدكتور طه حسين : ما أورده في بعض محاضراته من القول بأن العرب لم يكن لهم نثر فني وأنهم لم يجيدوا الإنشاء إلا حين اتصلوا بالفرس وأن أول كاتب في اللغة العربية هو ابن المقفع الفارسي الأصيل . ولقد كشف الدكتور زكي مبارك هذا الخطأ حين قال إن طه حسين كان يأمن عواقب تلك السرقة الأدبية لأن كلام مسيو مرسيه كان قد نشر في مجلة مجهولة يندر أن يهتم بها المصريون وهي المجلة الافريقية التي تصدر بالفرنسية في مدينة الجزائر ، يقول زكي مبارك : « ولكن الدكتور أخذ يتراجع ويتقهقر فقد تنبه إلى أن الشعوبية كان لهم دخل في تقديم الفرس على العرب ولو أنه شاء أن يعرف أن الشعوبية لا يزالون أحياء وأن لهم بقية تعيش في القرن العشرين ومن بقايا الشعوبية مسيو مرسيه الذي يقول بأن العرب لم يكونوا يعرفون النثر في الجاهلية ولا في صدر [illegible] وأنت يا دكتور طه شعوبي مقلد » .

ومن الحق أن يقال إن رجال مدرسة النقد الأدبى الغربى الوافد كانوا يكشفون أخطاء بعضهم البعض ، وقد جعل الله بأسهم بينهم شديداً .

٣

إن هناك حقيقة هامة هى نقطة الانفصال الواضح ومناط الخلاف العميق بين فهم الأدب العربى بين أهله وبين فهمه بين المستشرقين والبيئات الأجنبية : هذه الحقيقة هى أن القرآن ليس من صنع النبى محمد ولا من كلامه وأنه من كلام رب العالمين ، منزل بالوحى على قلب النبى ، وهنا يبدو ذلك الفارق الواسع والعميق بين كلام الله وكلام البشر ، أما من حيث هو كلام الله فهو موجه إلى الرسول ﷺ ، وفيه إحصاء لكثير من المواقف مع وجه النظر الحق لله تبارك وتعالى إليها ، وفيه من العلم والتاريخ والتشريع ما لا يستطيع الرسول الإنسان الإتيان بمثله ومن حيث أنه توجيه من الله على الرسول أن يلتزم به ويطبقه . فحين يظن المستشرقون والباحثون من الأجانب أن القرآن من كلام محمد يتغير الموقف تماما ، وتقوم نتائج بعيدة المدى فى الخطأ والانحراف على نسبة كلام الله إلى النبى ، وأبرز هذه النتائج أن يوضع القرآن فى مجال كلام البشر بينما هو نسق مختلف كل الاختلاف عن فنون الكلام البشرى . هذا من ناحية الأسلوب أما من ناحية المضمون فإن الاختلاف أشد عمقا . ومقطع القول فى القرآن : أنه نسق ربانى أعجز أهل البلاغة وما يزال يعجزهم عن التطاول إليه أو الاتيان بآية من مثله ، وهو إعجاز ما زال بعد أربعة عشر قرنا قائماً وسيظل كذلك إلى نهاية الحياة . وما يسمى البيان العربى قبل الإسلام لا يكاد يوجد فى الحقيقة ، فالنثر العربى هو بالتأكيد نثر إسلامى خالص ، فلم يكن لدى العرب قبل الإسلام نثرا بالمعنى الذى نعرفه اليوم من كلمة « نثر » بل كانت أسجاع كهان وبعض الحكم والأمثال ، أو كلام الوفود فى وصف الإعراب لبواديهم : هذا عن أول الإسلام ، ولم يكن النثر العربى وليد الحضارة الفارسية أو الفكر اليونانى ولم يكن ابن المقفع فى الحقيقة أول من كتب النثر ، كما يدعى بعض المستشرقين ، وإلا فبماذا نسمى كلام النبى وكلام أبو بكر وعمر وعثمان وعلى بن أبى طالب وخطبهم وبياناتهم وآثارهم وكلام عشرات الصحابة خلال القرن الأول . ومن هنا يمكن أن يتقرر أن القرآن ليس من جنس كلام العرب فى الجاهلية : سواء شعرهم أو سجع كهانهم وليس هو فن آخر غير الشعر والنثر كما يدعى البعض ، ولكنه هو لب لباب الأدب العربى والمصدر الأول للنثر العربى منه نشأ وفيه نما وامتد ، وهو نتاج تلك الحصيلة الضخمة التى ألقاها القرآن — كتاب الله المنزل بالحق — من الألفاظ العربية التى كانت موجودة فعلا والتى لم تستعمل قط على هذا النحو البارع ، إلا حين استعملها القرآن ويضاف إلى ذلك فنون المعانى وأبعادها فى السياسة والإجتماع والاقتصاد والعلم والتربية والتشريع . ولقد كان العرب قبل الإسلام مبرزون فى الشعر حتى كان عندهم بمثابة ديوان العرب فلما جاء القرآن تغير الوضع كلية وأصبح القرآن هو ديوان الإسلام ومصدر النثر والشعر . وقد أكد هذا الاتجاه أن الرسول كره ما كان من أساليب الجاهلية فى الانشاء وله عبارته المعروفة فى وصف ذلك قوله ﷺ [أسجع كسجع الكهان] ذلك أنه لم يكن قبل الإسلام

سوى قول مسجوع يجرى على ألسنة الكهان . وكل ما وصل إلينا حتى الآن يؤكد هذه الحقيقة وليس هناك دليل أكيد على ما ادعاه البعض — ومنهم الدكتور زكى مبارك — من وجود نماذج أدبية تمثل ثلاثة قرون قبل الإسلام بل هو محض افتراض لم يثبت بالدليل .

٣

وقد أعلن القرآن حقيقة أساسية : هى أن القرآن ليس شعراً وأن الرسول ليس شاعراً فقد نزه الله القرآن عن الشعر ونزه الرسول أن يكون الشاعر ونِدد بالشعر الذى هو فى ذاته منطلق الأهواء . ورسم للأدب طريقه (شعرا ونثرا) وفق منهج القرآن : أن يقول ما يفعل وأن لا يهيم فى أودية الغرض أو الفرض أو الغواية ، وقد أخطأ كل من حاول أن يجعل القرآن من قوالب الشعر (من أمثال موير) وهى محاولة لاستغلال فرض لم يثبت للادعاء بأن القرآن ليس وحيا من الله . وقد دفع كثير من أعلام الأدب العربى والفكر الإسلامى هذه الشبهة ومنهم الجاحظ . وموقف القرآن من الشعر يستمد مفهومه من أصل أصيل فى الإسلام هو الصدق الذى ينهى عن الباطل وعن الهجاء وتمزق الأعراض والقدح فى الأنساب والتشبيب والغزل وبيع الكلمة بالهوى أو العصبية أو المادة . فالإسلام يجعل الأخلاق إطاراً للأدب والشعر بالذات ويجعل الالتزام الأخلاقى ضابطا هاماً وربما عده البعض قيداً دون حرية الإبداع ، غير أن الإسلام يضحى بهذه الحرية التى هى فى انطلاقها لا تمثل الخير ولا الحق . ولقد رأينا الآفاق التى يمضى إليها الفن منطلقا من ضوابط القيم الأخلاقية فلا تصل إلى شىء إلا لشىء واحد هو تجاوز الحق إلى الهوى والعصبية ، والإسلام يضع الإلتزام فى مقابل حرية لا تصل إلى شىء إيجابى أو بناء ، ذلك أن الإسلام فى أساسه يجعل الفنون الأدبية موجهة إلى بناء المجتمع والفرد ولا يضحى بالأخلاق فى سبيل تجاوز قدر من الحرية لا يصل إلى الإبداع بقدر ما يصل إلى الهوى ، ذلك أن الإبداع له فى الأدب العربى مفهوم غير مفهومه فى الآداب الأخرى : وخير مثل لفهم الإسلام للشعر ما صوره الرسول ﷺ : « قولوا قولكم ولا يستخفنكم الشيطان » وكل ما يخرج إلى الصنعة والاعنات والمباهاة والهوى والتشدق لا يمكن أن يكون إبداعا فى الفن فالإبداع فى الفن يتضمن الأداء والمضمون جميعاً فينكر قول الزور والفخر بالكذب الإفراط فى مديح من أعطى وذم من منع .

٤

ويتصل هذا بموقف الأدب العربى فى الفن فالقرآن يضع أساس الأصالة فى أن يكون الفن أخلاقيا حين يقرر أن كلا من الفن والأدب والعلم إنما يبدأ من خلال التوحيد نفسه ويتحرك فى إطاره ، ومن هنا فإن أى عنصر من عناصر الفكر يصبح لقيطا إذا هو انفصل عن القاعدة الأم أو لم يتوائم مع العناصر الأخرى فى هدفها الأصيل وهو : بناء للفرد وبناء المجتمع من مجموع الأفراد . فالقانون الأخلاقى أساس تتحرك كل القيم فى إطاره بينما تستمد القيم الأخلاقية وجودها من التوحيد . فالفن للفن افتراض مرفوض فى الفكر الإسلامى وبالتالى فى الأدب العربى الذى هو ثمرة هذا الفكر ، ووليده الأصيل ، وهو ما يسمى

فى القرآن (وأنهم يقولون مالا يفعلون) ويأتى الالتزام الأخلاقى فى الفن فى عبارة القرآن (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وذكروا الله كثيراً وانتصروا من بعد ما ظلموا) . فالفن سلاح من أسلحة الفكر لبناء المجتمع الربانى ، له وظيفة فى العطاء النفسى والروحى . ومن هنا فإن الفنان أو الشاعر فى الإسلام لا يعنى بالعبارة وحدها ولا يضحى من أجلها بالمعنى ، كما أنه لا يدع المعنى يصرفه عن بلاغة الأداء وحسن البيان ، ولقد التزم المجتمع الإسلامى مفهوم القرآن فى الفن ، وارتفع بيان القرآن على الشعر . فقد كان لتأثر المسلمين به ما صرفهم عن الشعر فاستصغروا أمره ، كما وقع إلى لبيد عندما سأله عمر أن يرسل إليه ما قاله فى الإسلام فأرسل إليه الفاتحة وكتب له أن الله أغناه عن قول الشعر بمدارسة القرآن . أما إنحراف الشعر بعد ذلك فإنه كان خروجا بالأدب العربى عن منهج القرآن وسيطرة مفهوم فارسى وثنى أو مجوسى على الأدب مما غلب ظواهر الخمريات وطوابع الهجاء وأعلى تقليد الفرس فى أدبهم الذى يحمل طابع الزندقة والالحاد وقد غلبت هذه الظاهرة فترة ما ثم عاد الأدب العربى إلى مفهومه الأصيل .

٥

فتح القرآن للأدب العربى أفاقا جديدة أخرجته من طوابع القبيلة والفردية والإباحية ودفعته إلى الآفاق الرحبة : أخلاقية واجتماعية ، وكان أبرز مظاهر طابع الادب العربى سيطرة القرآن على الاخيلة الشعرية وصدق الأداء ، وإيجابية المضامين وارتباط الكلمة بالسلوك . كما كان للقرآن أثره فى التراث القديم السابق له فقد استبقى المسلمون منه ما ساير القرآن لغة أو مضمونا وهذا « التوحيد » الذى قدمه القرآن كانت له يد فى توحيد اللغة العربية فلولا القرآن لظل الشعر الجاهلى مختلف الصيغ والأوزان ولكان بابا إلى بلبلة الذوق العربى باختلاف اللهجات والأذواق » . « والقرآن هو الذى ساق العرب على اختلاف قبائلهم ومواطنهم ولهجاتهم فى تيار واحد وهو الذى جعل من الشعر الجاهلى سناداً لما فيه من ألفاظ وتعابير ، بحيث لم يبق من ماضى الجاهلية إلا ما أراد له القرآن أن يعيش » . « وكان للقرآن أثره فى غزو الأذواق والقلوب فى البلاد التى فتحها المسلمون . فالفرس والهنود والمصريون والاندلسيون سمعوا القرآن قبل أن يسمعوا الشعر الجاهلى وكذلك كان القرآن أسبق فى تلوين ما صار عند تلك الأمم من شمائل وأذواق . وقد تأثر المسلمون بأدب القرآن وهم يقرؤون فى الصلوات ويتدارسونه صباح مساء » . « والقرآن هو أساس ما عرف المسلمون من المذاهب التشريعية والفلسفية وهو عندهم المرجع فى الشواهد اللغوية والنحوية والبلاغة » . « والأمم الإسلامية توارثت من جيل إلى جيل : أن القرآن له تأثير شديد فى تكوين الذوق العضوى والأدبى ومن المبشرين من عاش متنكراً فى الازهر بضع سنين ليتذوق بلاغة القرآن لكى يتسنى له أن يواجه الجماهير بلسان عربى مبين » . «إن القرآن هو أس الفصاحة العربية : له أثره العميق فى أخيلة الكتاب والشعراء والخطباء ولقد حرص المسلمون والنصارى واليهود على تذوق البلاغة القرآنية لأنها بلغت الغاية فى الدقة والعذوبة والجمال : « وقد استطاع القرآن أن يؤثر فى كل شىء حتى العلوم الرياضية فهى عند أهلها تأييد لآيات القرآن المجيد . ومن يراجع أحوال العرب والمسلمين فى حياتهم العلمية والأدبية يراهم يدورون حول القرآن فى أكثر الشئون ، فعلوم الفقه والتوحيد والصرف والنحو والمعانى

والبيان والبديع يراد بها جميعا فهم ما يشتمل عليه القرآن من أغراض علمية وأدبية » . « وقد استوحى العرب القرآن فى جميع الشؤون وجعلوا الأدب كله وسيلة لفهم القرآن وفهمه من الوسائل التى يتذرع بها الشعراء والكتاب والخطباء للتفوق فى البيان » . « ولقد نص مؤرخو الأدبين الفارسى والتركى أن القرآن أثر فى هذين الأدبين تأثيرا بليغا . « وللقرآن أثره فى وحدة اللغة العربية » بفضل القرآن امتدت الحياة فى لغة قريش نحو خمسة عشر قرنا ولو أن العرب خلت حياتهم من الدعوة الإسلامية لكان المستحيل أن يكون فى الدنيا إنسان يفهم ما أثر من لغة قريش قبل الإسلام بقرن أو قرنين ، وإنما استطاع القرآن أن يحفظ وحدة اللغة القرشية لأنه كان مفهوما فى كل أرض على أنه نموذج عال للبلاغة العربية فكانت البلاد الإسلامية ترجع إليه فى صيانة لسان العرب من البلبلة والانحراف . « ولقد كان للقرآن أثر بعيد وعميق فى العقلية العربية : فقد رفع النظر من الأرض إلى السماء وإلى ما فوق السماء وأن يقرأوا كتاب الطبيعة فى فصول السنة المختلفة ، من إنسان ونبات وجبال وسحاب وأمطار ونجوم وسماء ، وأن يقرءوا ما بعد الطبيعة من (إله) فوق العالمين، هو نور السموات والأرض كشف عن العيون غطاءها فأصبح بصرها حديداً فنظرت إلى العالم فرأته وحدة متناسقة الأجزاء تخضع لسكلها لإرادة الله وأعلن الثورة على النظرة المادية التى كان ينظر بها أهل الجاهلية فكانت كل ضربة بالمعول فى صنم ثورة على ذلك النظر ودوت كلمة لا إله إلا الله فى جزيرة العرب تعلن ضياع الوثنية وعبادة المادية . وقد أشار كثيرون إلى أثر القرآن فى الأدب العربى فقال حنا الفاخورى : أن القرآن كان من عوامل توحيد اللغة وحفظها وهو أساس العلوم الدينية الإسلامية والعلوم العربية وقد فتح الإسلام للأدب العربى أفاقا جديدة وامهر اللغة العربية بألفاظ ذات دلالة جديدة وكان الأثر الأكبر للقرآن فى أصول الدين (من أحكام وتشريع ، سياسى واجتماعى ودينى) . وكان القرآن من عوامل توحيد اللغة وفرض لغة قريش توسيع دائرتها وكان هذا من أقوى الأسباب التى عملت على حفظ اللغة العربية حية وعلى نشرها فى الأمصار وبذلك « كون الإسلام من العرب أمة موحدة الروح واللغة تخضع لنظام واحد « ومعنى هذا أن الإسلام وحد كلمة العرب » .

٦

لا مشاحة أن القرآن هو الذى حدد طابع الآداء العربى : أسلوبا ومضمونا وقعد قواعده : ومن طابع الإسلام استمد الأدب العربى روحه ومزاجه وذاته وذاتيته الخاصة وأبرز هذه الملامح وضوحا أن قدم الإسلام الفكر على الأدب وجعل الأدب (مفهوم الوجدان والخيال والشاعرية) ضمن دائرة الفكر. وبذلك أعلى الإسلام (أدب الفكرة) : وأنكر الأدب العربى المغالاة فى الزينة اللفظية فى ظل قاعدة : لكل مقام مقال ، وفى نفس الوقت الذى حافظ فيه على الأصالة والجزالة والبيان المشرق ، أنكر المحسنات اللفظية والأسلوب البديعى واعتبره خروجا على منهجه وقد زيف العلماء إنحراف الأدب إلى السجع والزخرف ، قال ابن تيمية : أما تكلف الاسجاع والأوزان والجناس والتطبيق ونحو ذلك مما تكلفه متأخرو الشعراء والخطباء أو المترسلين فهو لم يكن من دأب خطباء الصحابة والتابعين والعلماء منهم ولا كان ذلك مما تهتم به العرب وغالب من تعمد ذلك يزخرف اللفظ بغير فائدة مطلوبة من المعانى ، كالمجاهد الذى يزخرف السلاح وهو جبان ولهذا فإن الشاعر كلما أمعن فى المدح أو الهجو خرج فى ذلك

إلى الإفراط فى الكذب يستعين بالتخيلات والتمثيلات) . وهكذا كان القرآن رائد فكرة الأصـــالة فى الأسلوب الجذل بعيدا عن السجع والزخرف وغلب المعانى على اللفظ وكان النموذج القرآنى هو المثل الأعلى على ذلك . ويقول غوستاف فون غرنباوم تعليقا على ذلك « من هذا النفور ، من الاستسلام لدوافع الخيال وهذه الرغبة للبقاء داخل نطاق الحادث الواقعى الحقيقى يمكننا أن نستشف بعض العلاقة بنزعات معينة بثها الإسلام حول الإنسان منذ البداية فقد اهتم الدين الجديد بأن يؤكد أن لا خالق إلا الله وأنه مطلق القدرة فى كل شىء ،ولم ينس أن ينكر على الإنسان كل قوة تثير فيه الغرور بكفاياته ومواهبه وتزعزع موقفه من علاقته بالله » . ولقد أثيرت مرات قصة (الزخرف الفنى) وما ردده المستشرقون أمثال مرسيه وأتباعهم من أن الزخرف الفنى وصل إلى العرب من الفرس ، وغير الدكتور طه رأيه بآخره وقال أن الزخرف وصل إلى العرب من اليونان وكانت الحجة أن المولعين بالزخرف أكثرهم من الفرس المستعربين وحاول الدكتور زكى مبارك الدفاع عن النثر الفنى فقال إنه من طبيعة اللغة العربية وأن آية ذلك هو القرآن ، وتتصل هذه الشبهة مع منطلق أساسى تغريبى يقول بأن البلاغة العربية جاءت من البلاغة اليونانية مما أورده طه حسين فى مقدمة كتاب نقد النثر المنسوب إلى قدامة . والواقع أننا يجب أن نفرق بين مصطلحين : تفريقا واسعا عميقا ، بين مصطلح النثر الفنى ومصطلح الزخرف . أما مصطلح النثر الفنى فقد اتخذ منطلقه من القرآن ، أما الزخرف بمفهوم الاسجاع والجناس والطباق والمحسنات اللفظية فذلك هو الدخيل الذى جاء من الفرس ولم يكن أصلا مطابقا لمفهوم القرآن فى الأداء والبيان : وفى هذا الزخرف مغالاة وخروج عن أسلوب القرآن الذى يحرص كل الحرص على تغليب أدب الفكرة مع المحافظة على الأداء البليغ الذى يحفظ للأسلوب العربى موازاته مع القرآن حتى لا يتخلف عنه وبذلك تحدث الهوة الخطيرة التى تحول دون فهم القرآن وتذوقه ودون استمرار تأثيره فى النفس والعقل الإسلاميين . أما القول بأن الزخرف عنصر أصيل فى اللغة العربية وأن شاهده هو القرآن فقول فيه تجاوز كبير ، وعجز عن التفرقة الدقيقة بين النثر الفنى والزخرف فليس القرآن زخرف بما تحمله هذه الكلمة من معنى يغلب اللفظ والسجع والمحسنات أو يرجح الأداء على المضمون . وهذا الزخرف الذى انحرف بالأدب العربى أسلوبا وأداءاً عن منهج القرآن قد ظل يسيطر حتى وصل إلى أدب المقامات الذى يزرى بالأدب العربى ، أما أن القرآن كان يخاطب قوما يفهمونه ويتذوقونه فهذا صحيح من ناحية أن القرآن قدم للناس كلماتهم فى صياغة جديدة تعلو عن ما عرفوا وتظل عالية عن الأسلوب العربى ، معجزة إلى آخر الدهر ، وقد تأكد أن القرآن هو أساس المنهج الكتابى وأن النثر الإسلامى لم يلتزم السجع وإنما كان يقع السجع بسيطا مقبولا ما دام يجرى فى حدود الاعتدال والقصد ، كما وقع فى القرآن فالقرآن يسجع أحيانا ولكنه لا يلتزم السجع) وتجىء هنا شبهة القول بأن النثر الفنى بدأ بابن المقفع أو عبد الحميد ويكون صحيحا أن يقال إن الزخرف هو الذى بدأ بهما وهو أول مرحلة الانحراف . أما من ناحية الأسلوب العربى الفنى فإن أول أسلوب عربى قرآنى هو أسلوب الرسول وكل الأساليب العربية متصلة به ومنها أساليب أبو بكر وعمر وعثمان وعلى والحسن البصرى وعمر بن عبد العزيز وأما الزخرف بالصور التى عرف بها كان دخيلا على أسلوب القرآن ، وقد بدأ مع كتاب الفرس ثم استشرى مع تخلف الأدب العربى عن مفهومه الأصيل وغلبة الاداء على المضمون عن دوره الحقيقى ومفهومه الأول . وإذا كان السجع عنصر من عناصر البيان

القرآنى فإنه ليس مقطوعا به فى نظر الكثيرين ومنهم الباقلانى الذى نفى ورود السجع فى القرآن ولقد حاول المستشرقون أن يركزوا كثيرا على السجع جريا وراء هدف مضلل هو القول بأن القرآن كتاب صلوات وأنه شبيه فى ذلك بالكتب الأخرى التى احتوت على صلوات وترنيمات . ولكن القرآن على الحقيقة ليس كتاب صلوات فحسب ولكن الصلوات جزء منه وهو كتاب جامع للشريعة والعبادة ومناهج العبادة والحياة جميعا . فالسجع والازدواج من فنون القرآن ولكنه ليس الفن الوحيد فقد اصطنع القرآن فنونا من الأساليب جريا وراء منهجه الأصيل فى مخاطبة القلوب والعقول ، أما الصورة المسرفة التى عرفها الزخرف فى الأدب العربى خلال أزمته فليس مما يتفق مع طابع القرآن الجامع المتكامل . وقد كره رسول الله أن يكون الأسلوب العربى مسجوعا كلية وقال قدامة : إنما أنكر صلى الله عليه وسلم ذلك لأنه أتى بكلامه مسجوعا كله وتكلف فيه السجع تكلف الكهان ، أما إذا أتى به فى بعض كلامه ومنطقه ولم تكن القوافى مختلفة متكلفة متحملة مستكرهة وكان ذلك على سجية الانسان وطبعه فهو غير منكر ولا مكروه بل قد أتى فى الحديث (ويقول العبد مالى مالى ومأله من ماله إلا ما أكل فأفنى أو لبس فأبلى أو أعطى فأمضى) .

٧

سيبقى « القرآن » النموذج الخالد : قمة البيان العربى وسيمضى الأدب العربى فى مناخ القرآن وليس ذلك لأن القرآن هو كتاب الله الخالد وحسب ، بل لأنه ينطلق من أعماق الفطرة ويلتقى بالمزاج النفسى والاجتماعى للمسلم والعربى فى جمعه بين الروحى والمادى . وقد كان من أبرز مميزات الأسلوب العربى : عنايته بالإيجاز أكثر من عنايته بالإطناب وكانت قاعدتهم (انما الألفاظ على أقدار المعانى) والإيجاز انما يعنى أداء حاجة المعنى ، ويختلف الأدب العربى فى هذا مع الآداب الغربية التى تتميز بالاطالة فى التفاصيل . وكذلك ليس التكرار فى البيان العربى مبغوضا أو منكورا فإن البيان العربى بيان دعوة وإقناع فلا بأس من إعادة صياغة الفكرة بصورة وأخرى وثالثة « وليس معنى هذا أن الأدب العربى يكره التحليل ولكنه يؤمن بأن الجمل القصيرة المركزة المحكمة هى التى تبقى فى الأذهان والقلوب مثل قول عمر أن كثير الكلام ينسى بعضه بعضا » . ولقد صور ابن قتيبة هذا المعنى حين قال : القرآن جامع لكثير من المعانى فى القليل اللفظ . وانطلاقا منه إلى البيان العربى قول الرسول : أوتيت جوامع الكلم ويقول أحد الباحثين إنما يعرف فضل القرآن من كثر نظره واتسع علمه وفهم مذاهب العرب وافتنانها فى الأساليب وما خص العربية دون جميع اللغات فإنه ليس فى جميع الأمم أمة أوتيت من المعارضة واتساع المجال ما أوتيته العرب » وطابع القرآن فى الأداء على نحو ما ذكر الباقلانى (جامع لوجوه القول من قصص ومواعظ واحتجاج وأحكام ووعد ووعيد إلى غير ذلك من الوجوه دون أن يكون فى تأليفه تفاوت أو نزول عن المرتبة العليا بينما لا نجد لأحد من البلغاء مهما علت منزلته أدبا لا تفاوت فيه) . ومن هنا تتميز سمة القرآن وهى تكامل عناصر الاداء فى فنونه المختلفة وفى تكامل عناصر المضمون فى عناصره جميعها . ولقد دعا الكتاب فى كل عصر ، وفى عصرنا الحديث إلى التماس طريقة القرآن فى التصوير والتظليل باعتبارها أعلى طريقة للاداء ونقلها إلى عالم الأدب (فإن ذلك من شأنه أن يرفع الأدب العربى إلى آفاق رفيعة لم يصل

إليها إلى الآن) . يقول أحد الباحثين : (من العجيب أن يكون القرآن هو كتاب العرب الأول ثم لا يستفيد الأدب العربي من طريقته الأساسية شيئا بعد نزوله وتيسيره للذكر) . وليس أسلوب القرآن في جملته تصويرا فنيا (بل إن التصوير الفني هو أداة واحدة من أدوات التعبير الكثيرة في القرآن وليست هي الغالبة ولا الكثيرة فتارة يعبر عن المعنى المراد بالتعبير المتكافىء للمعنى واللفظ والتي تستخدم الألفاظ الوضعية وحدها ، وتارة يستعير لفظا واحدا من عشرات الألفاظ التي هي في الجملة ليحرك به الخيال ويلمس الحس لمسا رقيقا ، وتارة تكون ألفاظ الحقيقية وملابسات الخيال متساوية وتارة تكون ملابسات التصوير وإثارة الخيال هي الغالبة ، وتارة تكون هي الكل ، ومع ذلك يحتفظ القرآن في كل أولئك بأسلوبه المتفرد وسر إعجازه ، فليس التصوير الفني هو سر الاعجاز في تعبيره) : (ففي القرآن تصوير فني ومنطق وحديث للعقل وحديث للقلب جميعاً) (٢) لقد خالف القرآن كل ما سبقه من أساليب في الأداء : سواء الشعر أو سجع الكهان ، خالف القرآن ذلك كله فلم يكن شعراً لخلوه من العنصر الأساسي في الشعر وهو الفروق والقافية ولم يكن يشبه سجع الكهان الذي يلف الغموض معناه حتى يصلح تفسيره على وجوه شيء ؛ فضلا عن قصر هذا السجع ، فقد كان لا يتعدى جملا معدودة أما الخطب التي وردت إلينا من العرب فمكونة من جمل قصيرة مسجوعة سجعا يكاد يكون ملتزما قرينة المعنى ليس لها هذه الأهداف القرآنية من تشريع وإصلاح ، والحكم والأمثال جمل قصيرة لا يمكن أن تقاس بالقرآن في اتساع مداه وعمق معناه . ولهذا كان القرآن يوم نزل على الرسول مخالفا كل المخالفة ، جميع الفنون الأدبية المعروفة عند العرب وقد عترفوا هم أنفسهم بهذه المخالفة ، يروى أن عتبة بن ربيعة قال حين سمع القرآن : يا قوم قد علمتم إني لم أترك شيئا إلا وقد علمته وقرأته وقلته ، والله لقد سمعت قولا ما سمعت مثله قط . وما هو بالشعر ولا بالسحر ولا بالكهانة . وقال الوليد بن المغيرة : قد عرفنا الشعر كله : رجزه وهزجه ومبسوطه ومقبوضه وما هو بشاعر ، وسمع أعرابي رجلا يقرأ (فلما استيأسوا منه خلصوا نجيا) قال أشهد أن مخلوقا لا يقدر على مثل هذا الكلام ، وقال أبو ذر : والله ما سمعت بأشعر من أخي أنيس ، لقد ناقض اثنى عشر شاعراً في الجاهلية نا أحدهم ، وأنه انطلق إلى مكة وجاءني بخبر النبي : قلت فما يقول الناس قال : يقولون : شاعر ، كاهن ، وساحر ، ولقد سمعت قول الكهنة فما هو بقولهم ، ولقد وضعته على إقراء الشعر (بحوره) فلم يلتئم على لسان أحد بعدى أنه شعر » . وهكذا أدرك العرب أن القرآن مباين في أسلوبه لفكرتهم « وأنه وأن كان موسيقياً ليس بشعر ، وهو أن كان فيه السجع فهو لا يشبه سجع الكهان ولهذا السبب عينه ، وهو أنه مباين في أسلوبه لكلام العرب ، ذهب بعض النقاد إلى أن القرآن وإن كان من المنثور مباين لنوعيه : المرسل والمسجع ، فلا يسمى شيء منه مرسلا ولا مسجعا وإنما هو آيات مفصلة ، تنتهي إلى مقاطع يشهد الذوق بانتهاء الكلام عندها ، فالقرآن على هذا النحو : له نظامه الخاص به في عرض أفكاره وفي ترتيب معانيه ، فيه السجع وفيه الارسال ولكن المسجع المعجز ، يتبع اللفظ فيه المعنى ، والعبارة فيه طيعة غير متكلفة ولا مبتسرة ، ينتهي المعنى بانتهاء الآية ولا يتكلف فيها شيء من اغتصاب الكلمات أو التغيير في التعبير حتى يفصح السجع ويستقيم) . ويقرر بعض الباحثين المعاصرين إن النسق القرآني قد جمع بين مزايا النثر والشعر جميعا ، فقد أعفى التعبير من القيود الثقافية الموحدة والتفعيلات التامة فنال بذلك حرية التعبير الكاملة عن جميع أغراضه الخاصة ، وأخذ في الوقت ذاته من الشعر الموسيقى الداخلية والفواصل

المتقاربة التي تنفي التفاعيل والتقفيه المتقاربة التي تنفي عن القوافي وضم ذلك كله إلى الخصائص ، هو أذن ليس شعراً وأن أخذ من الشعر خصائصه الفنية فهو نثر ولكن النثر الذي يرقى فيه التناسق الفني افاقا وراء أفاق » (٣) ولقد قالوا انهم عرضوا القران على أوزان الشعر فلم يستقيم فنفوا أن يكون شعرا ، ورأوه ذو فواصل تتفق في الحرف الأخير وكان ذلك دأب الكهان في سجعهم فظنوا آيات القرآن كسجع الكهان ثم لم يلبثوا أن تبينوا أن هناك فرقا شاسعا بين المنهجين : فالكهان يلزمون السجع ولا يعتدونه وهو سجع قصير الفقر، غامض المعنى أما القرآن فقصير الفقرات حينا طويلها حينا آخر ولا يلتزمها أحيانا أخرى ، وهو في كل ذلك واضح المعنى ظاهر الدلالة » . وخير ما يوصف به (القرآن) أنه (ذكر) فهو لا يشبه الشعر لأنه لا وزن له ولا قافية ولا خيال وقد نفى القرآن عن الرسول أنه شاعر أو ساحر أو كاهن ، ولقد وصف الرسول البلاغة بأنها السهل الذي لا تكلف فيه ولا إعراب قائلا : إياكم والتشادق ، أبغضكم إلى الثرثارون المتفيهقون وقد قال لجرير بن عبد الله البجلي : يا جرير : إذا قلت فأوجز ، وإذا بلغت حاجتك فلا تتكلف ، وجاء هذا في المعنى الاصطلاحي : مطابقة الكلام لمقتضى الحال . وكان نمط الرسول في كلامه هو المثل الأعلى للبيان العربي : قال أعطيت جوامع الكلم ، فقد خصه الله بالايجاز وقلة اللفظ مع كثافة المعنى وإنا لنجد في خطبة الوداع أوجز خطاب وأعمق خطاب ولقد وجهه الله سبحانه أن يقول عن نفسه « وما أنا من المتكلفين » ولذلك فقد عاب التشدق واستعمل المبسوط وهجر الغريب والوحشي ويكاد يكون مذهب الرسول في الأداء « أن يكون بريئا من التعقد والتكلف والاعراب مجرداً من التصنع وقد سار الخلفاء الراشدون على نهجه ثم سار على النهج جميع المفكرين المسلمين ولم يخرج على هذا النهج إلا الشعوبية ودعاة الانحراف بنهج الفكر الإسلامي ويبدو هذا الانتقال من مفهوم القرآن إلى مفهوم الزخرف واضحا في عبارة عبد الحميد الكاتب الفارسي حين قال : (خير الكلام ما كان لفظه فحلا) .

وكانت المؤامرة التي قام بها وأكملها ابن المقفع : هي فرض طابع الكتابة الفارسية على العربية لغة القرآن ونقل البلاغة الفارسية إلى العربية وإعلائها على الأصول القرآنية التي عرفها ولقد تأثر الأدب العربي ثمة نتيجة السيطرة السياسية الفارسية ولكنه سرعان ما نفض عنه زيف الزخرف والسجع الخالص والمقامات وكذلك كان موقف الأدب العربي من الآداب الغربية في العصر الحديث وهو مما تنبه له كثير من الباحثين وقد أشار هاملتون جب إلى ذلك حين أكد أن هناك فوارق أساسية جذرية لا سبيل إلى الغائها أو محوها وسجل ذلك في قوله : إن الذوق العربي كان ينبذ من الأدب الأوربي جميع العناصر التي لم يكن يألفها ، والحق أن الانسان الذي شب على المثل العليا الإسلامية لا يعجب في الآداب الأخرى إلا بما هو متأثر بهذا اللون . وهنا تجيء الكلمة الفاصلة : في أن القرآن من عند الله وليس من صنع عبقري ، وهو معجزة إلهية وليس أية فنية إنسانية ولذلك فإنه لا يخضع لما يخضع له العمل الإنساني من النقد وإن كان يمكن فهمه ودراسته على أساس طبيعته الأصلية . ولقد كان القرآن آية وحده منذ نزل إلى اليوم وإلى اخر الدهر ، ومع محاولات الاقتداء به من بلغاء العربية فإنهم لم يبلغوا شيئا وظل القرآن مفرداً بأسلوبه وطريقة عرضه ، وإذا كان لنا أن نتساءل ماذا أعطى القرآن للأدب العربي نقول : إنه أعطاه الصدق والحق وباعد بينه وبين الأساطير الوثنية والمبالغة . وأنه قدم له ذلك التراث الضخم كله من البيان والمضامين النفسية والإجتماعية .

الفصل الثالث

النثر والشعر فى مفهوم الأدب الغربى

أولت الدراسات الحديثة الشعر باهتمام كبير ، يكاد يكون أكبر من حجم الشعر نفسه فى الأدب العربى بل وكأنما هو أبرز فنون الأدب العربى بينما نرى الشعر فى مقاييس الأدب العربى الحقيقة ، بعد الإسلام ، فى الدرجة الثانية بعد النثر الذى يمكن أن يقال أنه الفن الذى صنعه الإسلام فى الأدب العربى ، حيث لم يكن للعرب قبل الإسلام نثر فنى بالمعنى الذى نشأ بعد نزول القرآن ، ويمكن القول بأن القرآن هو أول نموذج للنثر فى الأدب العربى كله ، وهو فى نفس الوقت أرفع نموذج واعلاه ، من حيث هو ذروة البلاغة والبيان ، ومن الحقيقة أن يقال وبإجماع الآراء أن الشعر كان ديوان العرب وكان هو الفن الأعلى والأغلب للحياة الأدبية فى الجاهلية وكان هناك إلى جانبه قدر يسير من سجع الكهان وبعض نصوص خطابية ، غير أن القرآن حين أنزل لسانا للدعوة الإسلامية أعاد تشكيل الأدب العربى من حيث أسلوبه ومضمونه أيضاً ، فقد قدم هذه الحصيلة الضخمة من البيان ومن الفكر التى أصبحت أساسا للفكر الإسلامى والثقافة العربية والأدب العربى جميعاً . وقد أعلى القرآن طابع النثر ، من حيث أن القرآن نثر فنى منزل ، يعلو عن صنعه الكاتبين ، ويجل عن تقليدهم ، ويعجز أصحاب البيان منهم ، وفى هذا يقول عمر بن الخطاب : كان الشعر علم قوم لم يكن عندهم أصاح منه حتى أغنام الله بالإسلام فتشاغلت عنه العرب ولهيت عن الشعر وروايته . ولقد كان للاسلام كما سجل القرآن موقفاً واضحاً ومفهوما صريحا من الشعر والشعراء ، فقد شجب القرآن (وهو قاعدة المفاهيم الأساسية لكل عناصر الفكر الإسلامى ، والأدب أحد هذه العناصر بالطبع) شجب ذلك اللون من الشعر الذى استشرى فى الجاهلية : من مغالاة فى المدح أو الهجاء أو إنحراف فى الغزل ولم يقر إلا لونا واحداً هو ذلك اللون المتصل بالأخلاق وإعلاء الطبائع والتسامى بالأعراض : ولقد كانوا يقولون قبل الإسلام : أعذب الشعر أكذبه ، فدعا القرآن إلى الصدق وأقام مفهوما جديداً للأدب نقل به الناس نقله جديدة من المفاخرة والهجاء وغيرها إلى مجال أرحب من الدعوة الإسلامية . ولقد التمس الأدباء منهج القرآن فى الأسلوب ومثله الإعلى فى المضمون فكان أبرز مفاهيم البلاغة فى الادب العربى هى « الايجاز » وأن تكون الألفاظ على قدود المعانى كما يقولون ، ونشأ النثر العربى المرسل الخالى من الصنعة المتكلفة القائم على صدق الإحساس وعمق الفكرة . ولقد اتجه الأدب العربى بالقرآن اتجاهين واضحين خالف بهما الجاهلية وارسى مفهوما جديداً للأدب العربى مستمداً من أصالة الرسالة ومزاج الأمة التى شكلها الإسلام بمفاهيمه وقيمه . (أولا) أنكر الإغراق والمغالاة والاسراف فى الخيال وأنكر المبالغة فى العاطفة والاعتماد على الوجدان ، واطلاقه ليقول ما يشاء : « والشعراء يتبعهم الغاوون ، الم تر أنهم فى كل واد يهيمون وأنهم يقولون ما لا يفعلون » : ومعنى هذا هو التحول إلى العقل وإلى الدقة والعلمية فى التعبير وإلى الابتعاد عن الهوى والإسراف فى الخيال والإسراف فى أعلاء العاطفة سواء فى مجال المدح أو الهجاء أو التصوير الحسى . (ثانيا) أنه أعلى طابع الإيجاز ، وأنكر أسلوب التفاصيل والإسراف فى تصوير دقائق الوقائع واستهداف التماس العبرة الأساسية والوصول إلى سرعة الغاية

وإلى عقده الواقعة ، أو إلى مضمونها دون توسع أو إطالة . ويكاد يكون هذا هو طابع الأدب العربي المميز وذاتيته الأصيلة في مواجهة الاسراف في التفاصيل الذى يطبع الأدب اليونانى القديم والأدب الأوربي وبهذين المنصرين الهامين غلب على الأدب العربى طابع العلم وتقهقر طابع الخيال المسرف والاغراق فى العاطفة والوجدان مما يقوم على أساس التهويل . ولقد كان القرآن مطابقا لهذا المفهوم ، أو بعبارة أصح أن الإدب العربى (والفكر الإسلامى كله) قد التمس هذا الأسلوب من القرآن الذى عرف به فى منهجه وأسلوبه ومضامينه جميعاً . ولقد كان القرآن فى هذا مطابقا للروح العربية والمزاج الإسلامى القائم على الوضوح ، والصراحة ، وضوح الشمس المشرقة والأفق الساطع والصحراء الواسعة الفسيحة ، والأجواء المفتوحة المنطلقة ، فهو طابع وجدان ومزاج وذات لا تعرف الرمزية ولا الأخفاء ولا الظلال ، ولا طابع « بين بين » بين الظلام والنور ، أو بين السحب الداكنة والجبال السوداء ، أو بين العواطف الراعدة وأصوات الوحوش فى الظلام . ومن هنا تبدو ذاتية الأدب العربى الواضحة الخلاف والتباين للآداب الأوربية التى تقوم على الرمز والظلال والتفاصيل المفرقة ، بينما يقوم الأدب العربى على الوضوح والايمان والعقلانية من غير سرف فى إعلاء الغريزة أو العاطفة . ولقد أكتسب الأدب العربى من القرآن طابع الحديث إلى العقل والقلب جميعا ، فهو ليس عقلانية خالصة مسرفة فى جفاف العلم ولا وجدانية صريحة مسرفة فى الكشف والاستهواء . ولقد اصطنع القرآن أساليب الوجدان وأساليب العقل وأساليب السخرية وأساليب التساؤل وأساليب التقرير كل فى موقعه ووضعه . وبذلك بعد عن أسلوب الشعر الجاهلى القديم ، بالرغم مما حواه من موسيقى وفواصل وسجع يسير وتقفيه وتفاعيل ، وتكرار رفيق . فقد أستعمل القرآن هذه الفنون جميعاً ولكنه استعملها على غير إصرار على نوع منها واتخذ لكل موقف وحال الأسلوب الملائم ، فهو إذن ليس شعرا ، وليست له خصائص الشعر ، ولكنه نثرا ، وهو أول ما عرف من النثر العربى على وجه التحقيق ، وما سبقه لم يكن نثرا وإنما كان مجموعة من سجع الكهان ونماذج الخطابة . ولقد كشف الأدب العربى عن ذاتيته فى مفهوم الشعر فى مواضع كثيرة أبرزها أنكاره المفهوم الإغريقى الذى يرفع الشعر إلى مستوى الآلهام كما أنكر ذلك التعريف الذى يوصف فيه الشعر والفن بعبارة « الخلق » وميز الاسلام بين الوحى الذى يختص به النبى والآلهام الذى يتصف به الشاعر . ولقد أشار كثير من الباحثين إلى أن كلمة « الخلق الفنى » لا تطابق مفهوم الأدب العربى للالهام ، فالخالق هو الله وهو يخلق من العدم ، ولذلك ارتبط فى مفهوم الأدباء والفنانين فى الفكر الإسلامى أن الملهم هو الله ، ولذلك بدأو فواتح أعمالهم باسم الله . ولذلك لم يستعمل المسلمون كلمة « خلق » فى الكلام على الفنون . ولكنهم آمنوا بالإلهام واستطاعوا أن يقدموا فى مجال الشعر والنثر أعمالا جديدة باهرة فليست العبرة بالعبارة نفسها ولكن بالعمل الأصيل المجود . ولقد خضع الشعر العربى لمفهوم القرآن ومنطلق القرآن زمنا ، وسار فى الطريق الصحيح منافحا عن الدعوة الإسلامية مبتعدا عن الكذب والغواية ، مناضلا ضد الوثنية ، عارفا بمكانه وطبيعته من الفكر الإسلامى والأدب العربى ، وهو مكان يأتى فى الدرجة الثالثة بعد النثر والخطابة ويعترف بوزنه وقدره من حيث التحرز والاحتياط منه كمصدر للاحكام أو معبر عن العصر ، ذلك أنه سرعان ما انحرف الشعر العربى عن مكانه ومفاهيمه التى أقرها الأدب العربى منطلقا من القرآن وغلبت عليه مفاهيم جديدة نتيجة اتصاله بالآداب الشرقية واليونانية .

أولا : لماذا انحرف الأدب العربي :

استمد النثر العربي أسلوبه ومضمونه من منطلق القرآن وقدم في خلال صدر الإسلام حصيلة ضخمة في جوانب المعرفة : فظهرت علوم الحديث والفقه والتدوين وبدأ ذلك الارتباط العضوي بين القرآن والنثر العربي واضحا عميقا وامتد نحو اللغة العربية فاتسع نطاقها بما أضاف إليها القرآن من اصطلاحات وما قدم لها من مضامين . غير أن اتصال الأدب العربي بالآداب القديمة والمعاصرة له نتيجة التوسع والإتصـــال لم يلبث أن حمل معه الكثير من نتاج تلك الآداب ثم بدأت تلك المحاولات الشعوبية الضخمة في إخضاع الأدب العربي للآداب الفارسية القديمة في أسلوبها ومضامينها ، وذلك خطر لم يتعرض له الأدب العربي وحده وإنما تعرض له الفكر الإسلامي أيضاً وكان للآداب الفارسية القديمة طوابعها التي تمثل المزاج الفارسي الوثني القديم ومن هنا إنحرف الأدب العربي عن منهجه الأصيل المرتبط بالقرآن وظهر ذلك في الشعر والنثر جميعاً ، وأما في النثر فقد ظهر في غلبة أسلوب السجع والزخرف وأما في الشعر فقد ظهر في شعر الغزل الحسي وشعر الخمريات ، ومن الحق أن هذا الإنحراف قد أفسد الذوق العربي الأصيل ، وأبعد الأدب العربي عن مزاجه النفسي والعقلي ، ومضامينه المستمدة من جوهره وواقعه . وقد جاء هذا نتيجة للآثار التي ترتبت على انتصار الإسلام وسيطرة فكره على الثقافات القديمة الوثنية من مجوسية ومانوية وزرادشتية وغيرها ثم إنحراف قادة المسلمين عن منطلق الإسلام نفسه إلى طوابع العصبية القبلية وإعلاء العرق إعلاءاً يتعارض مع منهج الإسلام نفسه ، مما دفع الطوائف غير العربية إلى إعلان العداء والتكتل في الجانب الآخر مع الثقافات القديمة وخاصة الفارسية لمعارضة هذا النظام والعمل على التخلص منه . ومن هنا نشأت الحركة الشعوبية الخطيرة التي استهدفت القضاء على الإسلام بالقضاء على مقوماته الفكرية والأدبية ومن هنا فقد تصـــدت هذه الحركة للأدب العربي فحاولت إخراجه عن منهجه القرآني بإعلاء السجع والزخرف ، والغزل الحسي والخمريات وإعطاء طابع غريب من التكشف والتحلل ليس من طبيعة الأدب العربي نفسه وبدأت هـذه الحركة في انبعاث مفاهيم الراونديه والبابكية والخرمية والباطنية والزنادقة والملاحدة لافساد مضامين الأدب العربي والفكر الإسلامي جميعاً . من الحق أن يقال أن الأدب العربي قد خضع لهذا الانحراف بينما استطاع الفكر الإسلامي أن يتحرر سريعا وأن يواجه حركة الغزو في قوة وصمود وأن يكشف أخطاؤها ، وقد وضح في هذه الأزمة كيف أن الفكر الاسلامي في شموله وتكامله أقوى قـدرة على مواجهة الخطر الذي عجز عنه الأدب ولقد كانت كتابات الجاحظ والثعالبي والمبرد وابن قتيبة وابن علي القالي في دحض شبهات الشعوبيين والكشف عن أصالة جوهر الأدب العربي ، من العوامل الهامة في دحر خطة الغزو ، غير أن دعاة مذهب النقـد الادبي الغربي الوافد قد استغلوا هذه المعركة لغير صالح الأدب العربي الحديث ، وحاولوا أن يلتمسوا منها صورة للمجتمع الاسلامي العربي في هذه الفترة . ولذلك فقد شملت المناهج الجامعية وغيرها دراسات واسعة عن أواخر العصر الاموي وأوائل العصر العباسي ، وحاول طه حسين أن يتهم هذه الفترة في عمر المجتمع الاسلامي بالإباحة والشك اعتماداً على بضعة شعراء من الماجنين لا يمثلون شيئا في خضم من العلماء والفقهاء واللغويين والفلاسفة . ومن الحق أن يقال أن الادب العربي قد انحرف عن منهجه الاصيل وعن ذاتيته حين واجه هذا الغزو الفارسي

وأن المعركة قد استمرت طويلا بين الأصيل والدخيل وفى هذه الفترة غلبت مظاهر الإنحراف وتركت بصماتها فى آثار طائفة من الكتاب والشعراء .

ثانيا : انحراف الشعر عن مفهوم الادب العربى :

إن الشعر العربى بعد الاسلام قد خضع لما خضع له الأدب العربى كله فتغير مضامينه وأغراضه عما كان يتناوله شعراء الجاهلية وإن بقيت أبواب الشعر محصورة فى المديح والهجاء والفخر والحماسة والغزل والرثاء . ذلك أن الإسلام قد أعطى الأدب العربى ذاتية جديدة فى مفاهيم الحياة والمجتمع وعلاقات الأفراد . واستقام أمر الشعر على مفهوم الادب العربى الاسلامى ، فأعطى حرية التصوير وبراعته باعتباره فنا ولكنه لم ينطلق دون قيود ، بل أخذ يتحرك داخل إطار أخلاقى واضح حيث يرتبط الأدب بالمجتمع ، على قاعدة أساسها « الصدق الفنى » دون أن يتعدى الضوابط المقررة ، كما أعطى الاسلام الأدب ، (والشعر جزء منه) ذلك الطابع الإنسانى : القائم على إيقاظ ضمائر الناس على الحق والخير والعدل وفى نفس الوقت احتاط الفكر الإسلامى فى النظر إلى الأدب على أنه أعمق معبر عن النفس ، فقد كان الأدب فى الأزمات الكبرى ينطوى ويعجز عن أداء هذه الرسالة بينما يتقدم الفكر نفسه لملء الفراغ ، وقد بدا ذلك جليا فى أزمات الشعوبية والغزو الصليبى وحملات التتار وفى الغزو الاستعمارى الحديث) . فهناك احتياط واضح فى اعتبار الشاعر كأصدق معبر عن العصر الذى يعيش فيه وذلك بحسبان أن الشعراء ورجال الفنون قوم عاطفيون ، تقصر نظرتهم عند الوجدان ولا يستطيعون التطلع إلى أبعاد الصورة الكاملة ، وعواطفهم دائما تغلب عقولهم ، ومن هناك كانت الصور التى يقدمونها مبالغا فيها ، فهى أكبر من الواقع ، وأكثر بريقا ، ولا تلتزم الاعتدال والانصاف دائما . ويجمع الأدباء ومؤرخو الأدب على أن الشعر فى الصدر الأول من الإسلام من حيث الاساليب لا يختلف كثيرا عنه فى الجاهلية « أما فى المعانى والأغراض فقد كان الفرق بين العصرين كبيراً جدا ، فقد هجر الشعراء المسلمون الأغراض الوثنية ، كالقسم بالأصنام والكلام عن العصبيات ، والفخر بالخمر والثأر إلا قليلا ، ثم أخذوا مكانها المعانى الإسلامية مثل : التوحيد والتقوى والجهاد » والمعروف أيضا أن الشعر فى صدر الإسلام تخلف عن مكانه الأول فى الجاهلية وسبقه النثر والخطابة التى ازدهرت كثيرا وكان « القرآن » قد أشار فى موضعين إلى الشعر والشعراء فشجب مفهومهما المنحرف ، كما نهى الرسول الشعراء عن ذكر الأعراض وإثارة كوامن الأحقاد والإشادة بالعصبيات والأنساب . وكان من الطبيعى أن يتصدر أسلوب القرآن : البيان العربى ويشغل الناس ، وقد لوحظ أن الشعر فى صدر الإسلام قد تطور فى إطار المناهج الاسلامية الجديدة فقلت فيه جوانب المديح والمبالغة والهجاء وضعف جانب الاسراف والعنف . وجرى التحول واضحا فى الغزل والتسيب . كما عمق فن الرثاء للشهداء ، والاشادة بالاسلام والدعوة الإسلامية وغلب الحكم والامثال والحث على مكارم الاخلاق . وقد جاء ذلك كله فى اطار نهى الاسلام عن المبالغة والمغالاة بصفة عامة والمفاخرة والمناجزه بصفة خاصة وقد كشفت كلمات الرسول وتفسيرات عمر بن الخطاب مفهوما جديدا هو أن العصر عصر القرآن ، لا عصر الشعر الذى كان ديوان العرب ومناط مفاخرهم وأبرز فنونهم الادبية وأن على الشعر أن يتحرر من مفاهيمه الجاهلية ويخضع لمفاهيم القرآن ، وأن عليه أن يكون سلاحا من أسلحة التوحيد

فى مواجهة الوثنية ، وقد تحول فعلا شعراء من أمثال : حسان بن ثابت وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة فاتجه شعرهم إلى مدافعة خصوم الاسلام حتى قيل إن هؤلاء النفر كانوا أشد على قريش من نضح النبال .
وقد نفى القرآن الشاعرية عن رسول الله نفيا باتا ، وأبان التفرقة الواضحة العميقة بين نبوة الرسول ورسالته السماوية البعيدة عن خيالات الشعراء أو إلهام الشياطين كما كان يدعى شعراء الجاهلية ، ودحضا لما وقع فى نفوس خصوم الإسلام من شبهة نسبة بلاغة القرآن إلى النبى واتهامه بأنه شاعر (وما علمناه الشعر وما ينبغى له ، أن هو إلا ذكر وقرآن مبين) وصور القرآن دعواهم « بل قالوا أضغاث أحلام ، بل افتراه ، بل هو شاعر » وقال : أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون ، قل تربصوا ، وقوله « ويقولون أئنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون بل جاء بالحق وصدق المرسلين » ورد القرآن على كل الدعاوى الباطلة فى حسم : « فلا أقسم بما تبصرون وما لا تبصرون ؟ إنه لقول رسول كريم وما هو بقول شاعر قليلا ما تؤمنون ولا بقول كاهن قليلا ما تذكرون، تنزيل من رب العالمين » وهكذا وضع القرآن الحدود الفاصلة بين بيان الجاهلية وبيان الإسلام بين الشعر وبين القرآن ، كما أكد القرآن أمية الرسول « دفعا للاتهام الذى يقول بأنه قرأ الكتب السماوية ونسج على غرارها : « وما كنت تتلو قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك » ولم يمنع الأمر بعد وضع هذه الحدود الفاصلة الواضحة بين القرآن والشعر ، وبين النبوة والشاعرية من أن يكرم الرسول الشعراء وأن يقول : لحسان اهجهم وروح القدس معك . ولا يمنع من أن يعفو عن كعب بن زهير ويستمع إلى قصيدته ويجيزه : فقد بلغ كعب بن زهير أن الرسول أهدر دمه لشعر قاله ، فقدم على النبى متنكراً وقال : يا رسول الله يبايعك رجل على الاسلام وبسط يده وحسر عن وجهه وقال : بأبى أنت وأمى يا رسول الله ، هذا مكان العائذ بك ، أنا كعب بن زهير فتجهمته الابصار وغلظت عليه الألسنة لما ذكر به رسول الله فى شعره . فأمنه الرسول فلم يلبث أن أنشد فى مدحه : قصيدته المعروفة (بانت سعاد) . هذا هو مفهوم الشعر فى الأدب العربى فى صدر الإسلام ، وهو مفهوم أعطى حرية القول وصدق التعبير ، وعمق الأداء فى داخل القيم الإسلامية القرآنية وجعل الأخلاق قيمة أساسية من قيمه وكان الشعر العربى حريا بأن يمضى صادق الأداء ، وفى نفس الوقت مترفعا عن الإثم والهجاء والإفحاش والكشف . غير أن اتصال الأدب العربى بالآداب الشرقية والغربية التى اتصلت به ، وأبرزها الأدب الفارسى القديم ثم الأدب اليونانى الإغريقى قد دفعه إلى الإنحراف وأفسد جوهره ، وضلل ذاتيته وأصاب مزاجه النفسى بالاضطراب والانحلال . وكما فسد النثر بالسجع والزخرف ، فسد الشعر بالكشف والغزل الحسى والخمريات هذا وإن لم يكن انحراف الشعر العربى صادراً من طبيعة فيه ، وإنما جاء نتيجة للعوامل الخارجية التى كانت تصاحب الحركة الشعوبية التى كانت تظهر الخصومة للعرب وتخفى هدفها الأصيل وهو هدم النظام الإسلامى كله . ويكشف ذلك أن رؤوس شعراء المجون والخمريات كانوا جميعا من أصول فارسية ومن الزنادقة الذين عاودوا مفاهيم المجوسية والمانوية والمزدكية وعجزوا عن إذاعتها علنا فأنشأوا هذا التيار من المجون والزندقة والإباحة وقد اتصلت هذه العناصر الثلاث اتصالا واضحا حين ظهرت جماعة (أبو نواس) واتصل ذلك بالهجاء والرفض والمجاهرة بارتكاب المحارم والدعوة إليها وتحسينها ومن هنا برز ذلك اللون من الشعر الذى جمعه الأصفهانى فى الاغانى والثعالبى فى (يتيمة الدهر) . وقد ضمت هذه العصبة : أبو نواس وبشار ومطيع بن إياس ووالبة والخليع وهو الشعر الذى أولاه مزيد الاهتمام

الدكتور طه حسين في كتابه حديث الأربعاء والذى فرض دراسته في كلية الآداب وكان يملأه العجب أن يرى فتاة تقوم لتقرأ شعر أبي نواس في غزل المذكر ولشرحه ! وقد تابع الدكتور طه في هذا أساتذته من المستشرقين الذين أولوا اهتمامهم إلى مثل أبي نواس وبشار ، فلما جاء الشيخ الخضري فنقى الأغاني من شعر الفحش ثار طه حسين على أستاذه القديم ثورة عنيفة ، ولم يكن هذا اللون من الشعر من طبيعة الأدب العربي ، ولا صادراً من أعماق النفس العربية . وقد أنكر الذوق العربي الأصيل مثل هذا الطابع المادي من المجون والإباحة والكشف . ولكن دعاة مناهج النقد الغربي الوافد أرادوا أن يجعلوا من هذا الشعر مقابلا للأدب الإغريقي الغارق في معاني التحلل والشذوذ . وأطلق عميد التغريب مع دعوته تلك قوله الآثم : (ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق) ولقد واجه النقد العربي الأصيل هذا الاتجاه المنحرف فنفى أنه مما ينسجم مع طابع الأدب العربي وذاتيته . وكشف عن أن مثل هذا الشعر لا يمثل الشعر العربي ولا يمثل عصره ، وهو في الغالب من عمل شعراء خاملين ليس لهم في الحياة مثل أعلى ينهضون إليه ولا عمل شريف يبذلون فيه جهدهم . كما كشفت وقائع التاريخ الصحيحة أن أغلب هؤلاء الشعراء من غير العرب وأنهم من زنادقة الفرس والداخلين في المؤامرة الشعوبية الضخمة ، كما كشفت وقائع التاريخ أيضاً عن أن أغلب الخمارين كانوا من اليهود والنصارى ، وأن أغلب القيان لم يكن من العرب ، بل لقد أدى انتشار القيان والكشف إلى إنسحاب المرأة العربية المسلمة الحرة من الحياة الإجتماعية .

ثالثا : الكشف والغزل :

غيرت القيم الإسلامية مفاهيم الحياة الاجتماعية الجاهلية في مختلف جوانبها وأنشأت في مجال النفس الانسانية تشكلا جديدا فقد أنكر الإسلام الرهبانية والإباحية على السواء ، وأعطى الحياة الإنسانية حق الزينة والمتعة في نطاق ضوابط جديدة قوامها الحلال والأخلاق والتوسط كما أذهب نزعات الجاهلية في التفاخر بالآباء والعصبية والهجاء المقذع ، وكذلك وسد في مجال العلاقات الاجتماعية بين الرجل والمرأة أسلوبا جديداً ، قوامه الحياء والخلق والتقوى ، وقرر للمرأة حقوقا جديدة رفع بها قدرها وحررها من الذل والمهانة والعبودية ، فلم تعد رقيقا أو حريما ذليلا كما رفع عن المجتمع الإسلامي إصر تلك العلاقات المهينة الإباحية الذليلة . كما أقر الإسلام حق النفس الإنسانية في المجال الحسي وفق نظام كريم رفيع ، ولم يرفض الإسلام الغرائز والميول الإنسانية ولكنه اعترف بها وأقرها وفتح لها أسلوبا من التنفيس والتحقيق دون أن يخرجها عن قيمها الأخلاقية وعن العفاف والشرف . وقد صور الدكتور شكرى فيصل هذا المفهوم في براعة حين قال : لم تكن الحركة الإسلامية منكرة للحياة العاطفية ولا متهجمة لها ولم يكن من شأنها أن تهمل هذا الجانب من حياة الانسان محتصرة له أو مزدرية بشأنه ، وإنما كان همها دائما أن تستثير هذه الحياة العاطفية وأن تجعل منها قوة دافعة نحو الخير والصلاح المشترك . ويقول « نظر التشريع الإسلامي إلى النفس الإنسانية على أنها هذه الكتلة من الأهواء والغرائز والميول ، وأنها كذلك في كل زمان ومكان تقريبا ، لذلك رأى أن خير ما يكون عمله فيها أن يسمو بهذه الميول ، لا يحاربها وإنما يصمدها لا يقتلها وإنما يستثمر القوى الخيرة منها ويحقق ما يمكن أن يتحقق عن طريقها من خير عام

وأن لا يتركها فى صورتها البدائية المطلقة ولكن يهذبها ويصفى خبثها ويتحول بها عن مواطن الأذى إلى مواطن السلامة » ومن الحق أن يقال إن هذا المفهوم كان واضحا فى عقول علماء المسلمين وقد صوره أدق تصوير الإمام ابن قيم الجوزية فى كتابه روضة المحبين حين قال : « لما كان العبد لا ينفك عن الهوى مادام حيا فإن هواه لازم له كان الأمر بخروجه عن الهوى بالكلية كالممتنع ، ولكن المقدور له والمأمور به أن يصرف هواه عن مراتع الهلكة إلى مواطن الأمن والسلامة ، ومثاله أن الله سبحانه وتعالى لم يأمره يصرف قلبه عن هوى النساء جملة ، بل أمره يصرف ذلك إلى نكاح ما طاب له منهن ، فانصرف مجرى الهوى من محل إلى محل وكانت الريح دبوراً فاستحالت صبا ». ولقد كان مفهوم الإسلام فى مجال العاطفة والحس واضحا وصريحا وقريبا من الفطرة ، فهو لا يدافع الغرائز ويحطمها كما تفعل بعض دعوات الزهد والرهبانية واعتزال الحياة ، وهو لا يفتح لها الطريق إلى الانطلاق المدمر كما تفعل بعض دعوات الإباحة والكشف والجنس ، ولكنه يدفعها فى الطريق الوسط المأمون ، القائم على ترابط بين العقل والحس ، بعيداً عن الإسراف والامتناع جميعا ، ويصور الدكتور شكرى فيصل هذا الاتجاه حين يقول : « لم يقصد (الإسلام) إلى كبت هذه العاطفة (أى الحب) فى نفوس العرب ولم يحاول أن ينتزعها من نفوسهم ، وإنما كان أمرها هنا أمرها فى العواطف الأخرى ، أن يسمو بهذه العواطف وأن يطامن من كبريائها وإثرتها فى الجاهلية ، وأن يمسك بزمامها فلا تترك انطلاقها وتمدها على حساب العواطف الأخرى . وبذلك تحول « إتجاه الحب من خارج النفس إلى داخلها » ثم « دفعة إلى تعمق ذاته بأكثر مما دفعه إلى أن يحقق ذاته » ومن ثم « أخذ الحب فى الحياة الإسلامية يتمدد فى داخل الحياة النفسية بأكثر مما يتسلط خارجها » مما جعلت منه « تعرفا إلى سرائر النفوس أكثر مما جعلت منه إشباعا لغرائز النفوس « فالشاعر الإسلامى حين يتحدث عن عاطفة الحب ، يتحدث عنها بأقوى مما كان من حديث الشاعر الجاهلى فهو يتعمق هذه العاطفة ويتأملها ويجول بها هذه الجولات الداخلية فى سرائر القلوب ومساربها . « والحياة الإسلامية نظرت إلى عاطفة الحب هذه من نحو آخر ، منحتها السمو وأضفت عليها التقدير ، ولكنها اشترطت بعد ذلك أن تظل هذه العاطفة فى نطاقها الفردى ، وأن يظل خيرها وشرها فى نطاق الحياة الفردية فلا تجاوز ذلك إلى المساس بالحياة الأخرى من مثل حياة الأسرة وحياة المجتمع . كما قدست هذه العاطفة وباركت عليها ما دامت عاطفة نيرة تتحسس طريقها وتعرفه ولا تتجاوزه ولا تعدوه ، فإذا خرجت عن ذلك وقفت لها الحياة الإسلامية تحدها وتكفكف من غربها » ولذلك ربط الإسلام بين الحب والعفة ، وجعل من هذين المفهومين مفهوما واحداً « وتشبه العفة فى ذلك أن تكون الإطار الاجتماعى للحياة الفردية فكما أننا لا نستطيع فى حياتنا الفردية أن نتجاوز حقوق الجماعة ، كذلك نحن فى عاطفة الحب هذه يجب ألا نتجاوز مقدسات الجماعة وقيمها » ولم يقف الإسلام فى مفهوم الحب عند هذا الحد ، بل إنه حرص على « تنويع مسارب هذا الطريق لتخف حدته وتضعف شدته ، ولا تصب كل قوى الحب وتياراته فى المرأة ، ولا تركز فيها وإنما تتخذ هذه العاطفة مجالها فى نواح أخرى ، نعم « نوع الإسلام الحبة وشعب طرقها ، ومنها محبة الله ومحبة المجتمع ، ومحبة المؤمنين ، وتعشق للجهاد ، وإيثار الأهل والفناء فى المكارم والأمجاد ، « ولم يعد هناك إتجاه ثابت نحو المرأة كاتجاه الابرة المغنطة دائماً نحو الشمال ، وهكذا تصرفت هذه الحيوية المتدفقة والفيض الداخلى » ومعنى هذا أن الإسلام « لم يهدر هذه

العاطفة ولكنه خضد شوكتها ولم يحطمها وإنما صقلها ورقق حواشيها » لقد وضع الإسلام قواعد الحيطة بالعفة ، والمعالجة بالزواج المبكر وتحريم الرهبانية وبذلك أهدر الإسلام من الحب جانبه الوحشى ليقوى فيه جانبه الانسى ، فأعطى هذه العاطفة حياة متوازنة ومجتمعاً سليماً « لم يغال الإسلام بهذه العاطفة ، ولم يترك لها سبيل النمو المتضخم الشاذة والإسلام خالف (الجاهلية والوثنية) فى نظرته إلى الحب من حيث المبدأ ، لم يكن يرى أن تقتصر هذه العاطفة السامية على إرواء الهوى وإشباع الغرض وإنما كان يرى أن تكون قوة حافزة دافعة ، ليست قوة سلبية فى الحياة ، بل قوة إيجابية تدفع إلى الكمال وتؤثره على غيره ، وتقوى العزم وتشحذه ، فأثار بها الهمم السامية والعزمات العالية إلى أشرف غاياتها . وقد وضحت هذه المفاهيم فى الأدب العربى وظهرت فى نتاج عديد من الكتاب والفلاسفة والعلماء وأهمها :

الزهرة : لابى محمد بن داود الظاهرى .

رسالة العشق : لابن سينا

طوق الحمامة : لابن حزم

روضة المحبين : لابن قيم الجوزية

ذم الهوى : لابن الجوزى

كما ظهرت فى مؤلفات أخرى مختلفة بالإنحراف الذى ساد الأدب العربى حين اضطرب المجتمع الاسلامى وإنحرف عن مفاهيمه الأصيلة ، وأصطبغ بصبغة الفلسفات القديمة الفارسية والهندية واليونانية وتقبل مفاهيمها المنحرفة فى الإباحة والرهبنة على السواء. مخالفا بذلك الفطرة الإنسانية التى التمسها الإسلام فى مفاهيمه عن الحب والعلاقات بين الرجل والمرأة وما يتصل بها من فنون العاطفة والغزل . وقد أشار اندريه لوشابلان ، فى كتابه عن (فن الحب العف) إلى الطابع العربى الإسلامى حين قال : وقد يذكر إدراكا جديداً للحب لم يكن للأدب الاوربى به عهد ، وفيه ترتفع المرأة إلى مكانة لم تحظ بها من قبل فى أوربا ويخضع الفارس لها كما يخضع التابع للسيد صاحب الاقطاع فى تلك العصور ، فالفارس يضحى فى سبيل حبها ويبكى فى يسر حين يهدده الخطر فى حبه ويعد ضعفه أمامها نبلا وسموا لا استكانة فيه ولا ضرر بسببه ، والحب طاهر بل هو على رأس الفضائل ، وهو الذى يعلم الحب الكرم ، ويبعث على التمسك بالخلق الكريم ، ولا يصح للمرء أن يحب أكثر من امرأة ، ولا أن يحب امرأة غير كريمة الخلق ، فالطهر والحياء والصدق والوفاء والتضحية هى دعائم الحب النبيل ، حب يكتنفه الحرمان ، ويطيب للمحب فيه العذاب ويشق عليه الظفر بما يؤمل من غاية » هكذا صور شابلان طبيعة الحب العربى ، بما تختلف اختلافا واضحاً وبعيداً عن الحب فى مفهوم الغرب وفى مفهوم الوثنية الاغريقية والجاهلية العربية ، ولذلك فإن مفهوم العرب للحب لم يلبث أن انتقل إلى الآداب الاوربية وأثر فيها ، ولا شك أن هذا يدحض ما ذهب إليه بعض المستشرقين من قولهم إن العاطفة العربية لم تحترم المرأة ولم تكن لها فيها مكانة كريمة . ومن الحق أن يقال إن هذه المفاهيم الأصيلة للفكر الإسلامى لم تلبث أن أصيبت بشىء من الإنحراف نتيجة ما نقل إلى تراث المسلمين من الفكر اليونانى والفارسى والمسيحى وما حمله دعاة الشعوبية من آراء منحرفة عن اللذات والجنس والإباحة مما حفلت به فلسفات اليونان المجوسية والمانوية وغيرها من مذاهب . وكان أن اضطرب الأدب فجنح إلى الغزل الحسى وغزل المذكر وغيره من الانحرافات التى أصيب بها فى فترة من فترات الاضطراب

الإجتماعي والسياسي في المجتمع الإسلامي مما تلقفه دعاة التغريب والمبشرين والمستشرقين في محاولة لتزييف طبيعة الفكر الإسلامي والأدب العربي . ومن الحق أن يقال إن الأدب العربي قد انحرف نتيجة للعوامل التي أثرت فيه ولكن هـذا الانحراف لم يصبح طبيعة غالبة عليه ، ولم تتوقف محاولات التصحيح من الكشف عن زيف هذه الإضافات التي تختلف عن جوهره وتتباين مع ذاتية الأمة العربية ومزاجها النفسي والعقلي ، حتى إذا جاءت اليقظة العربية الإسلامية كان واضحا أمامها هذا الإنحراف ، وكان من أكبر ما وصلت إليه أن صححت مفهوم الفكر الإسلامي والأدب العربي وكشفت من جوهرهما وطبيعتهما ودافعت ذلك الزيف وجاهدت حتى لا تلصقه بها حركة الغزو الثقافي والتغريب . ومن الحق أن يقال إن أصحاب مناهج النقد الغربي الوافد قد حاولوا أن يضعوا نماذج الحياة والأدب في فترة الإنحراف هذه كوثيقة لاستخلاص نتائج منفصلة عن انحراف الفكر الإسلامي والأدب العربي بعد اتصاله بالآداب اليونانية والفارسية ، ولكن هذه الوثيقة كانت زائفة ، ذلك أن الأدب العربي لا يؤخذ الحكم عليه من قطاع من قطاعات ، أو مرحلة من مراحل لينسحب على الأدب كله والعصور كلها ، ولابد أن يدرس الأدب العربي ككل ، ويدرس الأدب العربي من داخل نطاق الفكر الإسلامي الذي كان هو الحصن الحقيقي لمقاومة الغزو الفكري القديم والجديد ، وقد دافع الفكر الاسلامي تلك الإنحرافات التي أصابت الأدب والفلسفة والسياسة وردها وانتصر عليها حين استطاع في القرن الخامس إقامة (منهج أهل السنة والجماعة) بعد أن صفيت كل جيوب الغزو اليوناني والفارسي والهندي التي حاولت أن تسيطر على الفكر الإسلامي وتخرجه عن مقوماته الأساسية . ولقد انصبت محاولة الدكتور طه حسين وأعوانه من دعاة منهج النقد الغربي الوافد على هذه المرحلة وعلى شعر أبي نواس وبشار وغيرهما في محاولة لرسم صورة زائفة عن مفهوم الحب والمرأة والحياة الإجتماعية في الفكر الاسلامي والأدب العربي ، ومن الحق أن يقال إن ظاهرة الإنحراف كانت واضحة ولكنها لم تكن مسيطرة ، ذلك أنها كانت تتحرك في حذر وخوف داخل محيط واسع من الفكر الاسلامي في مختلف جوانبه من فقه وفلسفة وإجتماع وتربية وعلم وتصـوف ، حيث وقف هؤلاء الشعراء المجان على حافة المجتمع ، منبوذون مذمومون ، فلم يكن لهم أثر واضح ، وإن كانوا رمزاً على ذلك التحرك الشعوبي الذي عمل في أكثر من موقع لتدمير الفكر الإسلامي وهدم الدولة الاسلامية. ولم يكن إذن هذا الأدب في طبيعة وضعه من خـلال المجتمع الاسلامي إذ ذاك بالغا أي مبلغ ، وإنما جاء هذا الأثر عندما انتزعت هذه الصفحات وصـورت على أنها ظاهرة للمجتمع وذلك في كتب الأغاني وفي مؤلفات الدكتور طه حسين ، وواضح هدف صاحب الأغاني وصاحب حديث الأربعاء من مثل هذا التفريغ الخطير البعيد عن أي منهج علمي لنقد الأدب والذي قام به الدكتور طه في ظل منهج النقد الغربي الوافد الذي لم يستهدف (الحق للحق) ولكنه استهدف من كلمة المنهج والعلم وغيرها إعادة رسم صورة لحياة المجتمع الاسلامي عن طريق الأدب (معزولا عن الفكر الاسـلامي) من أجل تشكيك الأجيال المعاصرة في تاريخها وأدبها وفكرها العربي الاسلامي ورميه بالشبهات في محاولة لاسقاطه وعزل الأدب العربي الحديث عنه . وقد وضح هذا المنهج وبرز هذا الاتجاه في ذلك الاهتمام البالغ الذي أولاه جب ومرجليوث وبلاشير وماسنيون للأدب العربي حين ركز هؤلاء جميعاً على مثل هذه الجوانب وعنوا عناية فائقة بحياة أبي نواس وبشار وغيرهم من الإباحيين الذين لا يمثلون عصرهم وإنما يمثلون حركة الشعوبية

الزاحفة لتدمير الفكر الاسلامى ، ومن عجب أن تتسلم الشعوبية الجديدة اللواء من الشعوبية القديمة وتمضى به ، ولا يكون لها هما إلا البحث عن قصائد ممزقة فى الإباحة أو الالحاد فى هذا الديوان أو ذاك كما فعل عبد الرحمن شكرى فى مقاله عن الدين والأخلاق . وقد صور هذا الاتجاه الأستاذ محمد أحمد الغمراوى فى نقده لكتاب فى الأدب الجاهلى : وجدنا صاحب الكتاب (الدكتور طه حسين) يخب فى الميدانين (الأدب الفرنسى المقول والأدب العربى المنقول) خببا واحداً ويصدر عن نزعة واحدة ، فهو قد فتش فى طوال الأدب العربى وعرضه فلم يجد ما يستحق أن يبعث ، وينشر ، إلا أخبار المجونيين الذين ابتلى بهم الأدب العربى كما ابتلى الأدب الافرنجى بأمثال أوسكار وايلد ، نعنى أبو نواس ووالبة والخليع ومن إليهم ممن نبش صاحب الكتاب أخبارهم فى حديث الأربعاء الذى نشره فى السياسة مفرقا وأهداه إلى الأستاذ مدير الجامعة مجموعا ، ومن الغريب أن تلك الأخبار الأجنبية والأشعار الماجنة قد عرضها صاحب الكتاب فى ثوب البحث الأدبى باسم التجديد ، وكان البحث والتجديد فى الآداب ستاراً تحارب الفضيلة من ورائه ، ووسيلة فى هذا الشرق للدخول إلى النفوس بما لم يكن لولا تلك الوسيلة بداخل عليها .»

٢

إن مفهوم الحياة الإجتماعية وعلاقات الرجل والمرأة والزواج والحب وما يتصل به من أداء فى الأدب العربى بعد الإسلام يختلف إختلافا واضحا عن مفهوم الفلسفات القديمة : سواء الفارسية أو اليونانية أو الجاهلية القديمة التى تلتقى جميعا فى مفهوم واحد قائم على الإباحة والكشف والتحلل والإنطلاق ، ومفتوح على الشهوات والأهواء واللذات على نحو يدعو إلى تمجيدها والازدهاء بها وإعلائها ، ولقد عصفت هذه الأهواء بالأدب العربى ، والفكر الاسلامى والحضارة والمجتمع فى فترة الضعف التى هوت فيها القيم الاسلامية تحت ضربات الغزو الشعوبى الضخم الذى قاده خصوم الإسلام والعرب جميعا ونق أسلوب دقيق اتخذ سبيله إلى العقول عن طريق الفلسفات وإلى القلوب عن طريق الأدب والشعر فأعلى شأن الغرائز وفتح الطريق أمام الكشف والغزل الحسى والخمريات ومن خلال طابع حياة الترف والدعة حيث تجمع حول العواصم أعراق كثيرة فيها الفارسى والرومى والنبطى والتركى والصقلبى والهندى والصابى والنصرانى والسامرى والمجوسى واليهودى وحملوا هذا اللواء ، ومن هنا فقد انتقل الأدب العربى على أيدى الشعراء والماجنين من مفاهيمه الأصيلة وذاتيته الخاصة المستمدة من القيم الإسلامية إلى هذه المفاهيم الوافدة الدخيلة المستمدة من فلسفات اليونان، والمجوسية ولم يتقبل الفكر الاسلامى هذا الطابع المنحرف بل قامت بين هؤلاء الأصلاء المدافعون عن قيم الأدب العربى ومفاهيمه وبين الخارجين عليها معارك ومخاصمات حفظتها كتب الأدب فقد خاف المدافعون « ثورة الأمم وجزعوا للاسر والبيوت يصيبها الشك والزندقة والكفر » . وعلت دعوات مستمدة من المانويه والمجوسية القديمة تسخر من القيم ، وتدعو إلى الاشتراك فى امرأة واحدة ، وتدعو إلى الغزل المذكر ، والإشادة بجمال الغلمان حيث « بدأ اللفظ المذكر فى الغزل حين كان الشعراء يرمزون إلى المرأة بالحبيب ويصطنعون الحديث فيها بالتذكير

ويخفون اسمها ، فلما قامت هذه العصبة الماجنة اتخذت المذكر لفظا ومعنى ، وانتقل الشعراء من خدر الحسناء إلى ميادين جديدة مخزية ، فبرزت صور فاضحة لهؤلاء الغلمان يتزينون ويتصدون للحب ويصفهم الشعراء بما يؤذى السمع السليم والذوق الصحيح ، وقد كانت هذه الألوان فى الآداب القديمة ولكنها لا تعرف للعرب الخاص وأصبحت الجوارى الفتيات فى خوف من التيار الجارف فتزيا كثير منهن بزى الغلمان تحببا وتقربا من هذه العصبية الريضة ، وفشا فى النساء زى الغلاميات ، وأحب كثير من الشعراء هــذا النوع الجديد » . واستخف كثير من الناس بالمحصنات علنا تشبها بالاماء ». وقد حمل لواء هذا الإنحراف جماعة من الشعراء الذين هم من أصل فارسى ولهم صلات واضحة مع أصحاب الدعوة الشعوبية وفى حياتهم الخاصة تحديات صريحة تجعلهم فى صفوف الفساق والمجان وفى مقدمتهم أبو نواس ومطيع بن إياس ، وبشار ، وابن الضحاك ، ومسلم بن الوليد وقد اجتمع إليهم حماد الرواية وقد هوجم هؤلاء الشعراء واضطهدوا وسيقوا إلى السجون ، وضرب أبو نواس فى عهد الرشيد وحبس فى خلافة الأمين ولو أدركه المأمون لقتله . وقد وصف بشار بأنه فاسق ماجن ، يرسم على عماه ما لا يراه البصراء ، ومرد ذلك إلى الحرمان والجوع ، وكان بشار بدينا مترهلا بشعا كفيف البصر ، وقد حوى شعره «الوصف المتبذل والصور العارية والرسوم الجسدية والألفاظ الباردة الغثة الغليظة على حد تعبير الدكتور شكرى فيصل . وقد عرف بشار بسخريته من الحرائر وقذفه المحصنات ، ولعله كان يكرهن انتقاما لنشأته وفرقا من تربيته فهو لم يألف العربيات الحرائر ، وكان هواه مع القيان والجوارى . أما أبو نواس (الحسن بن هانى) فقــد عرف (بحيوانية التســور إلى اللذائذ الحسية) على حد تعبير إبراهيم المازنى ، وعرف بالمجون وقذف المحصنات وسخريته من الحرائر وقد ورث ذلك عن المجوسية الفارسية كما ورثه بشار . وقد أكد الباحثون فى حياة أبو نواس بأن لفجوره وفسقه مصادر أساسية ودوافع طبيعية من حياته الشخصية . ويرد الباحثون اضطراب حياته إلى سوء تصرف أمه التى لم تمنحه من عطفها ما كان يريد فقد شغلت عنه بالقوت بعد أن مات أبوه وكانت تكسب هذا القوت من وجوه الاثم ، وكان لهذا الحرمان والفســاد مما أخطر الآثار فى حياة أبى نواس الذى كره النساء جميعاً لأنه كره أمه وتحول إلى الغلمة وإلى معاقرة الخمر . وقد أشار المؤرخون إلى إصابة أبى نواس بالشذوذ وكان فى صباه ذو شـذوذ سلبى ثم انقلب فى كبره إلى العكس ولقد إتجه أبو نواس إلى الحقد الشعوبى وعايش أولئك الفرس الكارهين للاسلام واتخذ شعره أداة لخدمتهم لحمل لواء الشعوبية والغض من شأن العرب وإذا كان قد تميز بشأن فى شعره فإنما تميز بذلك اللون الذى لم تعرفه العرب فى الاسلام ولا فى الجاهلية وهو غزل المذكر . والحسين بن الضحاك الذى عاش خليعاً ماجنا ، نشأ مع أبى نواس فى البصرة ، واختلفا إلى مجالس الشراب ، وقال فى الخمر واللذائذ ، وأعلن عن فسقه فى أكثر من شعره . ومسلم بن الوليد ، كان شبيهاً بهما ، من المستهترين الماجنين ، تقلب فى هذه الاجواء حتى وصف بصريع الغوانى والمطيع بن إياس ، كان واحدا من هذه الجماعة ، التى عنى بها الدكتور طه حسين وحرص على دراستهم فى كتابه (حديث الأربعاء) وأحيائهم والاذاعة بها ، باسم التجديد ، واستوحاها من كتاب الأغانى الذى لم يكن صاحبه فى سيرته بأقل من هؤلاء فجوراً وفسقا على نحو لا يؤهله لأن يكون مؤرخا ولا يزكى كتابه لأن يكون مصدراً صحيحاً . وقد عنى هؤلاء بوصف الأعضاء والغزل بالمذكر والغلامية والمجون الداعر والسمر الفاجر ، وقد صور هذا الإتجاه الدكتور على الوردى فى كتابه أسطورة الأدب الرفيع

حيث قال : وكان عمر بن أبي ربيعة ذو طبيعة أنثوية وكان أبو نواس مصابا بالشذوذ الجنسى إلى درجة كبيرة وكان فى صباه ذا شذوذ سلبي ثم إنقلب فى كبره فأصبح ذا شذوذ إيجابى ويقال إنه اعترف بذلك بلا حياء أو تأثم ويرد ابتداع الغزل المذكر فى الشعر العربى لأول مرة إلى هذا الشذوذ وربما انتشر هذا النوع قبل أبى نواس ولكن أحداً لم يجرؤ على أن يقول عن نفسه إنه (لواط) غيره وكانت العرب فى الجاهلية لا تعرف هذا الشذوذ الجنسى .

رابعا : الخمريات :

وكانت الخمريات فى الأدب العربى تابعة للغزل ومصدر له ، فقد جاء الإسلام ناهيا عن الخمر ، محرما لها ، فى ضوء المنهج الذى رسمه للمجتمع الاسلامى والنفس الإسلامية ، حماية لها من أخطارها ، غير أن هذه النزعة مالبثت أن ظهرت بعد أن غلبت دخائل الفلسفات والآداب القديمة الوثنية من مجوسية وإغريقية وغيرها ، وسيطرت حركة الشعوبية وقادت معركتها فى مختلف المجالات وكان الخمارون جميعاً من اليهود والنصارى ، وكانوا دخلاء على المجتمعات : « كان كل خمارى هذه الفترة من النصارى أو اليهود أو المجوس أما المسلمون فإن أحداً منهم لم يتجر بها أو يتكسب من بيعها وخدمة شاربيها ، وقد سمحت السلطات الأموية أن تقوم فيها الحانات انسجاماً مع خطتها فى التسامح مع أهل الذمة وعدم الضغط على حرياتهم الدينية والاجتماعية » وتبدو صورة الخمريات « فى مثل كتاب الأغانى والعقد الفريد والكامل وحلية الكميت ، وكأنها نزعة مسيطرة على المجتمع الاسلامى ، وهى لم تكن فى الحق كذلك ، بل ظلت فى نظر جماعة المسلمين » رجس من عمل الشيطان وظل شاربوها أناس خرقوا القواعد التى وضعها المجتمع للسلوك الصالح وعليهم أن يتواروا عن الناس سيما إذا كانوا من ذوى الوجاهة أو المركز السياسى ، وكان شاربوا الخمر يعرفون أنهم حين يشربون إنما يرتكبون اثما » ولم يعرف من شعراء الخمر قبل أبى نواس فى العصر العباسى غير الأخطل الذى كان نصرانيا وارتبطت أواصره فى زعامة شعر الخمريات بالاعشى فى العصر الجاهلى أما أبو نواس فقد كان أبرز المفاخرين وأبرز من نظموا فيها إلى جوار ما نظمه فى الغزل الحسى والمذكر والغلامية والغلاميات ويكاد مؤرخو أبو نواس فى العصر الحديث وهم كثرة اهتمت بهذا الشاعر وبعثت تراثه ولا يكاد يقارن عددها بعدد من كتب عن عمر بن الخطاب أو خالد بن الوليد وفى مقدمتهم الدكتور طه حسين الذى فتح لهم الباب ثم جاءوا بعده : العقاد والمازنى وعبد الرحمن صدقى ويجمع المؤرخون على أن النواسى هو شاعر الخمر فى العصر العباسى وفى كل عصر سالف ، وقد ذكرها بشار وابن الهندى وابن هرمه . ونظم فيها مسلم بن الوليد والحسين بن الضحاك الخليع والحسن الخياط ومطيع بن أياس وحماد عجرد . وحياة أبى نواس تكشف عن تصرفاته وأهوائه ، فقد ولد فى الأهواز من خورستان بفارس عام ١٤٥ هـ وأبوه الحسن بن هانى كان كاتباً من أهل الشام وقيل راعى غنم قدم الاهواز مع الجيش للرباط وتزوج منها بامرأة تدعى « جلبان » وجلبان فارسية الأصل وقد حملته أمه معها بعد موت والده وهو لم يتجاوز السنتين من عمره وفيها شب على الطوق فأسلمته عطاراً يبرى عود البخور . وقد شهد أمه على أثر ترملها وهى تؤوى طلاب المتعة والمجان ، وشاهد تلك الحياة المستهترة الماجنة التى كانت أمه تعيشها ، ورأى أولئك الذين كانوا يزورونها وقد أسرف الناس فى ثلبها وفاحت رائحة سيرتها العفنة ، فى هذه

البيئة نشأ أبو نواس ، يبصر المجان وهم فى عرس دائمة من الاباحة والفجور فألف تلك الحياة وانطبعت فى المراهقة دون أن يقوى على التحرر منها . وهكذا اندفع : أبو نواس فى ذلك الجو الصاخب من الإعلاء بالفاحشة كأنما كان يريد أن يجعل من المجتمع كله ، مثيلا لحياته وحياة أمه كما فعل بعض الكتاب فى العصر الحديث . وقد طبع هذا الأثر النفسى العنيف حياته فاندفع فى مجالات اللهو ، وانزلق إلى ميادين الصخب فأثارت فى نفسه ما كمن من استعداد للانغماس فى الموبقات وكثيرا ما كان يستأجر بالزهيد من المال لملازمة أصحاب المجون فى نزهاتهم ناقلا لهم أدواتهم وحوائجهم . وفى البصرة اتصل بوالبة بن الحباب الشاعر السلوفى الخليع ، ومنه تعرف إلى الخلعاء أمثال مطيع بن إياس وحماد عجرد ويحى بن زياد فتتلمذ لهم فى فنون الغواية وسهلوا له أسباب المجون وحركوا فيه القابلية الكامنة إلى حياة الترف والدعة وعندما قويت فى بغداد شوكة الشعوبيين تحركت فى نفس الشاعر نزعته الفارسية فأخذ يهجو القبائل النذارية ويهجو قريشا . وهكذا عاش حياة عربيدة طائشة ، صرفها فى السكر ، وقضاها فى زمرة فاسقة بين الخمر والغناء والدعارة وأصيب بالسل البطىء فى حنجرته بعد أن أسقمه الفجور وأنحلته الخمور وحطم الألم أعضاءه عضواً بعد عضو ومات عام ١٩٩ والسقام تحيط به من كل جانب، وقد كان ميله إلى الغلمان ناتجا عن كبوته الأولى فى ميدان المرأة ، فأثر ذلك الشذوذ الجنسى، وقد استخف بالعرب وذكر الفرس باعجاب وحنين ولم يختص أبو نواس بغزله غير إماء ، ليس لهن من الأنوثة غير الابتذال وشهوة الانتضاح فانغماثه فى الشهوات لم تهيئه وجهة حريم الحرائر المحصنات من النساء ولذلك لم يرتفع بالمرأة يوما إلى صعيد القيم الانسانية فقد وصف نفسه قبل موته فقال :

دب فى السقام سفلا وعلوا وأرانى أموت عضوا فعضوا

وهذا يدل على أن الفسق والفجور والخمر أدت بأبى نواس إلى التلف والدمار . وعندنا أن أبو نواس كان ضحية الخطيئة الأولى فى حياته وعيشه فى كنف أمه الفاجرة ، ثم إتصاله بالحركة الشعوبية وعمله فيها من أجل تدمير مقومات المجتمع الاسلامى وإثارة الفساد فى مفاهيم الأدب العربى فكان معبراً عن فلسفة الوثنية الفارسية اليونانية ، وكان دخيلا منحرفا على مفاهيم الأدب العربى والذوق العربى والمزاج العقلى والنفسى الإسلامى .

٣

هذا هو الإنحراف الذى أصاب الأدب العربى فى العصر العباسى ، فنقله من مفاهيم الاسلام الفارسية والإغريقية والجاهلية القديمة ولاشك أن الظاهرة لسلمنا إلى عدد من الحقائق : أولا : أن الأدب العربى لم يلتزم مفهوم الاسلام وانحرف عنه تحت ضغط فئة من الشعوبيين إلى مفاهيم الفلسفات الفارسية واليونانية : ثانيا : كان هذا الصنف من الغزل الحسى والغراميات « فن طارىء أفسد أدبنا ولكنه لم يكن كل الشعر ولم يمثل طابع الأدب العربى فى هذا العصر كان من الشعراء الأصلاء كثيرون من أمثال العباس بن الأحنف وعلى بن الجهم وابن الرومى وابن المعتز وأبو تمام والبحترى والمتنبى وأبو فراس والرفاء والصنوبرى والشريف الرضى وذلك غير أعلام الأدب والفكر فى مختلف ميادين الفقه والفلسفة والعلوم .

ثالثاً : أن هذه الظاهرة المنحرفة قد رفضها الأدب العربى ، وهاجمها الفكر الاسلامى فى قوة ولم يلبث أن تحرر منها . رابعاً : ظهر فى هذه الفترة الغزل العذرى العربى ، وهو غير الحب الأفلاطونى Plotoaielone والغزل العربى الأصيل شىء يختلف عن الحب الأفلاطونى الحسى الذى عرفت به جمهورية أفلاطون حيث يقول أفلاطون « وقد آثرنا أن نترجم الضمائر بصيغة المؤنث وإن كانت فى الأصل قد وردت بصيغة المذكر لشيوع الحب الشاذ عند قدماء الإغريق » . خامساً : لم يعرف الأدب العربى فى أصالته الذاتية الوصف الحسى المادى ، الذى عرفه أدب الأغريق ولا الأدب الفارسى القديم . والحب الأفلاطونى حب يبيح للمحب كل شىء عدا الإتصال الجنسى بينما لم يقبل الحب العذرى العربى : الضم والتقبيل واعتبره ضرب من الزنا . ويقول أفلاطون فى وصف مدينته الفاضلة : « سأضع قانوناً يمكن بموجبه للمحب أن يقبل حبيبته ويتردد على مجالسها ويمانقها » أما فيما سوى ذلك فإن علاقاته لا يرقى إليها الشك . سادساً : لم يربط العرب بين فكرة الحب وبين اللقاء الجنسى والتناسل ، وفصلوا بين الفكرتين فصلا تاما ، وكانت أقاصى أمانى الحبيب مجالسة الحبيبة والتحدث إليها ، وروى أنه قيل لبعض الأعراب وقد طال عشقه لجاريته : ما أنت صانع لو ظفرت بها ولا يرا كا إلا الله . قال : إذن والله لا أجعله أهون الناظرين ولكنى أفعل بها ما أفعل بها بحضرة أهلها ، حديث يطول ولحظ قليل وترك ما يكرهه الرب وينقطع عنه الحب . وهنا نموذج عربى رفيع : هو سلامة القس وقصته معروفة ، فقد استسلمت له حبيبته فى إحدى مواقف اللقاء . فأعرض عنها وقرأ من آى القرآن قوله تعالى : ﴿ الأخلاء يومئذ بعضهم لبعض عدو ، إلا المتقين ﴾ . وقال إنه لا يريد أن يكون عدوا لها بأن يكون خليلها بغير الحق الذى يفرضه الشرع . سابعاً : كانت المرأة العربية إذا علمت بحب رجل لها تبتعد عنه وتتستر ، وكانت مبادرة الحب من الرجل دوماً . وقد اقتصر العربى على حب امرأة واحدة ، وعرفت المرأة العربية بالفناء فى حب زوجها ، وقد رويت قصص كثيرة عن نساء عربيات رفضن الزواج بعد موت أزواجهن ، أو شوهن معالم جمالهن حتى لا يتقدم إليهن خاطب . وقد ظل حب الزوجة أقوى ما يمثل الروح العربية ، وكان الغزل العفيف موجهاً إلى الحرائر ، أما الغزل الآخر فقد كان موجها إلى الأماء . ثامناً : يكذب بعض المستشرقين ويغالوا حتى يقول أمثال ماسليون بأن الحب العذرى مشتق من الحب الأفلاطونى . فالحب الأفلاطونى فى أغلب صوره حب الذكور للذكور ، وهو حب شاذ يدخله علماء النفس فى عداد الحالات المرضية بينما يمثل الحب العذرى الطبيعة الصادقة ، وهو حب الرجل للمرأة دون أن يدخل إليه أى مفهوم من الهوى الجنسى أو الرغبة ، ولكنه يكون عادة تمهيداً للعقد الشرعى الطبيعى . تاسعاً : صدر العذريون عن شكوى صادقة وحرارة وإيمان وتقوى وعفة ووفاء ، وتمنوا امرأة واحدة ، أما الغزليون الإباحيون فقد كانوا يتخذون مواضع الغزل عن النساء المتزوجات ، وعند الغوانى والإماء ؛ وكانوا يدعون إلى أكثر من امرأة ، وقد شجب منطق الذاتية العربية هذا اللون ورفضه . عاشراً : لم يكن الغزل بالمذكر من طبيعة الأدب العربى الجاهلى ، ولكنه جاء دخيلا من الفلسفات الفارسية واليونانية . إحدى عشر : ربط الفكر الإسلامى بين الحب والعفة وجعل منها مفهوماً واحداً واشترط أن تظل هذه العاطفة فى نطاقها الفردى ، فلا يتجاوزه إلى المساس بالحيوات الأخرى وقد جرى الأدب العربى فى أصالته

على أن لا يذكر المحب اسم محبوبته ، وأصدق مثل لهذه المفاهيم كتاب طوق الحمامة للإمام ابن حزم .
(١) من هذا كله يتقرر أن فنون الغزل الحسى(٢) والكشف كانت دخيلة على ذاتية الأدب العربى ومزاجه وقيمه ، وأنها تمثل مرحلة غلبت عليها عوامل الغزو الشعوبى الباطنى التى مدت رواقها إلى الفكر العربى الإسلامى والحضارة جميعاً ، ومن هنا يمكن القول إنها ظاهرة دخيلة تمثل إنحرافاً فى مجرى الأدب العربى ، ولذلك فإن اتخاذها قاعدة لإصدار أحكام عامة على الأدب العربى هو من الخطأ العلمى ، فضلا عن أنه لم يكن إلا حيلة من أخطر مؤامرات التغريب فى التركيز على هذا الجانب وإلقاء الأضواء عليه فى محاولة لإحيائها وإذاعتها من جديد ، وبعثها كعامل من عوامل تدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامى والأدب العربى . وهكذا فهم دعاة مناهج النقد الغربى الوافد الأدب العربى ، وهكذا فهموا البعث والتجديد وإحياء التراث العربى .

الفصل الرابع

أ

السجع والزخرف

عرف العرب قبل الإسلام أسلوباً فى الكتابة أطلق عليه سجع الكهان ، كما عرفوا الخطابة ، وذلك بالإضافة إلى الشعر الذى كان فنهم الأول ومجتلى مفاخرهم وهجائهم حتى أطلق عليه « ديوان العرب » . فلما جاء القرآن أعلى شأن « النثر » ، وقدم نموذجاً جديداً يختلف إختلافاً بعيداً عن أساليب الكتابة قبل الإسلام وتأثر الأدب العربى أسلوب القرآن ، وتمثل ذلك بأجلى بيان فى أسلوب الرسول عليه الصلاة والسلام ، وكان من أبرز كتاب الصدر الأول الإمام على بن أبى طالب الذى ضمنت رسائله وخطبه نماذج عالية من الأدب العربى ؛ كما حفظت كتب التاريخ أسلوب أبى بكر وعمر ومعاوية وغيرهم . وقد كره الرسول (سجع الكهان) وأزرى به حين تقدم واحد أو آخر يتحدث على نمطه ، ومما يذكر أن رجلا جاء النبي فقال : يارسول الله أرأيت من لا شرب ولا أكل ولا صاح فاستهل ، أليس مثل ذلك يطل . فقال الرسول : اسجع كسجع الجاهلية ! ، وقيل أسجعاً كسجع الكهان ، وقد أشارت السيدة عائشة إلى أسلوب الرسول البيانى حين قالت . ما كان يسرد كسردكم هذا ، ولكنه كلام لو عده العاد لأحصاه ، كأنما اختصرت له الحكمة اختصاراً . يقول أبو هلال العسكرى فى كتابه الصناعتين ، فى قول الرسول : (أسجعاً مثل سجع الكهان) أنه صلى الله عليه وسلم علل الاستنكار بما عرف فى سجع الكهان من التكلف ، وأن النبى كان ربما غير الكلمة عن وجهها للموازنة بين الألفاظ واتباع الكلمة أخواتها : كقوله : أعيذه من الهامة والسامة وكل عين لامة ، وإنما أراد ملمة . ولقد جاء أسلوب القرآن منوعاً بين التوقيع والازدواج والسجع ، ولكنه لم يجعل واحداً منها طابعاً له ، وقد ظل أسلوب

الأدب العربى منطلقاً إلى غايته : جامعاً الإيجاز فى الأداء مع المضمون غير منفصل عنه حتى اتصل بالآداب الفارسية القديمة ، فطرأ عليه هذا الطابع الدخيل من السجع والزخرف وتطور تطوراً واسعاً حتى ظهرت المقامات . ويبدو بوضوح أن السجع والزخرف على هذا النحو ليس من طبيعة الأدب العربى ، فقد قام على « الإسراف في الصنعة اللفظية مع إلتزام السجع فى الجمل ، وأقسام الجمل ، ومن كثرة التضمين للأشعار والأمثال ، ومن الاعراق في تطلب التشابيه والاستعارات والتفنن فى الصور الشعرية » .

وقد أشار إلى ذلك « فيليب حتى » ووضعه موضعه حين قال : اكتسب النثر العربى منذ العصر العباسى مسحة الأسلوب الفارسى بما فيه من الإسراف والتأنق والمجاز والبديع اللفظى ، وكان الأسلوب العربى القديم (يعنى الأصيل) يمتاز بالرشاقة والإيجاز ، ولكن لم يطل به العهد حتى أخذت تلك المميزات تزول وتحل محلها الصفات المألوفة فى الأسلوب الفارسى من تزويق وترصيع) اهـ . ومن الحق أن يقال أن هذه الظاهرة الدخيلة لم تجد تقبلا من الكاتبين الأصلاء ، وقد سجل ذلك هاملتون جب حين قال : « لم يلق البديع قبولا عن الكتاب الكبار بشهادة المقدسى الذى نسب حب السجع والقوافى إلى العامة » ولسنا فى حاجة إلى نقل مزيد من النصوص لتأكيد المعنى الذى ذهبنا إليه من أن هذا الأسلوب كان دخيلا على الأدب العربى ، فقد كان ذلك واضحاً لدى جميع الباحثين المنصفين ، وفى هذا يقول الدكتور الوردى : « فى أواخر القرن الرابع ظهر بديع الزمان الهمزانى(٣) فتحول النثر العربى على يده إلى شعوذه ، فالهمزانى لم يكتف باستعمال السجع للتكلف والمحسنات البديعية فى كتابته وإنما أضاف إليها الاغراب » ، ولم يقف أمر هذه الظاهرة عن هذا الحد بل أن أنصارها ودعاتها من الشعوبيين لم يلبثوا أن هاجموا أسلوب الأدب العربى ، فهاجم الهمزانى أسلوب الجاحظ وأنكر سهولة ألفاظه ووضح معانيه ، وقال إن أسلوبه بعيد الاشارات قليل الاستعارات قريب العبارات . كذلك حرص الباقلانى على أبعاد صفة السجع عن القرآن ، فقال إنه يحتوى على فواصل لا سجع ، وفى رأيه أن السجع هو ما كان يألفه الكهان فى الجاهلية ، وقد كان هذا الاتجاه المنطلق إلى التكلف والصناعة والابتعاد عن ذاتية الأدب العربى وأصالته ، وهذا مقدمة اتجاهاً دخيلا وافداً ، وكان مقدمته ظهور « المقامات » وهى فن مصطنع قائم على التأنق اللفظى ، حيث الاغراق فى السجع والإسراف فى البديع من جناس وطباق وتزيد فى المقابلة والموازنة ، والمعروف أن الذين قادوا هذا الاتجاه لم يكونوا عرباً وإنما كانوا من أصل فارسى من أمثال : (عبد الحميد ، وابن العميد ، والصاحب ابن عباد ، وبديع الزمان) فى السجع ومن بشار وأبو نواس فى الشعر الحسى(٤) . ويرى المؤرخون أن عبد الحميد(٥) هو أول من جنى على النثر العربى ، بإشاعة الزخرف فى أسلوب الكتابة مع قدر غير قليل من التصنع . كما أسرف فى استعمال الأزواج إسرافاً كبيراً وأصبح الازدواج عند غاية تقصد لذاتها ، ثم جاء ابن العميد فانحرف إلى السجع ، وأغرى بالبديع من جناس وطباق ، فأصبح النثر على يده تطريز وترصيع وزخرف(٦) . وقد جاء تلميذه الصاحب بن عباد (وهو فارسى أيضاً) ، فسار على منهج صاحبه وازداد ولوعا بالسجع إلى حد الإفراط فيه ، وكان ذلك مقدمة لبديع الزمان وفن المقامات ، وقد كان من الطبيعى لكى تنكشف دوافع حركة السجع وأهدافها أن يهاجم بديع الزمان الجاحظ هجوماً عنيفاً ،

وأن يخصص له مقامة كاملة من مقاماته ، وينقد سهولة ألفاظه ووضوح معانيه كأنما قد أصبح هذا الانحراف أصلا ، وأصبح الأسلوب العربى الأصيل زيفاً ودخلا وهكذا أدخل إلى الأدب العربى ذوقاً غريباً ، ليس من مزاجه النفسى ولا من طوابعه العقلية والروحية ، وكان ذلك نتيجة التحول الذى أصاب المجتمع الإسلامى ، وغلبة طابع الترف والزينة والزخرف على الحضارة . ولقد عرض الجاحظ لهذا الانحراف ، فأشار إلى أن السجع والازدواج من خصائص لغة العرب ولكن بغير إسراف وإفراط ، وقد أشار الخفاجى فى كتابه سر الفصاحة فى تعريف السجع : إن أراد بالسجع ما يكون تابعاً للمعنى وكان غير مقصود ، فذلك بلاغة والفواصل مثله ، وإن كان يريد بالسجع ما تقع المعانى تابعة له وهو مقصود متكلف فذلك عيب والفواصل مثله ، وقد سمى ما فى القرآن فواصل ولم يسم سجعاً ، وذلك تنزيهاً للقرآن عن الوصف اللاحق لغيره من الكلام المروى عن الكهنة وغيرهم ، ويقول الخفاجى : إذ قال قائل : إذا كان عندكم أن السجع محمود فهلا ورد القرآن كله مسجوعاً ، وما الوجه فى ورود بعضه مسجوعاً وبعضه غير مسجوع ، قيل إن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم ، وكان الفصيح من كلامهم لا يكون كله مسجوعاً لما فى ذلك من أمارات التكلف والاستكراه والتصنع سيما فيما يطول من الكلام ، فلم يرد مسجوعاً جرياً على عرفهم فى الطبقة العالية من كلامهم (٧) . وقد أشار الخفاجى إلى أن السجع عند كتاب القرنين الثانى والثالث ، كان قليلا ، وفى اليسير من المواضع ، وأنهم مالوا إليه حين أوجبه المعنى والغرض ، وعلى الجملة فإن الفصيح من كلام العرب لا يكون كله مسجوعا لما فى ذلك من إمارات التكلف ، وأن القرآن أنزل بلغة العرب وعلى عرفهم وعاداتهم من جنس كلام العرب وعلى أساليبهم ، ويمتاز بقوة المعنى وقوة الروح . وقد أجمعت أغلب دراسات البيان والبلاغة على أن السجع واحد من طوابع الأسلوب العربى ، ولكن ليس هو الطابع الوحيد ، وليس هو أعلى درجات الكلام ، وقد أشار إلى هذا ابن الأثير فى كتابه المثل السائر : « واعلم أن الأصل فى السجع إنما هو الاعتدال عند مقاطع الكلام ، والاعتدال مطلوب فى جميع الأشياء والنفس يميل إليه بالطبع ، ومع هذا فليس الوقوف فى السجع عند الاعتدال فقط ولا عند تواطؤ الفواصل على حرف واحد ، بل ينبغى أن تكون الألفاظ المسجوعة حلوة حادة طنانة رنانة » . وقال . ولو كان السجع أعلى درجات الكلام لكان ينبغى أن يكون القرآن كله مسجوعا » غير أن السجع والزخرف على النحو الذى فشا فى كتابات عبد الحميد وابن العميد ، والصاحب بن عباد وانتهى إلى ظهور مقامات الهمزانى والحريرى لم يكن إلا انحرافاً خطيراً عن الأسلوب العربى وعن البلاغة العربية فى مفهومها ومنطلقها القرآنى ، وهو على هذا النحو إنما كان زخرفاً خالصاً عطل حركة الفكر والعقل واكتفى بالدوران حول معنى واحد ، وكان عاملا عازلا للغة العرب عن طبيعتها الأصيلة وقدرتها الفاعلة فى بناء الفكر فى مختلف مجالات الاجتماع والسياسة والقانون والتربية فى طلاقة وحرية ، ولذلك فقد واجه أعلام الأدب العربى هذا التيار ودمغوه بالمهانة والضعف والخروج عن ذاتية الأدب العربى ، وعلت الصيحة لتحرير الأسلوب من قيود التكلف ، وقالوا بأن « التانق المغرب آفة والتحرر المسرف آفة ، فالصواب أن تكون السيادة للمعنى ، وأن يكون له السلطان المطلق فى فرض ما توجبه الألوان النفسية فى مختلف

الصور والأساليب »(٨) . وإذا كان هذا التيار من السجع والزخرف قد اتسع نطاقه فإنه بقى قاصراً على مجال الأدب وحده ، ولم يصل إلى الآفاق الأخرى فلم يسجع العلماء والفلاسفة والمفكرون وظلت الكتابة العلمية بعيدة عن هذا القيد ، ومضت فى طريقها وفق أسلوب القرآن وتخلف الأدباء الذين خدعتهم الحلية الدخيلة . وسقطوا تحت سنابك السجع الثقيلة كما يقول زكى مبارك . وانحصرت هذه الدعوة المنحرفة فى عدد قليل قوامه : بديع الزمان والخوارزمى ، والثعالبى والصابى وابن عباد ، وابن دريد وابن كشمير . أما العالقة من أمثال الفارابى وابن سينا والبيرونى وابن حزم والجاحظ وغيرهم نقد التمسوا أسلوب القرآن ، وقد عرف الساجعون أنهم خرجوا عن طبيعة البيان العربى ، وأحسوا أن ما يكتبون وخاصة من المقامات إنما هو أدب الترف والرخاوة والدعة والانحلال ، وأنه يحمل طابع المجون والكشف وأنه بذلك يخرج عن منطلق الأسلوب العربى الأصيل . وأنهم كانوا فى ذلك تابعين للغزو الشعوبى الفارسى . وقد صور « الحريرى » هذا المضمون حين قال : أرجو أن لا أكون فى هذا الهذر الذى أوردته كالباحث عن حتفه بظلفه فألحق بالأخسرين أعمالا الذين ضل سعيهم فى الحياة الدنيا ، وإذا كان الحريرى عربياً ولد فى البصرة فإنه عمل مع أنو شروان وزير الخليفة المسترشد ، وهو الذى دفعه إلى صنع مقاماته . وقد ندد الكثيرون بزيف هذا الأسلوب وبعده عن أصالة الأدب العربى ، وكان ابن خلدون قد تنبه إلى خطر السجع والزخرف والمقامات ، فقال فى مقدمته(٩) : « لقد استعمل المتأخرون أساليب الشعر وموازينه فى المنثور من كثرة الاسجاع والتزام التقفية وتقديم النسيب بين يدى الأغراض . وصور هذا المنثور إذا تأملته فى باب الشعر وفنه لم يفترقا إلا فى الوزن ، واستمر المتأخرون من الكتاب فى هذه الطريقة ، واستعملوها فى المخاطبات السلطانية ، وقصروا الاستعمال على المنثور كله على هذا الفن الذى ارتضوه وسلطوا الأساليب عليه وهجروا المرسل وتناسوه وخصوصاً أهل الشرق » . وهاجم ابن خلدون هذا النمط ووصفه بالبعد عن البلاغة وأنه غير مطابق لمقتضى الحال ، فقال : وما أحمل عليه أهل العصر إلا استيلاء العجم على ألسنتهم وقصورهم لذلك عن إعطاء الكلام حقه فى مطابقته لمقتضى الحال فعجزوا عن الكلام المرسل لبعده عن البلاغة وولعوا بهذا السجع يلفقون به ما نقصهم من تطبيق الكلام على المقصود ويجبرونه بذلك القدر من التزين بالاسجاع والألقاب البديعة ويغفلون عما سوى ذلك » .

٢

المقامات

ابتدع بديع الزمان الهمزانى (الفارسى الأصل) ما أطلق عليه فن المقامات فجاءت مناقضة للفطرة العربية الإسلامية فى أدائها ومضمونها على السواء ، ولم تكن لتمثل نفسية العربى الشجاع صاحب المروءة الذى يضحى بكل ما يملك فى سبيل رعاية الضيف وحماية الزمار . وقد عرفت المقامات فى الوشى اللفظى الذى صرفها عن التعمق فى التحليل والأداء الصحيح ، وقد عقت المقامات طابع الأدب العربى الأصيل

المستمد من القرآن والمتصل به ، فى العناية باللفظ والاتكاء عليه والعناية بالتفاصيل وقد تأكدت البلاغة العربية فى الإيجاز ، وجاءت مغرقة أيضاً فى الخيال مسرفة فى التهاويل والأساطير بينما حمل الأدب العربى طابع الواقعية ، والقصة فى القرآن تختلف عن القصة فى كل أدب ، آخر ، فقد قامت على أساس الصدق والتماس العبرة والبعد عن التفاصيل والتهاويل جميعاً ، كذلك جانبت المقامات النفس العربية لأنها أسرفت فى الطابع المادى والاهتمام بالمعدة ، فقد كان أبو الفتح الإسكندرى بطل مقامات بديع الزمان ! وكذلك أبو زيد السروجى بطل مقامات الحريرى ، كلاهما « رجل مكر واحتيال » يصطنع جميع المهن لابتزاز الأموال تراه مرة قرداً يسلى الناس ويعجبهم ، ومره واعظاً مزيفا يعظ وينصح ، ثم تنكشف حيله فاذا هو مهرج ومرة مشعوذا يحتال على الناس بشعوذته ليفتحوا كيسهم ويغدقوا عليه من مالهم » . وأبرز معالم الشخصيتين : « دناءة النفس » وإتخاذ الفصاحة والبلاغة وسيلة للتكدى والسؤال » ، وجاءت شخصية « إشعب » مبنية على جماع ما قيل عن الأكل والموائد والطمع والشرة والطفيلية ووضع الخطط المحكمة لمعرفة أماكن الولائم ونسبة كل هذا إلى الأدب العربى نسبة زائفة ، وفى خلال هذه الغزوة الشعوبية والفكرية الفارسية القديمة للأدب العربى استعلى طابع البديع ، وأصبح فنا له نفوذ وظاهرة لها اتباع وأولياء ولكنها خارجة عن الفطرة العربية والمزاج الإسلامى الأصيل ، إذا كانت تتحرك من خلال الحكام الذى سيطروا والقوى الفارسية التى غزت السياسة والاجتماع وفى مقدمتها إل برمك وغيرهم ، واتسع نطاق هذا الفن لأنه كان يرضى الحكام والولاة والرؤساء الذين لم يكونوا عربا وفتن الناس بهذه الظاهرة وألف شمس العالى قابوس بن وشمكير المتوفى ٤٠٣ هـ . فى هذا المعنى فأخرج فنونا من البديع منها المجنح والمتزاوج والممثل والمبالغة ، وجاء عبد الرحيم ابن شيث القرشى فى كتابه معالم الكتاب فى ألقاب السجع فعدد منها نحو ثلاثين نوعا : (الرجع ، الترصيع والإلمام ، التوشيع ، التميم ، والتكرير والهدم ، والجحد إلخ .. وقد وصلت صناعة السجع فى العصر العباسى إلى مداها ، ثم لم تلبث أن تحطمت كل المناهج الزائفة فى الفلسفة والفقه وغيرها ، ومن عجب أن تحرر المفكرون الأصلاء فى هذه المراحل من سيطرة السجع وزيف البديع وسخروا منه واعتصموا بأسلوب البيان العربى الذى صنعه القرآن ، ولذلك فقد كان أخطر ما حاول دعاة المذهب الوافد فى النقد فى العصر الحديث

وأن حاكوا الأدب العربي إلى غزل المذكر والسجع ، وهما دخيلان وأفدان ، ومحاكمة الأدب العربي على أنه نثر فــنى لا يعد أبداً مقياسا أصيلا للنظرة إلى الأدب العربي والفكر الإسلامي مقرراً دائما قاعدته الأصيلة أنه لا يجد نبراسه الأصيل في الأدب العربي الذي تحرك في هذه المرحلة وإنما يجد نبراسه في مجالات الكتابة المتعددة في الفقه والتصوف والعلوم والتربية ولقد أكد ابن خلدون مصدر هذا الانحراف حين قال : وما حمل عليه أهل العصر إلا الاستيلاء العجم على ألسنتهم ، ولقد تحرر الغزالي وابن تيمية وابن القيم وابن خلدون وكثيرون من هذا الانحراف لأنهم التمسوا مصادرهم الأصيلة . ولا ريب أن المقامات ليست فنا أصيلا من فنون الأدب العربي ، وقد حرص الأدب العربي على عدم الاغراق في الوشي اللفظي وانصرف جهده إلى المعنى وكان ذلك موازنا بين العناية باللفظ والعناية بالمضمون كذلك فقد عرف الأدب العربي الخيال بعيداً عن التهاويل الاساطير وليس الادب العربي هو نبراس الحضارة الإسلامية على نحو ما كان الأدب في الحضارات الهندية والفارسية والإغريقية ولكن نبراس الحضارة الإسلامية هو الفكر المتصل بالعقيدة والأخلاق . ولا شك أن صناعة السجع التي وصلت إلى حد بعيد من التأنق في العصر العباسي كانت غريبة على أصالة اللغة العربية وأدبها المتوازن المعنى بالمضمون على نحو ما عرف الجاحظ وابن حزم وابن تيمية والغزالي وابن خلدون .

الفصل السادس

عصر الموسوعات وليس عصر الانحطاط

من الاتهامات الظالمة التي أضفاها النقد الغربي الوافد على الأدب العربي محاولة تسمية مرحلة العصرين المغولي والعثماني باسم : مرحلة الانحطاط وهي كلمة شاعت في مؤلفات بعض الأدباء في لبنان وفي مصر ، واغلبهم من أتباع المدارس الأجنبيـــة ومعاهد الأرساليات ، وتتضمن هذه التسمية في الأغلب اتهاما للعصر العثماني الذي صارع الممالك الأوروبية وأنشاء ذلك الخلاف العنيف بين الغرب والشرق ، فكان من أقوى الاتهامات التي وجهت إليه أن يسمى بعصر الانحطاط ، ومن الحق أن يقال أن هذا التعبير ظالم وأن هذه المرحلة إذا أمكن أن توصف بالتخلف سياسيا واجتماعيا فانها في مجال الأدب

والدراسات العقلية والإنتاج الفكرى كانت خصبة حافلة . فقد أتسمت بأبرز ظاهرة فى تاريخ الأدب العربى كله وهى ظاهرة التجميع الموسوعى ، ومن العجب أن يطلق هذا الاسم على فترة ستمائة عام كاملة ، تضم من الوجهة للتاريخية عهدين مختلفين : أحدهما المغولى والآخر العثمانى . هذا بالإضافة إلى خطأ ذلك التقسيم الذى جرى عليه الأدب العربى الحديث ، والذى عزل كل مرحلة عزلا تاما عما قبلها وعما بعدها ، بينما يعجز الباحث المنصف عن عزل تأثير مرحلة فى مرحلة أخرى ، فكل جيـــل متاق لنتائج الجيل السابق ، ومتفاعل معها ، ونتاجه أثر من أسرار الماضى وقوة دافعة فى نفس الوقت للجيل الذى يليه . وهذا التقدير يبدو واضحا فى هذه المرحلة التى تبدأ فى تقدير الباحثين بعد سقوط بغداد ٦٥٦ وتنتهى بدخول الحملة الفرنسية إلى مصر ، ولست أدرى كيف يمكن أن يوصف بالانحطاط عصر ظهر فيه : الزمخشرى والسكاكى وضياء الدين بن الأثير ،وابن أبى الحديد ، وابن زيدون ، والقاضى عياض ، والقفطى ، وابن عساكر ، والفتح بن خاقان ، وابن الأثير ، والشريف الادريسى ، وابن جبير ، وياقوت الحموى ، وعبد اللطيف البغدادى ، وابن الجوزى وفخر الدين الرازى وابن حزم والغزالى والشهرستانى ، وابن العربى وابن رشد وأبو بكر الطوطوشى والفيروزبادى ، والقسطلانى وابن أبى أصيبعة ، وابن خلكان وابن حجر العسقلانى والسخاوى ، والمقريزى وابن تغرى بردى ، وأبو الفداء ، وابن كثير وابن خلدون ولسان الدين الخطيب والقزوينى ، وابن بطوطه ، والنويرى وابن فضل الله العمرى ، وجلال الدين السيوطى ونصير الدين الطوسى والجرجانى وابن تيمية ، وابن القيم الجوزيه ، ومرتضى الزبيدى ، وابن أياس ، وطاشكبرى زاده ، وحاجى خليفـــة ، وبهاء الدين العاملى ومحمد بن عبد الوهاب وابن حجواك .

(٢) وتستطيع أن تراجع تراجم هؤلاء الأعلام وتراثهم فتجد شيئا بالغ القدر ، جليل الشأن ، ثم يرمى هذا العصر كله بأنه عصر الانحطاط وهو لا يقل شأنا عن الاتهام الذى وجهه هؤلاء التغريبيون إلى العصر الثانى الهجرى حين وصفوه بأنه عصر شك وانحلال . ويكفى أن يظهر فى هذا العصر المرسوم بالانحطاط هذه الموضوعات :

— صبح الأعشى فى صناعة الإنشاء : القلقشندى .

نهاية الأدب فى معرفة قبائل العرب : القلقشندى .

المستظرف فى كل فن مستطرف : الأبشيهى .

لسان العرب (عشرون مجلدا) : ابن منظور .
القاموس : الفيروزبادى .
مقدمة ابن خلدون وتاريخه : ابن خلدون .
عيون الأنباء فى طبقات الأطباء : ابن أبى أصيبعه .
وفيات الأعيان وإنباء الزمان : ابن خلكان .
الأصابة فى تمييز الصحابة : ابن حجر العسقلانى .
الدور الكامنة فى أعيان المائة الثامنة : « « « .
السلوك لمعرفة دول الملوك : المقريزى .
تقويم البلدان : أبو الفداء .
تاريخ الإسلام وطبقات مشاهير الأعلام : شمس الدين الذهبى .
البداية والنهاية : ابن كثير .
الإحاطة فى أخبار غرناطه : لسان الدين الخطيب .
عجائب المخلوقات : القزوينى .
تحفة النظار فى غرائب الأمصار : ابن بطوطة
نهاية الأرب فى فنون الأدب : النويرى
مسالك الأبصار فى ممالك الأمصار : ابن فضل العمرى
طبقات الحفاظ المفسرين ، النحوين ، اللغويين : جلال الدين السيوطى
فتاوى ابن تيمية : ابن تيمية
الطرق الحكمية فى السياسة الشرعية : ابن قيم الجوزيه
حياة الحيوان الكبرى : الدميرى
تاج العروس : مرتضى الزبيدى
نفح الطيب فى غصن الاندلس الرطيب : المقرى
مفتاح السعادة (أو موضوعات العلوم) : طاش كبرى زاده
كشف الظنون فى أسامى الكتب والفنون : حاجى خليفة
الكشكول . : بهاء الدين العاملى
الضوء اللامع فى أعيان القرن التاسع : شمس الدين السخاوى

« المحلى » فى أثنى عشر مجلداً : ابن حزم الظاهرى
كشاف أصطلاحات الفنون : التهانوى

وبعد فهل فى عصر من العصور فى تاريخ الادب العربى أو الفكر الإسلامى نشر مثل هذا القدر الضخم من الاعمال الادبية . الحق أن هذه الفترة كانت من أخصب فترات التحدى التى واجهت الادب العربى والفكر الإسلامى ، هذا التحدى الذى لم يبدأ عند سقوط بغداد ٦٥٦ ﻫ ، وإنما بدأ قبل ذلك بكثير عند ماجاءت جحافل الصليبيين ٤٩٣ ﻫ ، وأحس المفكرون المسلمون أن خطراً حقيقياً بدأ يتهدد الفكر الإسلامى والادب العربى جميعا . وإذا كان الأدب العربى بدأ ضعيفاً فى فترة (العصرين المغولى والتركى) ولم يكن من القدرة بحيث يصور الاحداث ويستجيب لها ويواجهها ، فإنما حدث ذلك ، لان الادب كان قد أنحرف بفعل الدخائل التى أصابته نتيجة للأزمة الشعوبية ، وصرفته عن طريقة الصحيح ومنهجه الاصيل ، ولقد كان الفكر الاسلامى هو القادر حقيقة فى هذه المرحلة الطويلة أن يقدم حاجة النفس العربية والاسلامية فى مواجهة هذه الحملات وأن يشحن العواطف والمشاعر والعقول بالقوة والعزيمة والدعوة إلى الجهاد والمقاومة ، ولم يكن الادب هو الذى قام بذلك ، فإذا كان الادب قد أصابه التخلف فان الحياة الفكرية الاسلامية ظلت قوية قادرة على أعطاء رد الفعل والتحدى فقد أستجاشت مقدراتها وقيمتها لتواجه الغزو الصليبى والتترى على طول الجبهات الثلاث : بغداد وسواحل البحر الابيض وشواطىء المغرب ومن الحق أن يقال أنه بعد أن سقطت القدس فى أيدى الصليبيين وبغداد فى أيدى التتار فان القاهره قد حملت لواء الفكر الاسلامى والحضارة وقادت معركة المقاومة من خلال الجامع الازهر ومن خلال صلاح الدين والظاهر بيبرس ويمكن القول أن هذا النوع من التأليف فى هذه الفترة كان محاولة لاستنقاذ التراث وتخليصة من أيدى الغزاة ، وتحويله إلى موسوعات ضخمة ، ربما لم يتح لها حظ التحليل والتدقيق ، فى هذه الفترة الصاخبة ، ولكن اتيح لها حظ كبير من القدرة على الاستنقاذ والحفظ وهو خط يصور بأجلى بيان غيره هؤلاء الباحثين وصدق إيمانهم فقد كتب كثير منهم بين مائتين وثلاثمائة من الرسائل وبين ألف وخمسة آلاف من الصفحات . وقد عرض كاتبان عظيمان لهذه الفترة ، وتراثها وكشفوا عن خطأ التسمية التى أطلقت عليها ، وهما السيد محمد بهجت الاثرى والدكتور شكرى فيصل . يقول السيد محمد بهجت الاثرى : أن هذا العصر فى آماده الطويلة التى تخالف أحداثها

وأحوالها وصورها السياسية لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه ، وتحدثوا عن دوله المتتابعة ، وهى دول تركية فى الغالب . حـــديثا مجملا متشابها . أو يكاد يكون متشابها . ولم يحاولو أن يميزوا بين صفـــاتها وتبينوا مواقف الملوك والسلاطين من العرب والاسلام واللغة العربية من العلوم النقلية والعقلية والدخلية . ويقول الاستاذ الاثرى : إن خطأ أتخاذ منهج المذهب العربى فى الادب العربى هو الذى أفسد النظرة إلى هذه المرحلة التى تتصل الى سبعمائة عـام . وهو الذى حرمها من حقها فى تقدير انتاجها الضخم . وانـما أسماها هـــذا « المنهج العصرالمظلم » نقلا عن أسم أطلق فى أوربا على الفترة بين أنهيار الامبراطورية الرومانية وبداية عصر النهضة ولـكن هذا العصر (المغولى التركى (لم يكن كله ظلاما كما تخيلوه . فقد تحدثوا عنه حديثاً مجملا متشابها . وعرضو للأدب فى الوطن العربى دون الأوطان الاسلامية التى لم تتخلى عن الاسلام وعن لغته فنشأ عن ذلك كله أخطاء جمة خطيرة . أما الدكتور شكرى فيصل فيرى أن محاولة أتهام هذه الفترة له طابع استعمارى وحمله خصوم للأمة العربية منها عيبَ التضخيم والتعميم ، وقال إن هذة فترة تأصلت منها الثقافة الإسلامية ، وعنده أن هذا لون من التراث الأدبى ، الذى يقوم على الجمع بين الأشياء ومحاولة التأليف بينها على تباعدها الذى هو ظاهرة واضحة من ظواهر هذه الفترة وإنما جاء أثر من آثار هذا الغنى الثقافى الذى أصطلحت عليه القرون الستة الأولى ثم قدمته هدية كريمة سخية ، وأن هذه العصور المتأخرة لم تحسن تمثل هذا التراث والتفاعل معه وأنما أحسنت عرضه وتقديمه فى ساحة واحدة ، هى هذه الـكتب الجامعة التى يطلق عليها اسم الموسوعات ، ويتصل بهذا ماتذهب إليه كتب الأدب العربى التى لم يتحرر بعد من مذهب النقد الغربى الوافد حين تحاول أن تضع هذا العصر (عصر الموسوعات لاعصر الانحطاط) مع ضوء خافت شديد الظلمة والاضطراب فى محاولة لربط أدب النهضة بعد ذلك بدخول الفرنسيين إلى العالم العربى . يقول حنا الناخورى فى كتابة (الجديد فى الآدب العربى) ج ٤ « بقى الشرق فى ظلمة الانحطاط عدة قرون ولـما كان القرن التاسع عشر حمل نابليون بونابرت على مصر وقد أصطحب معه رجال العلم والفن والأدب فاحتـكت مصر بثقافة الغرب ، وكان لبنان منذ أمد بعيد على صلة بذلك الغرب نفسهوكاهن من أحتكاك البلدين شرارة عمت الشرق ويقظة نبهت الشرقيين » وهذه ولا شك مغالطة واضحة ذلك : (أولا) أن النهضة فى للشرق والأمة العربية والعالم الإسلامى إنما بدأت على وجه التحقيق فى منتصف القرن الثامن عشر حوالى

(١٧٤٠ م) على وجه التحديد عندما بزغت أضواء دعوة التوحيد فى الجزيرة العربية وعلا صوت يقظة العلماء فى الأزهر وهم يقودون حركة التخلص من ظلم أمراء المماليك ، وكلا الحركتين سبقتا قدوم نابليون إلى الشرق ، بل هما سابقتان للثورة الفرنسية نفسها التى يحاول البعض أعتبارها مصدراً لليقظة (ثانياً) إن الشرارة التى يتحدث عنها المؤلف والتى عرفتها لبنان لم تكن شرارة أصيلة منبعثة من قلب الأمة العربية ومن قيمها وفكرها ولكنها كانت ظاهرة غربية صادرة عن معاهد الأرساليات الأجنبية التى كانت تركز قواعد الغزو الثقافى وتدعم حركات التبشير ، والحق أن النهضة قد أبتعثتها الأمة العربية من أعماقها ومن قيمها الأساسية ، وهى يقظة كانت ممتدة فى عروق المفكرين والعلماء منذ وقت طويل ، وليست هذه الظاهرة بالجديدة ولكنها واضحة فى مختلف مراحل تاريخ الإسلام والعرب .

الفصل السابع

بعث التراث

يختلف مفهوم إحياء التراث بين الدعوة الأصيلة الصادقة إليه ، التى انبعثت فى العقد الأخير من القرن التاسع عشر وبين الدعوة التى حمل لوائها دعاة مدرسة التغريب والغزو الثقافى وحملة لواء منهج النقد الغربى الوافد ولقد كانت الدعوة إلى إحياء التراث قائمه منذ وقت طويل وكانت ماضيه فى طريقها الصحيح قبل أن يفد المنهج الغربى بمفاهيمه التى لا تتفق مع ذاتية الأدب العربى ، وبمحاولاته الخطيرة التى تظهر فى صورة البعث والأحياء ، وهى تستهدف إحياء جوانب معينة ، هذه الجوانب ليست من صميم هذا الأدب ولكنها جيوب منحرفة ضالة ، ظهرت على أطراف هذا الكيان الضخم على مدى القرون المتوالية ، نتيجة دعوات ضالة حمل لوائها خصوم العرب والإسلام وحاولوا بها إفساد جوهر هذا الفكر والانحراف به عن قيمه ومفاهيمه وتغليب قيم وثنية قديمة فى خطة واضحة للقضاء على الإسلام وكيانة السياسى والاجتماعى . قد تكون هذه دعوى ندعيها ولكن الدليل الأكيد معنا فان مدرسة النقد الأدبى الغربى لم تحرص على إحياء شىء من التراث إلا ما اتصل بالشبهات والزنادقة وشعراء الغزل الجسى والكتب المضببة الحافلة بالمفاهيم الوافدة سواء من الثقافات الفارسية والهندية

القديمة أو اليونانية الأغريقية وجميعها تلتقى على مفهوم الوثنية والتدمير لقيم الفكر الإسلامى الذى قام أساساً على « التوحيد » ونظرة واحدة إلى هذه المؤلفات التى ابتعثت والتراث الذى أعيد إحيائه يكشف فى وضوح عن الغاية والهدف .

(١) المعتزلة . والاهتمام بها منبعث من هدف واحد هو أنها اعتمدت على منطق أرسطو وفلسفة اليونان .

(٢) ألف ليله وليله : المحاولة عن طريقها تستهدف رسم صورة زائفة للمجتمع الإسلامى .

(٣) الأغانى : ويعدونه مصدر أساسيا لدراسات الأدب والتاريخ مع إنحرافه الشديد .

(٤) رسائل إخوان الصفا : وهى رسائل كتبها مجموعة من الباطنية هادفين إلى تحريف الفكر الإسلامى .

(٥) أبو نواس : وهو شاعر الخمر والغزل الحسى والغلمة الذى ألفت عنه عشرات الدراسات .

(٦) بشار بن برد : وهو شاعر الاباحة والأفذاع والكشف .

(٧) الحـــلاج : وهو الرجل الذى أدخل على التصوف الإسلامى فكرة الحلول والاتحاد .

(٨) محى الدين بن عربى : دعوته إلى وحدة الوجود وهى ليست إسلامية الأصل .

(٩) ابن المقفع : محاولته خلق جو الشعوبية واحتقار العرب .

(١٠) حنين بن اسحق : لأنه أفسد الترجمة وجعلها دعاية النسطورية .

(١١) مسيلمة الكذاب : الاهتمام به على أنه نبى له دعوة معارضة لدعوة الرسول .

(١٢) ابن الراوندى . لأنه هاجم الإسلام وعارض التوحيد .

(١٣) البلاذرى : اعتمد عليه الدكتور طه حسين فى إنكار شخصية عبـــد الله بن سبأ .

(١٤) ابن سينا : وضوح خضوعه للفكر الباطنى ونسبته إلى الفرق السرية .

(١٥) الفارابى : اهتموا به لأنه أقام الفلسفة الإسلامية على أساس الفلسفة اليونانية .

(١٦) ابن الرومى : الاهتمام به فى تصور أن الدم والعنصر هو مصدر العبقرية .

(١٧) ابن رشد : إعلائه للفلسفة على الدين .

(١٨) الفردوسى : اعلائه لخصومته للعرب وإيجاد خلاف بن الفرس والعرب .

(١٩) السهروردى : نظريته الفاسدة المستمدة من الفكر الوثنى ونظريات المجوسية .

وكل هذه كتب وشخصيات هامشية وليست رئيسية فى الفكر الإسلامى ولا فى الأدب العربى وأغلبها معطوب ، هذا بينما أنكر هؤلاء العاملون فى مجال التغريب وابتعاث الشبهات شخصيات وكتبا من الأمهات ذات الأهمية البالغة والخطيرة فى إعادة بناء الفكر الإسلامى وإحياء التراث فوقفوا منها موقف التجاهل أو السخرية أو الاتهام الأعلام من أمثال ابن تيمية والغزالى وابن حزم (الذى إذا تحدثوا عنه لم يذكروا إلا كتابه طوق الحمامة) وغفلوا عن إثارة الضخمة فى الفقه والأدب والاجتماع وفى مقدمتها المحلى = أحد عشر مجلداً) والشافعى وابن حنبل ومالك والبخارى والبيرونى وأبو بكر بن العربى ، والخوارزمى ، وابن خلدون (الذى سخر منه الدكتور طه فى أطروحته لنيل الدكتوراه فى جامعه السربون) والقزوينى وموسى بن شاكر ، والعز بن عبد السلام والأشعرى ، والخليل بن أحمد وابن الهيثم ، والمسعودى ، والشريف الإدريسى وعشرات غيرهم فإذا ذكر التصوف ذكروا المنحرفين فيه امثال الحلاج وتجاهلوا أصحاب المفاهيم الحقيقية من أمثال الجنيد وإذا ذكرت الفلسفة إهتموا بالمتابعين للفلسفة اليونانية وتجاهلوا أصحاب المناهج الأصيلة وإذا ذكروا الشعراء تحدثوا عن أبى نواس وبشار واغضوا الطرف عن المتنبى وهم حين يرفعون من شأن ابن سينا ينكسون معاصره العلامة البيرونى الذى حرر الفكر الإسلامى من انحراف الفلسفة اليونانية ، وهم يذكرون ابن رشد ويصفونه بالفيلسوف حتى لا يعرف الناس عنه إلا أنه لخص أرسطو وتجاهلوا عمداً جوانبه الأخرى العظيمة الإبداعية وخاصة مفاهيمه فى الشريعة والقضاء ، وهم حين يذكرون ابن رشد اصلته بأرسطو يغضون الطرف تماماً عن أن تيمية لأنه حطم مذهب أرسطو ونقد المذهب الأرسطى ولقد مضت المدرسة الأولى فى إحياء الأدب العربى على منهج أصيل وتصدر هذا العمل أحمد تيمور وأحمد زكى وكرد على وعشرات معهم ولكن المدرسة

الغربية حين جاءت حققت آمال المستشرقين ونفذت مناهج المبشرين ، وحاولت أن تقول مع رينان وغيره أن التراث العربي الاسلامي إنما هو تراث يوناني فارسي مكتوب باللغة العربية ودارت جميع تعليقات هذه المدرسة على أن هذه الكتب الصفراء تعوق تطورنا الفكرى . وأنه من الخير لنهضتنا وناشئتنا أن تزول من طريقهم هذه « المخلفات العتيقة البالية بأن نقدمها طعمة للنيران » ويحـــاول هؤلاء الأتباع من تلاميذ المشترقين أن يعزوا إلى سادتهم أنهم هم الذين دلونا على نواحى العمق والجمال ، وهم فى ذلك يكذبون ويضللون فإن المبشرين والمستشرقين لم يحفلوا إلا بشاعر داعر ، أو فيلسوف منحرف او بصوفى ضال ، أما الأصلاء جميعاً فقد أعضوا عنهم أو هاجموهم ورموهم بمختلف السيئات ولقد مضى تلاميذ النقد الغربى فأعلنوا إتهاماتهم وقدموا شبهاتهم ، ووضعوها فى ثوب علمى زائف براق ليخدعوا بها الأغرار والبسطاء فقال طه حسين عن القرن الثانى الهجرى أنه عصر شك ومجون وأعلن سلامه موسى احتقاره للتاريخ العربي والأدب العربى ووصفه بأن أدب الفقاقيع ، وأعلن إسماعيل مظهر أن العبقريات الفكرية والأدبية لم تكن عربية وإنما كانت فارسية وتحدث عن الدم السامى والدم الآرى ودعا أمين الخولى وأحمد ضيف وأحمد أمين إلى إقليمية الأدب وأعلن سلامه موسى « أن الادب العربى القديم هو قبل كل شىء أدب القرون الوسطى ونحن نقرؤه للفائدة التاريخية فقط ، ولا يمكننا أن نستضىء به فى حل مشاكلنا المعاصرة ، إذ هو عقيم كل العقم من هذه الناحية » . وحين عرضوا للجاحظ قدروه فى كتابه البخلاء ، وهاجموا كتابه البيان والتبيين ، لأنه الكتاب الذى فضح شبهات الشعوبية التى كانوا يعاودون نقلها ، هاجم طه حسين وهاجم سلامة موسى وكثيرون كتاب البيان والتبيين بشراسة لا حد لها واتهموه بكل نقيصة لأنه دل عليهم وكشف المعين الذى يقدمون منه حتى الآن شبهاتهم وأباطيلهم ، وجرى البحث فى التراث العربى عن شىء واحد : عن الملحدين والمنحرفين والشخصيات الغامضة والقلقة (إقرأ شخصيات قلقة لعبد الرحمن بدوى) وعن المجان والفساق من أمثال بشار وأبو نواس (إقرأ حديث الأربعاء) وعن شعراء الهجاء المقدع (إقرأ ابن الرومى للعقاد والمازنى ولغيرهما) وأثارت هذه الدراسات التى أطلق عليها إسم إحياء الأدب العربى والتى طغت على الدراسات الأصيلة التى قدمها الجيل السابق . اثارت روح التشكيك فى الأدب العربى واتهامه والتحامل عليه وإعلان أسوأ

صفحاته القلقة والتوسع فيها كأنها الأدب كله والوقوف عند الشعراء وأدباء الصنعة (وتجاهل ذلك الحصاد الضخم من الفكر والثقافة والعلوم والفقه والأدب الرفيع الذى قدمه عشرات من الأعلام النوابغ) وقالوا : من داخل مناهج الأدب العربى الوافدة المفروضة أن هذا ليس أدباً . ولكنه شيء آخر . كأنما ليس الأدب العربى إلا الأغانى وألف ليلة وشعر بشار وأبى نواس . وكانت معظم هذه الأبحاث فى الادب العربى تدار بحيث تصل إلى اتهام العقل العربى بالجمود والنفس العربية بالضحالة . وحين تقرأ بحث إسماعيل مظهر عن بشارة بن برد ومهيار الديلمى ترى أنه يرد عظمة شعرهما إلى أصلهما الفارسى كما يرد المازنى عظمة ابن الرومى إلى أجداده الروم والواقع أن كل ماعندهما من عطاء إنما هو إسلامى المصدر وحين استعلت الدعوة إلى إحياء الأدب العربى ، تقدم طه حسين ليعلن أن الآداب ثلاثة : اليونانى والفارسى ثم العربى ، وقال إن كل مافى الأدب العربى من نثر فنى إنما وصلة من الفرس ، ثم غير رأيه إلى أسوأ فقال إن أعظم الآداب هو الأدب اليونانى وأن الأدب العربى قد استمد أعظم مقوماته من الإغريق فى القديم وإن أعظم مافى الأدب العربى الحديث هو ماترجم من الأدب الأوربى ، وكانو يراوحون القول بين الفرعونية القديمة والفارسية واليونانية ثم ينتقلون إلى العصور الحديثة متجاهلين أربعة عشر قرناً من تاريخ الإسلام وأثره فى الأدب والفكر والعلوم والفلسفات جميعاً (٢) وهكذا أخضعت مدرسة النقد العربى: إحياء التراث العربى إلى مقاييس الغرب وهى مقاييس صالحة لتراثه . وهى حين تدعى أنها تطبق فى أفقنا العربى العربى الإسلامى فانما تتخذ ستاراً علمياً لتبرير ازدراء هذا التراث والاهتمام بالجوانب الضعيفة والمنحلة فيه . وكذلك الاهتمام بما كتب فى فترة الضعف وأبان أزمة الشعوبية أو أزمة الهلينية التى قضى عليها الفكر الإسلامى من بعد وتحرر منهما ، وحين بدأ النظر فىالتراث وفق مناهج الغرب ظهرت نظرية مرجليوث ورينان ونلينو ودوركايم فى انتحال الشعر الجاهلى والشكوك فى الكتب المقدسة وفى القرآن ، ومحاولة عزل الأدب عن دائرة الفكر الإسلامى لتحريره من قيمه الأخلاقية والقومية وإعلاء النظرة إلى من تأثروا بالثقافات الوثنية القديمة من أمثال قدامه بن جعفر فى نقد النثر وإخوان الصفا فى رسائلهم والاصبهانى فى الأغانى وهكذا وقد وقع هذا فى مصر والبلاد العربية بينما كاتب الصيحات تتوالى فى الغرب بالاعتراف بأثر التراث الغربى

فى نهضتهم الأدبية وحين ظهر أسين بلاسيوس يعلن أن كتاب الفتوحات المكية لابن عربى أوحى لدانتى ، ويعلن غيره أن نظرية المنفعة التى عرفتها أوروبا كانت من فكر ابن القيم وأن ابن خـــلدون هو منشىء علمى الاجتماع والتاريخ وأن ابن الأثير قدم للإنسانية نظرية الضوء وأن آراء توماس الأكوينى مستمدة من الغزالى ، وأن الأدب الأوربى فى أسبانيا (ادب التربادور) مستمد من الأدب العربى وكانت هذه الصيحات تخفت وتحجب بل وتقمع بشدة ، حتى تسير حركة التغريب الى طريقها المرسوم فى هدم مقومات أدبنا وفكرنا واذا كان المستشرقون الأوربيون حينما نقلوا هذه الألوف المؤلفه من تراثنا الى مكاتبهم وجامعاتهم ، انما كانوا يبحثون عن التراث بغرض ماكر لئيم ، هو محاولة ايجاد ثغرات لخدمة حركة الغزو واثارة الشبهات والبحث عن نقاط يعطونها لطه حسين ولمدرسة النقد الغربى وغيرهم يضربون بها الأدب والفكر الإسلامى ويشككون فيهما ويثيرون معارك يوجهونها الى محاولة تدميره وخلق جيل ينظر الى هذا التراث فى احتقاره ومهانة فى نفس الوقت الذى يعلى من قدر أناتول فرانس وفينى وشكسبير وجان جاك روسو وفكتور هيجو ولقد كان الجيل الأول من أصحاب الدعوة إلى إحياء التراث من أمثال أحمد زكى باشا وأحمد تيمور وعبد العزيز جاويش ومحب الدين الخطيب والدكتور الدرديرى ومحمد فريد وجدى ، ولكن الأجيال التى جاءت من بعد وعلى رأسها طه حسين فقد كانت من أولياء المستشرقين والخاضعين لهم وقد كشف الدكتور غلاب كيف أن طه حسين هاجم ابن خلدون فى أطروحته التى قدمها إلى جامعة السربون إرضاء لأستاذه المشرف على الرسالة لأنه يكره ابن خلدون وهو « دوركايم »الذى مات مع الأسف قبل أن يمنح الدكتور لقبه الكريم ولقد كانت هذه المدرسة الجديدة من أتباع مذهب النقد الغربى تكره أولئك الذين أنصفوا التراث العربى الإسلامى من أمثال جوستاف لوبون وتوماس كارليل ويلتمسون لهم الأخطاء للغض من قدرهم والمعروف أن التغريبيون قد قصروا همهم فى إحياء التراث على شعر الشعراء وأدب الأدباء ممن وجدوا فى أثارهم مايتصل بأهدافهم وذلك إستهدافاً لإعادة طرح هذه الآراء القديمة من كشف حساب وغزل حسى وإلحاد وزندقة على المجتمع العربى الإسلامى الجديد لخلق حاجز جديد يحجب القيم العربية الإسلامية الأصيلة ، وأضافوا إلى ذلك ترجمة قصص الأباحية الفرنسية وترجمة إشعار أمثال

بودلير بل أن الدكتور طه قد ذهب إلى أبعد من ذلك فأعاد نشر رأى أحد المستشرقين الغربيين (كازانوفا) فى اتهام العرب بحرق مكتبة الأسكندرية ، فلما ثارت عليه ثائره المنصفين لم يجد مايقوله غير كلام ساخر لا يدل إلا على الاستهتار وتعمد الإغاظة ، والإصرار على ضرب معاول الشك فى الأدب العربى والفكر الإسلامى ومهاجمة أحمد زكى باشا الذى كشف فضل العرب على الغرب فى أشياء كثيره وربما عنى هؤلاء الدعاة التغريبيون بالتراث ليقصروه على الفنون الشعبية والعاميات مما يسمونها الفلكلور كما عنو بدراسة اللهجات العربية واعتبروها كذبا وبهتانا لغات ، واستهدفوا من ذلك إثارة الشبهات بأن هناك لغات عامية فى العالم العربى تنافس اللغة العربية وأن هذه اللغات لها تراث من الأدب الشعبى يؤهلها لكى تأخذ مكانة اللغة وتقضى على الفصحى لغة القرآن وبذلك يتحقق هدف من أخطار أهداف الاستعمار والتبشير والاستشراق وهو القضاء على ذلك الترابط العربى القرآنى الذى يجمع الأمة العربية والعالم الإسلامى وهذا هو معنى ذلك التحول الذى طرأ على دعاة النقد الغربى الوافد ، فى الثلاثينات من مهاجمة التراث إلى إحيائه ، وتحول طه حسين من كتابة امثال الشعر الجاهلى وحديث الأربعاء إلى كتابة هامش السيرة والفتنة الكبرى فقد كان الغرض هو تزييف التراث . لقد وجدت حركة الاستشراق أسلوبا جديد إلى هدم الأدب العربى وذلك بالكتابة عنه والإيغال فيه وأبرار الجوانب الضعيفة منه وإعادة إذاعتها فى الناس لخلق جو من الأساطير يتصل بالسيرة النبوية ، ويدخل إلى الأدب العربى لونا دخيلا من تاريخ اليونان والفرس لا يتفق مع ذاتية الأدب العربى وطبيعة النفس العربية الإسلامية وروحها ومفاهيمها . فقد حاولوا إعادة بعث التراث الإسلامى والعربى بروح التنكر والاحتقار للقيم الإسلامية ، ومحاولة تصوير الإسلام على أنه دين روحانى دين وعبادة ، وأنه لا صلة له بالمجتمع ولا مناهج الحياة وذلك هو ما ذهب إليه طه حسين فى مختلف كتاباته فى الإسلام التى خدع بها الكثيرين ولم تكن فى الحق إلا ترجمات مصوغة فى لغة جديدة لآراء مرجليوث ورينان ولويس شيخو اليسوعى وغيرهم .

(٢)

حين يقتصر كلمة « التراث » فى عرف أصحاب مناهج النقد الغربى على إحياء بشار بن برد وأبى نواس والحريرى والهمزانى والأغانى وألف ليلة سيتحدد فى أذهان المثقفين

والأدباء فى هذا العصر مدى أبعاد التراث العربى وأهمية ووزنه ، وبالتالى تتحدد قيمته فى نظرهم ، وهى قيمة هينة لاشك ، حين ينتقل من صور الكشف إلى الغزل الجنسى إلى السجع والزخرف ، والخمريات ، وهنا يتحقق هدف التغريب والغزو الثقافى فى أمرين (١) أن لا يعدو نطاق التراث حدود هذه الصور الأدبية المنحرفة (٢) أن تجرى الاستهانة بهذا التراث الغارق مع الكشف والشهوات . ومن هنا يستهان بهذا التراث ويصغر فى نظر الأدباء والمثقفين ، ومن ثم تنقطع الصلة بين هذه الأمة وبين تراثها الحقيقى ، أو تتصل على أنه هو هذه الجوانب المنحرفة المضللة وحدها ، فإذا عرض لشخصية من الشخصيات الأصيلة فى التراث سلطت عليها الشبهات ورميت بالتحقير والازدراء ، كما فعل زكى مبارك وطه حسين فى دراسات الغزالى وابن خلدون والمتنبى وحيث ترى طه حسين يهاجم المتنبى العملاق ويحاول أن يزيف نسبة ، ويزدرى بابن خلدون ويصفه بالبساطة ويسخر بآرائه ثم تراه يتناول أبو نواس وبشار بمزيد من التقدير والأعجاب ويضفى عليهما من الصفات ما يرفعهما فوق هام الأدب والأدباء . ويكون ذلك كله ، بما فيه من مغالطة وتضليل تطبيقا لمناهج النقد الغربى .

ومن الحق أن يقال أن التراث العربى الإسلامى خطير وجليل الشأن ، وهو تراث قد واجه حملات من التحريق والإغراق والاضطهاد كثيرة ومتصلة ، فقد جرت محاولة ضخمة لإحراقه فى ساحة مدينة غرناطه وكان فى الأندلس أكثر من ٧٠ مكتبة ، وكان فى غرناطه وحدها فى عهد عبد الرحمن الثالث ستمائة ألف مجلد ، وهذا كله مما حرقه الكردنيال كمنيس مطران طليطلة وجرت محاولة لإغراق التراث العربى فى نهر دجلة قام بها التتار عندما دخلوا بغداد ، وكانت هناك محاولات فى كل مكان وصلت إليه أيدى خصوم العرب والاسلام وفى الحروب الصليبية حرقت الكتب ونقلت من جزيرة قبرص وكريت وجزائر البليار ونقلت من الأندلس ثم نقلت أخيراً من الاستانة وكانت حملة نابليون حريصة على الحصول على أكبر قدر من هذه المؤلفات النادرة وفى ظل الاستعمار الغربى جرت عملية سرقة هذا التراث ونقله إلى خزائن الكتب فى أوربا ، بحيث لا تخلو اليوم مكتبة من مكتبات أوربا (بريطانيا وألمانيا وإيطاليا والفاتيكان وهولندا) وكذلك مكتبات الولايات المتحدة من مئات المخطوطات العربية وقد وصل إلينا من ثروتنا هذه ما يقدر بثلاثة ألف كتاب فى حين أن بعض المؤلفين بلغت تصانيفهم بضع

مثات ، فقد كتب الكندى واحدا وثلاثين ومائتين ، والرازى مائتين ، وابن حزم مأربعمائة . والقاضى الفاضل مائة ، وعبد الله بن حبيب عالم الأندلس ألف كتاب . ويرى العلامة أحمد زكى باشا شيخ العروبة أن ما أحرق فى الأندلس يمثل تسعة أعشار ونصف وثلث وربع الكتب العربية فلم يخلص لنا غير واحد فى الألف ، وذكر جيبون فى كتابة عن الدولة الرومانية أنه كان فى طرابلس وحدها على عهد الفاطميين مكتبة تحتوى ثلاثة ملايين مجلدا حرقها الفرنجه عام ٥٠٢ هـ ١١٠٩ م .

وقد صور المنصفون من الباحثين الأجانب أهمية هذه الثروة فقال ول ديورانت « أن الآفا من المخطوطات العربية فى العلوم والآداب والفلسفة لا تزال مخبوءة فى مكتبات العالم الإسلامى ، ففى أسطنبول وحدها ثلاثون من مكتبات المساجد لم ير الضوء من مخطوطاتها إلا النذر اليسير ، وفى القاهرة ودمشق والموصل وبغداد ودلهى مجموعات ضخمة لم يعن أحد بوضع فهرس لها وفى الأسكوريال بالقرب من مدريد مكتبة ضخمة لم يفرغ بعد من إحصاء ما فيها من مخطوطات إسلامية فى العلوم والآداب والشريعة والفلسفة ، وليس ما نعرفه من ثمار الفكر الإسلامى فى تلك القرون الثلاثة من ٧٥٠ — ١٠٥٠ إلا جزءاً صغيراً مما بقى من تراث المسلمين وليس هذا الجزء الباقى إلا قسما ضئيلا مما أثمرته قرائحهم وليس ما أثبتناه فى هذه الصحف إلا نقطة من بحر تراثهم »[1] ومن الحق أن يقال أن فى مختلف مكتبات الغرب (روما ، ميلانو ، ليدن ، باريس ، لندن ، الولايات المتحدة) ألوفا من مجلدات هذا التراث مما لم ير الضوء بعد ، وأن ما طبع ونشر هو الجانب القليل ، وأغلب ما نشر فيه هو ما يتصل بأهداف حملة التغريب فالشعر مقدم على الفكر والأدب مقدم على العلوم ، وما تزال بعد مؤلفات ابن سينا والرازى والبيرونى وابن الهيثم وجابر بن حيان لا تجد الأهمية الكافية لبعثها وذلك حتى لا يكشف ذلك عن عظمة الإضافة التى قدمها الفكر الإسلامى للحضارة العالمية ، والفكر الانسانى ، وما يزال هذا التراث يوصف على أقلام البعض بالكتب الصفراء ، بينما يحوى جوانب إيجابية بناءه من الفكر العلمى الاسلامى الناصع ، القادر على منح الانسانية فى العصر الحاضر ضياء وهدى وإذا حاولنا إلقاء نظرة على ما وصل إلينا من هذا التراث لو جدنا شيئاً باهراً عظيما ، فقد أعطاها المؤرخون والعلماء والمفكرين عشرات من موسوعات المعرفة إذا قدم الجاحظ وابن قتيبة والدينورى والمبرد وابن عبد ربه ،

وغيرهم عشرات من الأبحاث فى مختلف الفنون وما زال أسماء هذه الكتب فى مقدمة المراجع العربية الأساسية : أدب الكاتب وعيون الأخبار والكامل والعقد الفريد وفى مجال التاريخ نجد موسوعات الطبرى والمسعودى وابن مسكويه ، كما نجد ياقوت ولسان الدين الخطيب وابن خلدون والمقريزى والسخاوى وابن كثير ، وفى مجال الفلسفة نجد أبحاث الكندى والفارابى وابن سينا ، ونجد السيوطى وهو دائرة معارف وحدة وجامعة كاملة فقد ألف ٣٥٠ كتابا فى الدين والتاريخ وعلوم اللغة بقى منها ٣١٥ كتابا ، وهناك طبقات الحفاظ ، والمفسرين ، والنحويين واللغويين ، هذا بالاضافة إلى نهاية الأرب للنويرى فى التاريخ ومسالك الأبصار للعمرى وصبح الأعشى للقلقشندى ، وفى اللغة نجد لسان العرب لابن منظور وتاج العروس للمرتضى الزبيدى وهناك الدراسات الفذة الضخمة للأشعرى والغزالى وابن تيمية وابن حزم وابن القيم ، وقد كان الناس يعتمـــدون فى دراسات الأدب على أربعة كتب : البيان والتبين للجاحظ وأدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد والأمالى لأبى على القالى ، ولدينا عشرات الأسماء التى عملت فى هذا المجال فى مختلف فروعه وتركوا آثاراً حية ، ولابن قتيبة فضلا عن كتابه الدائع مؤلفات أخرى منها : (كتاب العرب ، ومختلف تأويل الحديث ، وعيون الأخبار) وللجاحظ أيضاً : الحيوان ؛ والبخلاء ؛ والمحاسن والأضداد وهناك أبو حنيفة الدينورى صاحب كتاب الأخبار الطوال وهناك القاضى التنوخى (نشوار المحاضرة ؛ والفرج بعد الشدة) وأبو العلاء فى رسالة الغفران والثعالبى فى فقه اللغة ؛ وابن رشيق فى (العمدة) وأبو حيان التوحيدى فى المقايسات ورسالة الصديق والصداقة ؛ وابن مسكويه فى تهذيب الأخلاق وتجارب الأمم ؛ والفتح بن خاقان فى (قلائد العقيان) وابن بسام فى الذخيرة والماوردى فى أدب الدنيا والدين ؛ والأحكام السلطانية . وجار الله الزمخشرى فى أساس البلاغة ، وابن الجوزى فى الأذكياء وابن الأثير فى المثل السائر ، والبغدادى فى (الإفادة والاعتبار) بالإضافة إلى ابن جبير الأندلسى وابن بطوطة وياقوت الحموى والمسعودى والشريف الأدريسى فى مجال الرحلة والجغرافيا ، والقفطى فى أخبار الحكماء ، وابن أبى أصيبعة فى طبقات الأطباء . ولسان الدين الخطيب فى الإحاطة فى أخبار غرناطة والمقرى فى (نفح الطيب) وفى مجال التاريخ : نجد الرسل والملوك لابن جرير الطبرى ومروج الذهب للمسعودى والكامل لابن الأثير ، والفخرى لابن الطقطقى ، والبدء

والتاريخ لمظهر بن طاهر المقدسى ، والتاريخ لليعقوبى وتاريخ سنى ملوك الأرض والأنبياء لحمزة الأصفهانى وعجائب المقدور لابن عربشاه وريحانة الألباء للشهاب الخفاجى والذخيرة لابن بسام وقلائد العقيان لابن خاقان وصبح الأعشى للقلقشندى ونهاية الأدب للنويرى وخزانة الأدب لابن حجة الحموى وسلافة العصر لابن معصوم والضوء اللامع للسخاوى وأسرار البلاغة للعاملى ، كل هـــذا مما يغض للنظر عنه أصحاب مذهب النقد الغربى ، ولا يذكرون إلا الأغانى وألف ليلة وبشار وأبو نواس ، ومن خلال هذه الصور المضطربة يحاولون رسم صورة للفكر الاسلامى والأدب العربى والمجتمع العربى الاسلامى

(٢) وقد خاضت هذه الثروة من التراث فى فنون عديدة يمكن إجمالها فى التفسير ، والحديث ، والعقائد ، والأصول ، والفقه ، واللغة والصرف والنحو والبلاغة والعروض والأدب والموسيقى والتاريخ والتراجم والبلدان وسياسة الدول ، والفروسية والفنون الحربية ، والصيد وتربية الخيل والبزاه ، والطب والصناعة والحيل وجر الأثقال وصناعة الخط والزراعة والطبيعيات والرياضيات والفلاحة .

(١) وقد استطاع ابن النديم فى كتاب الفهرست أن يقدم تقسيما للتراث (لعصره) إلى عام ٣٨٥ هـ .

الأمم من العرب والعجم .

أسماء كتب الشرائع المنزلة على مذهب المسلمين ومذاهب أهلها .

القرآن وأسماء الكتب المصنفة فى علومة .

النحويون واللغويين .

الأخبار والآداب والسير والأنساب (الأخباريون ، أخبـــار الملوك والكتاب وأصحاب الدواوين .

الشعر والشعراء : جاهلية وإسلامية .

الكلام والمتكلمين .

أخبار السياح والزهاد والعباد والصوفية .

الفقه والفقهاء المحدثين .

فقهاء أصحاب الحديث .

الفلسفة والعلوم والقديمة ، والمناطقة والأطباء والموسيقى .

المذاهب والاعتقادات .

(٢) أما صاحب كشف الظنون وهو ثانية هذه الموسوعات فى إحصاء العلوم فقد قدم عرضا لـ ١٦ ألف كتاب مرتبة على الحروف الأبجدية قسمها على بضع وثلاثين علما تضمنتها كتب العرب :

(١) علم الاجاحى والأغلوطات فى فروع اللغة والصرف والنحو .
(٢) علم الاختبارات وهو من فروع علم النجوم .
(٣) علم الأخلاق . (٤) علم أداب البحث (المناظرة) .
(٥) علم الأدب . (٦) علم الأدعية والأوراد .
(٧) علم الأدوار والأكوار . (٨) علم الارتماطيقى .
(٩) علم أسباب النزول فى فروع علم التفسير .
(١٠) علم أسباب ورود الأحاديث .
(١١) علم الاستعانة بخواص الأدوية والمفرزات .
(١٢) علم استبطان المعادن والمياة .
(١٣) علم استنزال الأرواح واستحضارها فى قوالب الأشباح .
(١٤) علم إسطرلاب . (١٥) علم أسماء الرجال .
(١٦) علم الاشتقاق . (١٧) علم أصول الدين .
(١٨) علم الأطعمة والمزورات . (١٩) علم إعجاز القرآن .
(٢٠) علم أعداد الوفق . (٢١) علم إعراب القرآن .
(٢٢) علم أفضل القرآن وفاضله . (٢٣) علم أقسام القرآن .
(٢٤) علم الأكتاف . (٢٥) علم الأكر .
(٢٦) علم الآلات الحربية . (٢٧) علم الآلات الرصدية .
(٢٨) علم آلات الساعة . (٢٩) علم الآلات الظلية .
(٣٠) علم الآلات العجيبة والموسيقية . (٣١) علم الآلات الروحانية .
(٣٢) علم الألغاز . (٣٣) علم الإلهى .
(٣٤) علم الأمثال . (٣٥) علم إملاء الخط .

(٣٦) علم إمارات النبوة .

(٣٧) علم إنبساط المياة .

وإذا كان هذا ما وصل إليه حاجى خليفة فى كتابه كشف الظنون عن أسامى الفنون فإنه قد رتب تحت هذه العلوم ستة عشر ألف كتاب هى التى رآها فى عصره .

(٣) وأمامنا علم آخر ومرجع آخر يستطيع أن يعطينا ضوء آخر على التراث حتى نعرف أبعاده هو (طاشكيرى زاده) فى موسوعته مفتاح السعادة ، وقد ضمت ستة عشر وثلاثمائة علم لكل علم منها أبواب وفصول لا يلحقها الحصر .

(٤) وفى موسوعة إصطلاحات العلوم الاسلامية التى أسماها الشيخ المولوى محمد على ابن على « التهانوى » (كشاف إصطلاحات الفنون) نجد أكثر من ٥ آلاف مادة ، وزع المؤلف عليها تراث الفكر الاسلامى على نحو رائع . شمل جميع فنون ومصطلحات الأديان والعقائد ، واللغة والنحو والفقه والتشريع والفلسفة والعلوم والآداب والفنون والتصوف والبيان والبلاغة والفرق الدينية .

من خلال هذا العرض الموجز أردنا أن نقدم صورة سريعة لأبعاد التراث العربى الاسلامى تكشف زيف إدعاء أصحاب مدرسة النقد الغربى التى تقف عند أدباء السجع والجناس والزخرف وشعراء الكشف والغزل والخريات وتكتفى بتراجم ابن الرومى وبشار وأبى نواس والمنحرفين من الصوفية والفلاسفة ، وتسمى هذا « إحياء التراث » ولا تكتفى بهذا بل تعرض لأمثال المتنبى وابن خلدون والغزالى بالاتهام والاستصغار ، ثم تتجاهل هذا الحصاد كله وتغضى عنه بينما يمثل هذا التراث أعظم ثروة عرفها أدب من الآداب ، هو الأدب العربى الذى أمتد خمسة عشر قرنا منذ ظهور الإسلام حتى اليوم وهو عمر لم تعرفه الآداب العالمية الحديثة التى لا يزيد عمرها أحدها عن أربعة قرون .

* * *

(٢)

البعث الزائف للتراث

رسائل إخوان الصفا

فى العصر الحديث وفى خلال تجديدات المنهج الوافد من النقد ، حاول بعض رجاله تحت إسم بعث التراث إحياء الفكر الذى لفظه مفهوم الاسلام الصحيح والذى أدخل فى مرحلة طغيان الفلسفة اليونانية وغلبة التيار الشعوبى والباطنى وفى مقدمة الكتب التى وجدت اهتماماً كبيراً : ألف ليلة وليلة وكليله ودمنة والاغانى ورسائل إخوان الصفا ، ولقد كان التركيز على هذه الرسائل هاما وخطيراً لأنها تحمل أولا : الفكر اليونانى الهلينى بصيغة إسلامية زائفة وثانياً : لأنها تمثل خطة المؤامرة الباطنية المجوسية التى جرى حبكها فكريا ، وربما حاول الدكتور طه فى مقدمة إحياء هذه الرسالة أن يبرز للجماعة دوراً فى الحرية والتجديد إلى ماسوى ذلك ولكن الزمن لم يمض إلا قليلا حتى كشف الباحثون حقيقة رسائل إخوان الصفا وأعلنوا زيفها كتراث اسلامى عربى وإن كانت مكتوبة باللغة العربية . (أولا) صلتها بالباطنية وفى السنوات الأخيرة أصدر أغاخان كتابة (فورمين جبل متين) وأعلن أن مؤلف إخوان الصفا هو واحد من الأئمة الإسماعيلية وهو (أحمد بن عبد الله بن حمد بن اسماعيل بن جعفر الصادق) ويقول الدكتور حسين الهمزانى أحد دعاة الإسماعيلية البهرة : أن الاسماعيلية يرون أن « القرآن ، كتاب العامة ورسائل إخوان الصفا : كتاب الأئمة . وقد أكد المستشرق الفرنسى (كازانوفا) فيما نقل عنه نيكلسون: هذه الصلة حيث يقول : انى على أتم الثقة من أن آراء إخوان الصفا هى برمتها آراء الإسماعيلية ومحور هذه الآراء هو الاعتقاد بعودة الإمام الذى سوف يملأ الأرض سعادة وقد اتهم القرامطة والحشاشون من قبل أعدائهم بالكفر ولكن ليس لهذه التهمة ظل من الحقيقة ، ويقول (أوليارى): هناك مايغرى بالظن فى أن حركة إخوان الصفا كانت حركة اصلاح من جانب بعض الاسماعيليين الذين أرادوا الرجوع إلى تعاليم الاسماعيلية القديمة ويؤكد جولد زيهر هذا المعنى حيث يعتقد أن رسائل إخوان الصفا كانت الأساس للتى بنيت عليه معتقدات الاسماعيلية وأن أو ما يلحظ من أوجه الشبه بين الاسماعيلية وإخوان الصفا : هو ذلك الأسلوب الذى جروا عليه فى نفس دعوتهم والدعاية لمذهبهم ، وهو أسلوب الإسماعيلية المعهود (أسلوب التدرج فى بث الفكرة والتلطف فى عرضها على الناس) وأن من أبواب التشابه بين الجماعتين اتفاقهما

اتفاقاً كلياً فى مذهب الحلول كما هو واضح فى رسائل إخوان الصفا كما هو فى تعاليم الاسماعيلية المحور الذى تدور حوله هـــذه الرسائل والتعاليم ويقول ماكدونالد أنه مما يثبت علاقة إخوان الصفا بالاسماعيلية ومن تفرع منهم وجود قسم من رسائلهم فى كتب الحشاشين المقدسة .

(ثانياً) تفسير القرآن تفسيراً غير مايدل عليه ظاهر اللفظ ، هذا الأسلوب هو الأسلوب الباطن .

(ثالثاً) التشيع لآل البيت والدعوة إلى الإمام المنتظر أو المهدى ويرى أن المعنى فى كلام إخوان للصفا للفاطميين وقرائن الأحوال تدل على أن لهم به صلة ومن الواضح فى الرسائل أن من أبرز أغراضها نشر الدعوة واعداد الأفـــكار لظهور أحد المهديين بالدعوة له والتعريف به .

(رابعاً) من أبرز مايثير الشبهات حولهم إخفاء اسمائهم ورائد الحق لايخفى نفسه وإنما يخفيها داعية النظم السرية .

(خامساً) صنف المستشرقون مصادر رسائل إخوان الصفا فقال أميل بريهن فى كتابه عن تاريخ الفلسفة فى القرون الوسطى : أن هـذه الرسائل تنقسم إلى أربعة أجزاء : أولها فيثاغورثى وافلاطونى ، وثانيها . أرسططاليسى الطبيعة ، وثالثهما : خليط من الفلسفات اليونانية الثلاثة الفيثاغورسية و لافلاطونية والأرسطية . ورابعهما : يتناول الإلهيات وما يتصل بالديانات والشرائع والتصوف وهو المزاج الذى التأمت فيه العناصر المؤثرة فى الفلسفة الإسلامية . وقد تناول كثير من الباحثين الشبهات التى تتردد حول رسائل إخوان الصفا وهدفهم السياسى المبيت ضد الإسلام والمتصل بالدعوات الهدامة والباطنية من ناحية وبين النحل المعارضة للاسلام كالمجوسية وغيرها مما ذكره السيد محب الدين الخطيب (الفتح = م ١٨ عام ١٣٦٧) . نقول من الحق أنه ليس فى نشر رسائل إخوان الصفا وإعادة إصدارها عيبا فى ذاته ما اسديت إلى القارىء الحقيقة كاملة ، ودون أن تشوه هذه الحقيقة باضفاء صفات من البطولة على هذه الجماعة الغامضة التى عجز أصحابها أن يبرزوا اسماءهم أو يكشفوا عن أنفسهم ، أو يقفوا فى صفوف العلماء والمصلحين والفلاسفة أو حتى مع دعاة المذاهب الدخيلة أمثال : ابن الراوندى والحلاج

والسهروردى وغيرهم ولكى يقرأ القارىء رسائل إخوان الصفا فان عليه أن يعرف أولا من كتبها فإذا وثق به وعلم أنه من أهل العلم الخالص البعيد عن الضلال أو الانحراف، كان له أن يقرأ ما كتب فإن لم تتحقق له هذه الثقة فعليه أن يقرأ فى حذر على ضوء ماعرف من أمر الكاتب وأهوائه ، وقد انعقد الاجتماع بين كل من كتبوا عن إخوان الصفا أنها جماعة مشبوهة ليست من العلماء ولكنها من دعاة الباطنية والمجوسية والزندقة الحاقدة على الإسلام واللغة العربية وأن لهم صلات واضحة وأكيدة بالحركات المريبة التى كانت تعمل على تفويض المجتمع الإسلامى ، وقد أضفى هؤلاء الدعاة للجماعة السرية على هدفهم السياسى طابعاً علمياً ، بيد أن هذا الطابع لم يخف حقيقتهم ولم يحل دون بروز مقاصدهم من خلال عرضهم للنظريات المختلفة التى تكشف عن معارضة أكيدة لمضامين الإسلام وقيمه الأساسية وفى مقدمتها التوحيد : لب لباب الإسلام وفكره وقرآنه ودعوته وقد وجهت إلى مضامين هذه الرسائل نقدات صريحة تكشف عن مخالفتها الجوهرية لقيم الفكر الإسلامى وصفت بأنها تكشف عن إغراق فى الخيال واعتماد على الأفكار اليونانية من غير فحص ولا انتقاداً لمقومات هذا الفكر ففيها بحث فى كل علم من غير اقناع ولا أشباع ، وأبرز مايكشف عن شعوبيتهم محاولتهم هدم المقومات الأساسية للاسلام . ومن هنا يبدو مدى الخطر الشديد للمنهج الوافد فى احياء التراث وفصل الأدب عن الفكر الإسلامى ومحاولة عزله عن المفاهيم الأصيلة التى هى دعائم أساسية فيه ، ومثل هذا حديث بالنسبة لاحياء ألف ليلة وكليلة ودمنة والاغانى وكلها كتب من التراث الزائف .

الفصل الثامن

البيان القرآنى فى منهج النقد الغربى

تعرض « البيان القرآنى » فى ظل منهج النقد الغربى الوافد إلى أخطار كبيرة ، هذا المنهج الذى حمل لواءه أحمد ضيف وطه حسين وزكى مبارك وغيرهم من الباحثين وتلاميذهم الذين حملوا أفكارهم من بعد دون أن يحرروها من قيودها ، ولقد كان البيان القرآنى هدفاً أساسياً من أهداف النقد الغربى الوافد ، وكانت محاولة الدخول إليه إنما

تجرى من غير الأبواب العامة والرئيسية ، وإنما من وراء وراء ، ولذلك فقد كان كتاب « فى الشعر الجاهلى » وفى الأدب الجاهلى وهو يعرض لقضية انتحال الشعر من أكبر المحاولات التى حرصت على التعرض للبيان القرآنى ، ثم جاء كتاب (النثر الفنى فى القرن الرابع) فوسع نطاق هذه المحاولة ، ثم جاءت بعد ذلك محاولات الفن القصصى فى القرآن وغيرهما ، ولقد بدأ دعاة منهج النقد الغربى من حيث انتهى المبشرون والمستشرقون ومن خلال شبهة مضللة وهى أن القرآن من صنع محمد وقوله : ومن هنا أباحوا النظر إليه على أنه وثيقة أدبية من إنشاء بشر بينما هو فى حقيقته تنزيل من رب العالمين لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وقد كان الالحاح على هذه الدعوى من أخطر ما ألقى إلى الشباب المثقف فى كليه الآداب وفى الدراسات والمحاضرات والكتابات المختلفة ، بل أن أحدهم ليذكر كيف كان الدكتور طه حسين يكلف بعض طلبته أن ينقدوا بعض آيات من القرآن يعينها لهم ويطلب منهم إثبات هذا النقد فى كراسات يتلونها عليه فكانوا يثبتون أن هذه الآية ليست من البلاغة بمكان ، وأن تلك الآية على جانب من الركاكة وأن الآية الأخرى مفككة لا تودى المعنى المقصود منها ولقد غاب عن هذا الرجل أنه لا يصح التصدى لتفسير القرآن إلا لمن تتوافر فيه شروط أساسية أهمها أن يكون ملما بكل فروع اللغة العربية وآدابها وأن يكون واسع الاطلاع على أسباب النزول والناسخ والمنسوخ . والمحكم والمتشابه ، وبحديث رسول الله ، وإسناده فهل تتوافر هذه الشروط فى هؤلاء الطلاب كما تتوافر فيمن يتعرض لتفسير كتاب الله ، فما بالكم بما يريد أن ينتقده وقد جاء فى إحدى هذه المحاضرات : أن على الباحث الناقد والمفكر الحر أن لا يفرق فى نقده بين القرآن وبين أى كتاب أدبى آخر ، وبدأ التشكيك بالقول بأن فى القرآن (أسلوبين متعارضين) لا تربط الأول بالثانى صلة ولا علاقة ، وقال صاحب المحاضرة أن هذا التباين مما يدفع إلى الاعتقاد بأن هذا الكتاب (أى القرآن) قد خضع لظروف مختلفة وتأثير بيئات متباينة والمحاضر فى هذا يتابع ما يقوله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبى وإنشاءه وأنه تأثر فى مكة بالنصارى وفى المدينة تأثر باليهود ويحاول طه حسين أن يقنع شباب كلية الآداب بذلك ، ويحاول أن يفرق فى صياغة القرآن ، بين القسم المكى منه الذى يصفه بقصر الآيات والخلو التام

من التشريع ، وبين القسم المدنى الذى ينفرد بالتشريع ثم يقول « أن هذا أثر واضح من اثاره التوراة والبيئة اليهودية » ثم يقول المحاضر « ليس القرآن إلا كتاب ككل الكتب الخاضعة للنقد فيجب أن يجرى عليه ما يجرى عليها والعلم يحتم عليكم أن تصرفوا النظر نهائياً عن قداسته التى تتصورونها وأن تعتبروه كتاباً عادياً فقولوا فيه كلمتكم ويجب أن يختص كل واحد منكم بنقد شىء من هـــذا الكتاب ويبين ما يأخذه عليه. ويقول المحاضر أيضاً : وهناك موضوع آخر : هو مسألة هذه الحروف الغريبة غير المفهومة التى تبتدىء بها بعض الصور مثل : « الم ، الر ، طس ، كهيعص ، حم ، عسق ، إلخ فهذه كلمات ربما قصد منها التعمية أو التهويل وإظهار القرآن فى مظهر عميق مخيف ، أو هى رموز وضعت لتميز بين المصاحف المختلفة التى كانت موضوعة عند العرب » هذا مثل مما كان يواجه به القرآن فى بيئة كلية الآداب ، وقد شهد كتاب (الأدب الجاهلى) وليد (الشعر الجاهلى) بما يجرى مع هذا النسق من التشكيك والإيهام ، وذ ثابت لك مما جاء فى تقرير لجنة العلماء :

(١) أنكر تواتر القرآن وقراءاته وانها وحى من الله ،

(٢) أنكر الإعتقاد بصدق القرآن وتنزيهه عن الكذب .

(٣) أنكر تنزيه للقرآن عن مواطن التهكم والاستخفاف .

(٤) أنكر صدق القرآن والنبي فيما أخبر به عن ملة إبراهيم وصحف إسماعيل .

(٥) أنكر براءة القرآن مما رماه المبشرون .

وقد صور الأستاذ محمد طاهر نور النائب العام الذى أجرى التحقيق مع الدكتور طه حول آرائه : منهج صاحب الشعر الجاهلى مما يطلق عليه منهج النقد الادبى الغربى ، قال : الخطأ حيث يبدأ باقتراض يتخيله ثم ينتهى بأن يرتب عليه قواعد كأنها حقائق ثابتة ، كما فعل فى أمر الاختلافات بين لغة حمير وبن لغة عدنان وفى حالة إبراهيم واسماعيل وهجرتهما إلى مكة وبناء الكعبة ، بدأ بقوله : للتوراة أن تحدثنا عن إبراهيم واسماعيل ، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضاً ، ولكن ورود هذين الاسمين فى التوراة والقرآن لا يكفى لإثباب وجودهما التاريخى ، فضلا عن إثبات هذه القصة التى تحدثنا بهجرة اسماعيل بن ابراهيم إلى مكة ونشأة العرب المستعربة فيها ، إلى هنا أظهر الشك بعدم قيام

الدليل التاريخى فى نظره كما تتطلبه الطرق الحديثة ثم انتهى بإقرار فى كثير من الصراحة [أمر هذه القصة إذن واضح ، فهى حـــديثة العهد ، ظهرت قبيل الإسلام واستغلها الإسلام لسبب دينى] فما هو الدليل الذى انتقل به من الشك الى اليقين ؟ هل دليله هو قوله « نحن مضطرون الى أن نرى فى هذه القصة نوعاً من الحيلة فى اثبات الصلة بين اليهود والعرب من جهة وبين الإسلام واليهودية ، والقرآن والتوراة من جهة أخرى ؛ وأن أقدم عصر يمكن أن تكون قد نشأت فيه هذه الفكرة ؛ انما هو هذا العصر الذى أخذ اليهود يستوطنون فيه شمالى البلاد العربية »

المؤلف يرى أن ظهور الإسلام قد اقتضى أن يثبت الصلة بينه وبين ديانة اليهود والنصارى ، وأن القرابة المادية بين العرب واليهود لازمة لإثبات الصلة بين الإسلام واليهودية فاستغلها لهذا الغرض فهل له أن يبين السبب فى عدم اهتمامه أيضاً بمثل هذه الحيلة لتوثيق الصلة بين الإسلام وبين النصرانية ، أن المؤلف ليعجز حقا عن تقديم هذا البيان وكل ما استند عليه من الأدلة هو : (١) فليس يبعد أن يكون (٢) فما الذى يمنع . (٣) ونحن نعتقد . (٤) وإذن فنستطيع أن نقول . فالمؤلف فى بحثه وإذا رأى إنكار شيء يقول : لا دليل عليه من الأدلة التى تتطلبها الطرق الحديثة للبحث ، إذا رأى تقرير أمر لا يدلـــل عليه بغير الأدلة التى احصينا له وكفى بقوله حجة ، وسئل عن أصل هذه المسألة (مسألة إبراهيم واسماعيل) وهل هى من استنتاجه أو نقلها فقال . هذا فرض فرضته ، أنا ، دون أن أطلع عليه فى كتاب آخر ، وقد أخبرت بعد أن ظهر الكتاب أن شيئا مثل هذا الفرض يوجد فى بعض كتب المبشرين [المبشر الذى تستر تحت اسم هاشم العربى] ولقد كان هاشم العربى فى عبارته أظرف من مؤلف كتاب فى الشعر الجاهلى لأنه لم يتعرض للشك فى وجود إبراهيم واسماعيل بالذات . وإنما اكتفى بأن أنكر أن إسماعيل أبو العرب : وقال أن حقيقة الأمر فى قصة إسماعيل أنها دسيسة لفقهاء قدماء اليهود للعرب تزلفا لهم .» ا ﻫ .(٢) وهاشم العربى مترجم كتاب : « ذيل مقالة فى الإسلام » الذى طبع لأول مرة فى مطبعة النيل المسيحية فى القاهرة عام ١٨٩١ ومؤلفه هو جرجس سال أحد كبار المبشرين فى مصر وصاحب الذيل يجعل التوراة هى الأصل ويعرض عليها القرآن فان خالفها طعن فيه . أما طه حسين فيكذب بالتوراة والقرآن جميعا ؛ ويؤمن صاحب الذيل

بوجود إبراهيم وإسماعيل ويكذب أبوة إسماعيل للعرب ، أما الدكتور فيكذب بوجود إبراهيم وإسماعيل فضلا عن أبوتهما للعرب ، أن صاحب ذيل مقالة فى الإسلام صاحب الفكرة الأصلية كان أفطن للاخطاء التى وقع فيها طه حسين فصدق بوجود إبراهيم وإسماعيل وكذب بأبوتهما للعرب . ومعنى هذا أن الدكتور طه سرق من المبشرين ولم يفهم ما سرق على وجهه أما هم فقد حموا دينهم بما زيفوا ، أما هو فقد خدم أعداء دينه . وقد واجه آراء الدكتور طه حسين فى الشعر الجاهلى وفى الأدب الجاهلى كثيرون منهم : محمد أحمد الغمراوى ، محمد الخضر حسين ، لطفى جمعه ، مصطفى صادق الرافعى ، وكشف الغمراوى مؤامرة تحويل كتاب الشعر الجاهلى الذى صودر إلى الأدب الجاهلى وأشار إلى أنه الغى بعض ما تورط فيه ولكنه فى كتابه الجديد ظل على اتجاهه العام فى التشكيك فى القرآن ، ويقول عبد الرازق الحسنى « إذا كان قد طوى من الطبعة الجديدة يقصد كتابة (فى الأدب الجاهلى) بعض الخزى الذى كان فى الطبعة القديمة (يقصد كتابه فى الشعر الجاهلى) كزعمة أن ماورد فى القرآن وفى التوراة عن ابراهيم واسماعيل عليهما السلام إنما هو أسطوره ، غير مستند فى هذا الزعم إلى دليل على فإن فى الطبعة الجديدة من العداء للاسلام والعرب ومن السفسطة المستورة والمكشوفة شيئاً كثيراً ويؤكد : « إن القرآن (هو) الذى تغلب على الأدب العربى وظهر عليه وانتصر ، هو الذى أوجد الثقافة العربية الحاضرة » ونحن نقول أن الذ يتصورون أن طـــه حسين ألف كتابة عن الشعر الجاهلى ليناقش الشعر المحول هم مع الأسف قصار النظر ، فالواقع أن طه حسين أراد أن يبث آرائه المنحرفه والإلحادية جميعاً ، التى لم يجد سبيلا لإعلانها صراحـة ، فغلف بها هـذا البحث ودسها بين ثنايا الكتاب . فلا علاقة للبحث أساساً باللغة أو اللهجات أو غيرها من المسائل ، ولـكنه محاولة صريحة للهجوم على البيان القرآنى من خلال أثارة الشبهات حول مسائل أدبية ، فالأدب هنا ليس إلا ظهير يحتمى وراءه ، ويصدق دكتور عبد الحميد سعيد فيما يراه من أن الدكتور طه مضى وراء المستشرقين فى آرائهم حـول القرآن ومذاهبه وتاريخه وأنه زاد على ذلك تهجمه على القرآن وعلى الرسول إذ قال ص ١٥٤ من كتاب فى الأدب الجاهلى [من يستطيع أن ينكر أن كثيراً من القصص القرانى كان معروفا بعضه عند اليهود وبعضه عند النصارى ولم يكن من العسير أن يعرفه النبى ، وفى هذا ترديد

صريح لما يقرله المستشرقون والمبشرون من أن القرآن من صنع النبي . وفي اتجاه المستشرقين مضى الدكتور طه فقال : أن القرآن ليس نثراً ولا شعراً ، وأثار الشبهات حول لفظ القرآن ومفهومه قبل نزول القرآن ، وجرى على محاولة التفرقة بين كلمة قرآن وكلمة كتاب ، وحاول أن يشكك في لفظ (قرآن) وهل تدل على القرآن نفسه أم تدل على شيء آخر سبق أن أعلن للبشر في شكل آخر ثم أعلن في شكل عربي جديد ، وردد خلافات المعتزلة والسنة حول القرآن وهل هو مخلوق أم منزل وبلغ من هذا كله إلى أن نقض كل شيء ، وأثار الشبهات هنا وهناك ولم ينته إلى شيء مقرر .

(٢)

وقد جرى الدكتور زكي مبارك مجرى أستاذه وردد في كتابه (النثر الفني) إغاليب هذه الآراء كما رددها في مختلف كتاباته وإن اختلف في مسائل فرعية وقد كشف الأستاذ محمد أحمد الغمراوي إنحرافات كتاب (النثر الفني) أيضاً كما كشف من قبل انحرافات (الأدب الجاهلي) . يقول زكي مبارك : في مجال الدعوة إلى نقد القرآن بوصفه أثراً أدبياً : « إنما النقد أن يقف الباحث أمام الأثر الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب ، من أجل ذلك وسم أكثر ما كتب عن القرآن باسم الإعجاز لأن النقاد إطمأنوا إلى أن القرآن هو المثل الأعلى الذي تقف عنده حدود الطبيعة الإنسانية في البلاغة والبيان » قال الغمراوي : ومعنى هذا أن زكي مبارك يعيب على علماء العربية أنهم حين تعرضوا لنقد القرآن ولم يذكروا إلا المحاسن ، فنقدهم من أجل ذلك ليس في رأيه بالنقد الصحيح ، فالنقد عنده أن يقف الباحث إمام الأثر الأدبي موقف الممتحن للمحاسن والعيوب وهذا صحيح ، ولكن في نقد كلام الناس ، لا كلام الله ، ولو كان القرآن كلام بشر لكان أثراً أدبياً لصاحبه ولجاز أن يكون بإزاء المحاسن عيوب يبحث عنها النقد ، أما وهو كلام خالق البشر أنزله سبحانه معجزة لرسوله وتحدى به كل شاك من العرب وغير العرب بل تحدى به الجن والإنس على اختلاف العصور فكيف يمكن أن يقف الناقد أمامه إلا كما يقف الناقد أمام آية من آيات الله في الأرض والسماء ، حتى إذا درسوا آيات الله في القرآن العزيز الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه فلم يتوقعوا نقصا ولم يروا عيبا ولم يجدوا إلا كمالا وجلالا والمجازا لمزهم وهمزهم وقال : لم يذكروا إلا المحاسن كأن هناك بجانب المحاسن عيوبا ، كان عليهم أن يذكروها وإلا كانوا غير

نقاد . إن العهد الذى كان ينظر فيه القرآن نظر طلب العيوب قد مر بالفعل ، مر إلى غير رجعة ، والذين نظروا فى القرآن تلك النظرة التى يدعو إليها الآن الدكتور زكى مبارك كانوا أقدر منه ألف مرة على إدراك عيب واحد لو وجدوه ، وأبصر بنقد الكلام ، لأنهم كانوا أهل العربية الفصحى رضعوها ودربوا عليها ونشئوا فيها واحكموها شبابا وشيبا ، رجالا ونساء ، فكانوا يصدرون منها عن بصيرة وبصر ، كما لا يمكن أن يصدر الدكتور زكى مبارك أو يبصر فيهما » . ويحاول الدكتور زكى مبارك أن يعتبر القرآن أثراً جاهلياً (إذ جاء بلغته وتصوراته وتعابيره يعطى صورة للنثر الجاهلى): ويريد الدكتور مبارك أن يثبت قدم النثر الفنى عند العرب ، إنكاراً لما يقوله المستشرقون من أن النثر الفنى جاءهم من الفرس واليونان ، يقول الغمراوى : هل رأيت هذا الذى يريد أن ينفى عن العرب تهمة أخذ النثر عند الفرس واليونان فلا يرى سبيلا إلى هذا، إلا أن يسلبهم القرآن كتابا من عند الله ليرده أثراً جاهلياً يثبت لهم ذاتية أدبية ، أفترى هذا الرجل يرى القرآن من عند الله أم من عند العرب ، إذا كان من عند الله فكيف يمكن أن يثبت به العرب ذاتية أدبية . كالذى أراد وليس منه للعرب حرف ، وإذا كان أثراً جاهلياً يثبت قدم النثر الفنى : أى نثر الرسائل والكتب عند العرب فكيف يمكن أن يكون من عند الله . يقول الدكتور زكى مبارك : القرآن شاهد من شواهد النثر الفنى ولو كره المكابرون فأين نضعه فى عهود النثر فى اللغة العربية ،أنضعه فى العهد الإسلامى ، وكيف ، والإسلام لم يكن موجود قبل القرآن ، ويرد الغمراوى فيقول : أرأيت إستدلال الدكتور على وجوب وضع القرآن فى العهد الجاهلى ، الاسلام لم يكن موجوداً قبل القرآن ، حتى يمكن أن ينسب القرآن إلى العهد الاسلامى ، إذن فالقرآن كان موجوداً قبل الإسلام مادامت نسبة القرآن إلى العهد الاسلامى غير ممكن. هذه نتيجة منطق الدكتور ، وهذا طبعاً تستلزم الربط بين القرآن وبين الاسلام ، إذ لو كان القرآن والإسلام شيئاً واحداً عند الدكتور لكان القياس الذى بنى عليه حجته السابقة هو أن القرآن لم يكن موجوداً قبل القرآن ، وإذن فلا ينسب إلى العهد القرآنى، وهو قياس كما ترى لايليق أن ينسب إلى دكتور ، . ومجمل مايردده الدكتور زكى مبارك فى كتابه النثر الفنى أن القرآن من كلام البشر ، وأنه ينكر أعجاز القرآن وأنه يدعو إلى نقد القرآن ، وفى نص من نصوصه يبدو هذا واضحاً فهو يقول : فى القرآن نص

صريح على أن الرسول لايرسل (إلا بلسان قومه ليبين لهم) فكيف يعقل أن يحدث النبى قومه بما تنبوا عليه أذواقهم وأفهامهم . ويقول الغمراوى : ألا ترى أن ذلك القول منه أقرب ما يكون إلى التصريح بأن القرآن من كلام النبى حدث قومه به وتجنب فيه الأغراب عليهم فى الألفاظ والتعابير ولم يقهرهم بما لا يألفون ، ويمضى الرجل من فرضه الذى افترضه من أن القرآن (أثر جاهلى فيزعم أن للعرب فى الجاهلية (نهضة علمية وأدبية وسياسية وأخلاقية وفلسفية) كان الإسلام تاجا لها . أى أن الإسلام كان نتيجة وتاجا لتلك النهضة لاسببا لها ، إقرأ تعليله بعد أن شئت (لأنه لا يمكن رجلا فرداً مثل النبى محمد عليه السلام أن ينقل أمه كاملة من العدم إلى الوجود ، كل هذا لا يمكن أن يقوم من دون أن تكون تلك الأمة قد استعدت فى أعماقها وفى ضمائرها وفى عقولها ، بحيث يستطيع رجل واحد أن يكون منها أمة متحدة وكانت قبائل متفرقة ، وأن تنتظم علومها وأدبها بحيث تستطيع أن تفرض سيادتها وتجاربها وعلومها على أجزاء مهمة من أسيا وأفريقيا وأوربا فى زمن وجيز ، ولو كان يكفى أن يكون الإنسان نبيا ليفعل ما فعله النبى محمد لما رأينا أنبياء اخفقوا ولم يصلوا لأن أممهم لم تكن صالحة للبعث والنهوض » فانظر إلى صاحب هذا الكلام كيف يسوى بين الأنبياء فى كل شىء ، وبين الأديان وكيف يرد نهضة العرب بعد الإسلام لا إلى النبوة والرسالة وما أنزل الله على الرسول من دين ، ولكن إلى علوم وأدب وتجارب كانت عند العرب ، كل ما فعله النبى هو أنه نظمها حتى استطاع أهلها أن يسودوا . وتاريخ نشأة العلوم والأدب فى الأمة العربية بعد الإسلام معروف ، كما أن مقاومة العرب للنبى ودعوته ومحاربتهم له وكلها معروفة ، لكن الرجل ينكر التاريخ ، ويفترى تاريخا آخر ، ويزعم زعما لا يجوز ولا يستقيم من منطق أو مفكر إذا كان القرآن كلام النبى ، كلام محمد العربى ، لا كلام الله . عندئذ فقط يعقل أن يكون العرب على ما وصف زكى مبارك من نهضة وعلم وأدب لأن القرآن كان أكثر من نهضة وعلم وأدب ولا يعقل إن كان كلام بشر أن يأتى به صاحبه فى أمة جاهلة كالتى أجمع على وجودها قبل الإسلام مؤرخو اللغة العربية من شرقيين ومستشرقين ومؤرخو الإسلام ويلتحق بزعمه الذى زعم لعرب الجاهلية من نهضة علمية وسياسية واجتماعية زعمه أن نشأة علوم الدين كالنحو والبلاغة والعروض قديمة أى أنها نشأت

قبل الإسلام لا بعده وهو فى هذا الزعم على ما افترض من أن القرآن أثر جاهلى ، ويقول زكى مبارك : « فلننظر إذن أهو (أى القرآن) كتاب طبيعى أم كتاب مملوء بالزخرف والصنعة المحكمة . فمن الواجب أن يترك الباحثون ذلك الميدان الذى أولعوا بالجرى فيه وهو عصر الدول العباسية وأن يجعلوا ميدان النضال عصر النبوة نفسه ، وأن يحدثونا ما هى الصلات الأدبية والإجتماعية التى وصلت إلى العرب من الخارج فأعطت نثرهم تلك القوة وذلك الزخرف اللذين نراهما مجسمين فى القرآن ، هنا لك نعرف بالبحث ، أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية » . ويرد على هذا الأستاذ الغمراوى فيقول : هذا نص لا يقبل شكا ولا يحتمل تأويلا فى أن صاحب الكتاب يرى القرآن من كلام العرب تأثرا بما تأثروا أو يصح أن يتأثروا به ، وإن ما امتلأ به فى زعمه « من الزخرف والصنعة المحكمة » ليس طبيعيا كالذى نراه فى الزهر والشجر والشفق والسماء ولكنه مكتسب مجلوب من الخارج ونسى أنه لم يقل بأن القرآن أثر جاهلى إلا لينفى عن العرب أن يكونوا (أخذوا طرائق النثر الفنى عن الفرس واليونان) فهو يسلبهم ما أعطاهم حتى يشكك فى عبقرية القرآن ولو كان من صنع عربى ووضعه ، كما يرى ذلك من قوله « هناك نعرف بالبحث أكان القرآن صورة عبقرية أم تقليدية » . والتقليد هنا ليس هو تقليد عربى لعربى ، ولكن تقليد عربى لأعجمى ، لأن الصلات الخارجية التى يتساءل عنها فى النص السابق : هى صلات بين العرب ومن حولهم من الأعاجم ، فتشكيكه فى العبقرية ، وتجويزه التقليد على القرآن قاطع فى أنه لا يرى القرآن من كلام واهب العبقرية وفاطر الإنسان ولكن من كلام بشر مشكوك حتى فى عبقريته ويقول زكى مبارك : « يمكن الحكم بأن اللغة الأدبية التى سبقت القرآن لم تكن تخالف كثيراً لغة القرآن لأن التطور الكبير الذى ينقل اللغة من أسلوب إلى أسلوب ومن روح إلى روح لا يتم فى خمسين سنة مثلا وإنما يتطلب مدة طويلة » اقرأ هذا واحكم ما رأى صاحبه فى القرآن ، أنزله الخالق معجزة للخلق على الدهر ، أم هو من كلام الناس ، تطور روحه وأسلوبه كما يتطور الروح والأسلوب فى كلام البشر ويذهب الدكتور زكى مبارك مستهديا بمنهج النقد الغربى إلى أن القرآن كتاب صلوات مثل الكتب المقدسة الأخرى يقول : « والقرآن نثر جاهلى والسجع قد يجرى على طريقة جاهلية حين يخاطب العقل والوجدان ، ولا ينكر متعنت

أن القرآن وضع للصلوات والدعوات ومواقف العناء والخوف والرجاء سوراً مسجوعة تماثل ما يرتله المتدينون من النصارى واليهود والوثنيين ، والقرآن وضع لأهله أصوات وترنيمات تقرب فى صيغتها الفنية مما كان لأهل الكتاب من صلوات وترنيمات ، والفرق بين الملتين ، يرجع إلى المعانى ويكاد ينعدم فيما يتعلق بالصور والأشكال ، وذلك أن مهد الديانات الثلاث : الإسلام والنصرانية واليهودية يرجع إلى مهد واحد هو الجزيرة العربية » . يقول الأستاذ الغمراوى تعليقا على ذلك : لقد صار ك صاحب النثر الفنى بذات نفسه ، لا عن القرآن فقط وتقليده حتى الوثنيين فى الصورة والشكل ، ولكن عن الأديان الثلاثه كيف كلها نبت البيئة ، نبت الجزيرة العربية والرجل بقوله هذا قد وضع فى أيدى الناس المفتاح إلى مذهبه فى القرآن والدين ، وليس النص السابق فلتة ، فات الرجل ، فقد ذكر رأيه فى الدين وفى القرآن . أنه يدعو إلى نقد القرآن . وأنه ينكر اعجاز القرآن وأنه يكاد يصرح بأن القرآن من كلام البشر .

(٣)

وفى بحث عن (الفن القصصى فى القرآن) لمحمد أحمد خلف الله تبدو إستمرار منهج النقد الغربى الوافد فى فقد البيان القرآنى . ومؤلف الفن القصصى فى القرآن يعتمد على شبهات يبنى عليها بحثه كله فهو يرى « أن القصة فى القرآن لا تلتزم الصدق التاريخى وأنها تتجه كما يتجه الأدب فى تصوير الحادثة تصويراً فنياً . وأن القصص القرانى لم يراع الحقيقة التاريخية وأن المقصود منه عرض فنى فلسنا ملزمين بتصديق حقائق هذا القصص ، وإنما تقدر فيه العناية الفنية ، وإن القصص مستمد من مصادر أخرى غير عربية كالتوراة والأدب اليونانى والأدب الفارسى وأن فيه أساطير لا أساس لها ، وإن القصص فى القرآن عمل فنى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام بصدق التاريخ والواقع وأن الإجابة عن الأسئلة التى كان يعرضها المشركون للنبى ليست تاريخية ولا واقعية وإنما هو تصوير لواقع نفسى عن أحداث مضت وأغرقت فى القدم »

(٢) ولا شك أن هذه المفاهيم المغرقة فى الانحراف إنما استمدها كاتبها من منهج النقد الغربى الوافد الذى يقيم مفاهيمه فى النظر إلى الكتب المقدسة إلى نظرته إلى التوراة والإنجيل ، وهى كتب واجهت نقداً شديداً فى الأدب الغربى ؛ ونظر إليها على أساس

أنها أعمال فنية وليست كتبا منزلة ، ولا شك أن بين هذه الكتب وبين القرآن بونا شاسعا من شأنه أن يجعل النظرة تختلف ، لحيث يثبت أن التوراة والإنجيل هى من كتابة البشر ، ويصل الباحثون فى ذلك إلى معرفة بعض أسماء هؤلاء الكتاب يجىء للقرآن ، وثيقة لم يصبها أى تغيير أو تحريف ، تمثل كلام الله المنزل من السماء الذى لم يكتبه بشر ولم يدخل إليه حرف واحد أو ينقص منه حرف فاذا كانت مناهج النقد الغربى قد علمت طه حسين وزكى مبارك وخلف الله أن ينظروا إلى القرآن نظرة إلى كتاب من صنع البشر فانها قد ظلمت الأدب العربى والفكر الإسلامى ظلما بينا ، وخرجت خروجا أساسيا عن كل مفاهيم العرب والإسلام ؛ وبذلك أثبت هذا المنهج فشله وفساده ، ولقد واجهت آراء مؤلف (القصص الفنى فى القرآن) نقداً وتحريراً ودحضا لما أثار من شبهات وشكوك : أولا . ليس القرآن الكريم كتابا أنزل للتاريخ وضبط الوقائع وترتيب الحوادث التاريخية بعضها على بعض ، ولكنه بالإجماع يستخدم التاريخ ، ويقص من هذا التاريخ حقائق واقعية ثابتة مرتبا بعضها على بعض ترتيبا لا استنتاج فيه ، كما يستنتج المؤرخ ، ولكن ترتيب الحق والواقع ، وينزل بذلك الواقع المرتب ، ترتيب الحقائق لهداية الناس وإرشادهم إلى الخير والفلاح ، فالقرآن يخالف كتب التاريخ فى أمور ويوافقها فى أمور ، فالمؤرخ قد يرى من واجبه أن يتتبع تفاصيل واقعة ما : من الأسماء والزمان والمكان والأحداث وتفاصيلها ، لأن هذا كله قد يعين على استنتاج الحكم التاريخى الذى يحكم به على الواقع ، أو يتتبع به فهم العواطف الكثيرة المختلفة ، من قراءة التاريخ ، أما القرآن الكريم فقد لا يعنيه بعض هذا لأنه لا يستنتج الأحكام التاريخية ولكنه يصدر الحكم الفيصل فيها والقرآن يخالف المؤرخ ، فالمؤرخ قد يتتبع ليستنتج أما القرآن فهو منزل بالواقع والحكم التاريخى فى حكم العالم بالحقيقة ، فهو لا يستنتج ولكن يؤثر الواقع ويذكر من الأسماء والأزمان والأمكنة والأحداث ما يعيننا على فهم ذلك الحكم التاريخى وتلقيه بالقبول ويتفق التاريخ والقرآن فى أن كل منهما يرتب الحكم التاريخى على المقدمات التى يذكرها وإن كانا يختلفان فى طريقة ذلك الترتيب فالمؤرخ يرتب المقدمات ترتيبا ظنيا خاضعا لآلاف الفروض وأنواع الحدس والتخمين أما القرآن الكريم فيرتب المقدمات ترتيبا يقينيا لا شك فيه ، فالقرآن مصدر من مصادر التاريخ وليس كتابا من

التاريخ والفرق بينهما واضح كل الوضوح . ثانيا : ذهب صاحب القصص الفنى إلى القول بأن الأصوليين عــدوا القصص القرانى من المتشابه . « وهذا القول كما يقول الأستاذ عبد الفتاح بدوى : فيه جرأة على الأصوليين ، وهو قول مفترى على الشيخ محمد عبده فلسنا نعرف أحداً من الأصوليين ولا أحدا من المسلمين يعتبر القصص القرانى متشابها ، ولا نعرف أحدا من الأصوليين ولا من المسلمين لا يقول بأن ما ورد فى القرآن من القصص إنما هو أحداث وقعت وحوادث هى خلاصة الحقيقة التى وقعت فى سوالف الأزمان يسوقها القران عبرة وهدى للصالحين . وكلام المؤلف يكذبه قول الإمام محمد عبده ومنهجه فالأستاذ الإمام لم يقل أن القصص من المتشابه ولم يقل بذلك مسلم قبله ولا بعده . والقرآن الكريم يدرس على منهجين : الأولى : منهم الباطنية وهم فرقة من الملاحدة يعطون ألفاظ القرآن عن مدلولاتها ويسلكون بها سبيلا تخيله وهمية توصلا بذلك إلى تعطيل الشريعة الغراء فهم يدعون للألفاظ أو للجمل مراداً عاما لا ينبنى على أسس علمية وهذهبهم هذا مجرد دعاوى لا تنبئ على شىء من العلم فهم يقولون مثلا فى تفسير قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة واركعوا مع الراكعين » : استقيموا وطهروا أنفسهم بالأخلاق الحسنة وكونوا خاضعين ، وليست هناك صلاة ولا زكاة شرعيه ولا سجود ولا ركوع . والمنهج الثانى فى دراسة القرآن الكريم : منهج المسلمين وهو منهج العلم والعقل الذى تقوم عليه نواحى الحياة كلها وليس خاصا بالقرآن الكريم وحده ، وذلك أن الكلام يجب أن يكون لألفاظه مدلولات حقيقية تنصرف إليها تلك الألفاظ ولا يعدل عنها إلا إذا وجدت قرينة تمنع من إرادة تلك المدلولات الحقيقية . فاما ترك تلك المدلولات الحقيقية مع عدم وجود تلك القرينة التى تمنع من إرادة الحقيقة فإنما هو من غير القرآن خبل وجهالة ، وإذا أدعى شىء من ذلك فى مقام القرآن فهو خبل وجهالة وزندقة يخرج بها صاحبها عن عداد المسلمين لأنها تعطيل لكلام الله تعالى الذى أنزله هداية للبشر أجمعين . والباطنية يعطلون الألفاظ عن مدلولاتها ، فهم لا يعتبرون (ادم) شخصا ولا الملائكة موجودات ولا الجنــة شيئاً ، ولا إبليس حقيقة ، وإنما يقولون فى ذلك ما يقول المؤلف إن القرآن فى ذلك لم يتشبث بالواقع ولسنا نعرف أحداً من المسلمين يقول أن القصص القرانى من المتشابه . ثالثاً : إن المؤلف مدلس فى النقل خائن للأمانة العلمية فهو يكذب فى النقل أو يبتر

المنقول ولا يتمة بل يخفى فيه ما يبين المواد تمويها للحقيقة والباسا على الناس ، (وشاهد ذلك ما نقله عن الفخر الرازى وحرفه) . رابعاً : يظهر منهج النقد الغربى الوافد بأوفى صورة فى هذه المواقف التى قدمها الأستاذ محمود شلتوت من أن هذه الرسالة تقيس القصص القرآنى بمقاييس ليست دقيقة ولا مقررة فان خالف القرآن تلك المقاييس كان عند أصحابها كذباً وافتراءا على التاريخ ، أو كان نوعا من ذلك الفن الأدبى الذى لا يلتزم الواقع التاريخى ، ولا الصدق العقلى ، وإنما يخضع فى تأليفه لهذه الحيوية الفنية التى يخضع لها كل فنان موهوب ، وطبقاً لهذه القاعدة صار القرآن فى هذه الرسالة يتقول على اليهود وينطقهم بما ينطقوا به ويقول أمورا لن تحدث ويقرر أمرا خرافياً أو أسطوريا ثم فيعود فيقرر نقيضه ، ويغير الواقع ويبدل ويزيد وينقص بحكم هذه الحرية الفنية . وهكذا كانت قصة موسى فى سورة الكهف ليس لها أصل تاريخى ولا أسطورى . والإجابة عن الأسئلة التى كان يوجهها المشركون للنبى ليست تاريخية ولا واقعية ، وقصة إبليس مع ادم من الخلل الفنى الذى لم يتشبث فيه القرآن بالواقع ، ومصادر القصص القرانى هى للتوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية . وإن ما تمسك به المستشرقون على أنه من أخطاء محمد الناتجة عن جهله بالتاريخ ليس ذى بال . والادعاء على الزمخشرى والفخر الرازى ومحمد عبده بأنهم قالوا بما يؤيد هذا الهراء خامسا : ذهب المؤلف فى هذه الرسالة دسا وتلميحا إلى تكذيب النبى فى أن القرآن موحى به إليه من الله عز وجل موهما أنه من تأليف محمد وإن ما فيه من القصص عمل فنى خاضع لما يخضع له الفن من خلق وابتكار من غير التزام بصدق التاريخ والواقع ، وأن محمدا فنان بهذا المعنى ، وأن الأنبياء أبطال ولدوا فى البيئة وتأدبوا وخالطوا الأهل والعشيرة وقلدوهم فى كل ما يقال ويفعل وآمنوا بما تؤمن به البيئة من عقيدة ودانوا كما تدين به من رأى : وزعم المؤلف أن القرآن متناقض فكان يقرر أولا أن الجن تعلم بعض الشيء ، ثم لما تقدم الزمن قرر أنهم لا يعلمون شيئا ، وإن قصة موسى فى سورة الكهف لم تعتمد على أصل من واقع الحياة بل ابتدعت على غير أساس من التاريخ وقال « إن المؤلف ضحية من ضحايا الشعوبية » . (٣) وجملة القول فى هذا المجال أن منهج النقد الغربى الوافد قد قام أساساً على نظرة مادية صرفة منكرة لكل القيم المتصلة بالدين وهى بذلك لا تستطيع

أن تفهم الأدب العربى الصادر عن الفكر الإسلامى ، الذى يعتمد مفهوما مختلفا أشد الاختلاف عن المفاهيم التى اعتمدها الفكر الغربى ولما كان الإسلام بقيمه الإجتماعيـــة والروحية والترابط فيه بين المادة والروح ، والعقل والقلب ، ويجتمع فيه عالمى الغيب والشهادة ، يصدر عنه أدب تتمثل فيه هذه المفاهيم ، فان منهج النقد الغربى الذى وضع على أساس الأدب الأوربى واستمداداته من الوثنية والإغريقية ومن النظريات المادية بادئة بداروين وفرويد وتين ودور كايم ، هـــذا المذهب لا يستطيع أن يفهم الأدب العربى ولا أن يقيمه ، ومن هنا جاءت كل هذه الأخطاء وهذه الاضطرابات . بل لقد كشف تطبيق هذا المنهج على أن أتباعه يتحللون من المفهوم العلمى الأصيل أيا كان هذا المفهوم ، يتحللون من أصول البحث والنقد فلا ينقلون النصوص صحيحا ، وأنهم يفترضون فرضا قبل أن يبحثوا ثم يختارون من الإسانيد ما يؤيد هدفهم ، وينقضون النصوص ، ويجهلون ما يتعارض مع اعتراضاتهم ، وليست هذه الافتراضات فى مجموعها إلا افتراضات القضاء على مقومات الأدب العربى والفكر الإسلامى وأنها جميعا تحاول أن تبث فى عقول الناس أن القرآن من صنع بشر ، وأنه كتاب أدبى ، ويجرءون الشباب على القرآن ووصف آيات بالجيد والردىء ولا شك أن تعرض منهج النقد الغربى للقرآن قد كشف زيف هذا المذهب فى تطبيقه على الأدب العربى الذى يعد القرآن تاجا على مفرقة .

* * *

الباب الرابع

أثر المنهج الغربي الوافد في الأدب العربي

(١) أثر الاستشراق في الأدب العربي . (٢) الترجمة من الآداب الغربية .
(٣) أثر الأدب الإغريقي . (٤) الأدب المهجري .
(٥) القصة وهل هي من أصل . (٦) الأدب الشرقي القديم .
(٧) الأدب الغربي والأساطير . (٨) المسرحية اليونانية والأدب العربي .
(٩) حركة الرفض في الأدب العربي الحديث .

الفصل الأول

أثر الاستشراق في الأدب العربي

للاستشراق في الأدب العربي أثران واضحان :

الأثر الأول : هو توجيه الدارسين العرب والمسلمين في معاهد الغرب إلى إتخاذ مناهج الأدب الغربي أساساً للبحث والتماس أسلوب النقد من نظريات الأدب الأوربي . كذلك التماس أسلوب التاريخ والبحث جميعاً ، وهذا هو ما ظهرت نتائجه في وضوح مما قام بتطبيقه أحمد ضيف وطه حسين ممن درسوا في فرنسا أو عبد الرحمن شكري ممن درسوا في إنجلترا أو ما أخذه من إتصل بالمستشرقين خارج المعاهد كأمين الخولي أو من نقلوا هذه المذاهب من غيرهم كالمازني والعقاد ، ومن الأدب الفرنسي نقلت أساليب سانت بيف وبرونتير وتين ومن الأدب الانجليزي نقلت أساليب هازلت وماكولي . وهي آراء خضعت في أصولها إلى نظريات التطور لدوران والتحليل النفسي لفرويد والتفسير المادي للتاريخ الماركسي والعلوم الاجتماعية لدوركايم وليفي بريل .

الأثر الثاني : هو آثار المستشرقين أنفسهم ونظرياتهم في الأدب العربي التي جاءت نتيجة دراساتهم له من أمثال مرجليوث وجب وبركلمان وبلاشير وجاك بيرك . ويتصل

بها ما كتبة العرب من الذين درسوا فى معاهد الغرب من رسائل واطروحات خضعوا فيها لمناهج أساتذتهم أو تأثروا فيها بمفاهيمهم ، فالدكتور طه حسين لا يتوقف لحظة ولا يستحي مـــرة من أن يعلن تبعيته الواضحة لآراء المستشرقين ولبس لمناهجهم فى البحث وهو لا يخضع لمنهج واحد ، وإنما تتشكل كتبه بالخضوع للمذاهب المختلفة . فهو خاضع تارة للمذهب الاجتماعى الذى يؤمن بجبرية الإنسان فلا يجعل له إرادة أو مسئولية مطلقا إنما هو خاضع خضوعا كاملا للبيئة والعصر وهذه تبدو واضحة فى دراسته عن أبى العلاء القاهرة قبل أن يسافر إلى باريس وهناك خضوعه الواضح لبلاشير فى دراسته عن المتنبي ، وخضوعه لدوركايم فى دراسته عن ابن خلدون . وزكى مبارك شأنه فى ذلك شأن طه حسين مع تغيير طفيف فهو فى اطروحته عن النثر الفنى يخضع لآراء كثيرة للمستشرقين وخاصة فى افتراضه أن القـــرآن من كلام النبي ، وفى موقفه من الإعجاز ومحاولة تقليل دور الرسالة الإسلامية والنبوة فى خلق الحضارة الإسلامية فى النهوض بالعرب وكلها نظرات من آراء المستشرقين الذين أشرفوا على رسالته وفى مقدمتهم لويس ماسينيون . ولقد فصلنا القول فى هذا وكشفنا عن هذه الآثار فى كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية ، ولا نستطرد إلى منصور فهمى ورسالته التى هاجم فيها تعدد زوجات النبي وكانت تحت إشراف المستشرق اليهودى ليفى بريل وفى أغلب أبحاث من اشتغلوا بالأدب (وأيضاً بالتاريخ) نجد تبعتهم للمستشرقين واضحة وخضوعهم ليس لمناهجهم فى البحث وحدها ، بل حتى لآرائهم . وترد كل آراء الدكتور طه جسين التى أذاعها عن القرآن وألقاها فى كلية الآداب بما نشره تلميذه محمود المنجورى فى مجلة الحديث فى حلب (ولم ينشر فى مصر) وما أورده الدكتور عبد الحميـــد سعيد فى أحاديثه أمام البرلمان المصرى عام ١٩٣٢ إلى محاضرات أستاذه المستشرق كازنوفا عن تفسير القرآن وهى الآراء التى يقول فيها طه حسين أن القرآن له أسلوبان : أحدهما خشن وهو فى مكة والآخر لين وهو فى المدينة نتيجة تأثر الرسول باليهود . إلخ ، مما أوردناه فى مكانه فى المساجلات والمعارك الأدبية ، كذلك فيما ردده الدكتور طه وأفاض فيه من القول بأن النثر الفنى فى العربية فارسى الأصل وأن أول من كتبه ابن المقفع وقد عارض زكى مبارك هذه النظرية فى كتابه النثر الفنى : كذلك ما أوصى به طه حسين ورده من الاعتماد على الف ليله والأغانى كمصادر للبحث

الأدبى مع أنها من المؤلفات التى ليست لها أهلية المراجع ، ومرد هذا كله إلى توجيهات المستشرقين ماهو من صميم هدف حركة الاستشراق كما تعلمه طه حسين فى معهد الدراسات الشرقية فى باريس :

(٢)

ويعد المستشرق مرجليوث اليهودى الدين الانجليزى الأصل أول من أثار الشك فى الشعر الجاهلى وقال أنه منحول وقد سار طه حسين على نفس الطريق ، وكان مرجليوث قد نشر بحثين فى هذا الموضوع فى الجمعية الملكية الآسيويه أحدهما عام ١٩١٦ والآخر فى يوليو ١٩٢٥ (أى قبل صدور كتاب طه حسين الذى صدر عام ١٩٢٦) وقد وبحث فى بحثيه أن هذا الشعر الذى يقرأ على أنه شعر جاهلى إنما نظم فى العصور الإسلامية ثم نحله هؤلاء الوضاعون المزيفون لشعراء جاهلين ، وبقول الدكتور ناصر الدين الأسد فى اطروحته عن مصادر الشعر الجاهلى : أن الدكتور طه حسين استقى أكثر مادته حيث يستشهد ويتمثل بالأخبار والروايات من العرب القدماء وسلك سبيل مرجليوث فى الاستنباط والاستنتاج وتعميم الحكم الفردى الخاص واعتباره قاعدة عامة . وقد أشار الدكتور طه حسين فى التحقيق الذى أجرته معه النيابة العامة إلى أن للبحث مصادر يعرفها فقال : أن هذا فرض افترضته دون أن أطلع عليه فى كتاب آخر وقد أخبرت أن شيئاً من هذا يوجد فى بعض كتب المبشرين ولكنى لم أفكر فيه حتى بعد ظهور كتابى ، وهو غير صادق فى هذا كما ثبت من مراجعة النصوص . وهناك أشارة أخرى إلى كتاب آخر اعتمد عليه طه حسين غير كتابات مرجليوث هو كتاب مقالة فى الإسلام لجرجيس صال الإنجليزى بقلم من يدعى (هاشم العربى) مطبوعة فى القاهرة عام ١٨٩١ يرى فيها كاتبها مايرى طه حسين وقد نشر الأستاذ عبد المتعال الصعيدى ذلك فى الأهرام ١٣ مايو ١٩٢٦ .

(٣)

كذلك فى كتاب بروكلمان المشهور الذائع الصيد : (تاريخ الأدب العربى) نجد هذا المستشرق يقف من الرسول ومن الإسلام موقفنا شائنا ، يقوم على انكار الرسالة وإنكار القرآن ومثله فى هذا جميع المستشرقين قاطبة وبدون إستثناء وهم درجات فى الإنكار

وفى الإشارة إليه ومن أشدهم جرأة فى هذا نولدكه وبروكلمان الذى يقول فى عبارته :- « ولكن محمد التاجر المكى هو الذى ساقته ضرورة دينية أعز وأقوى إلى أن يعلن صلته بالله ، كما ساقته هذه الضرورة نفسها إلى دعوة بنى وطنه لعبادة الله وحده لايشركون به شيئا وقال : دعوته التى ضاهى بها فى مكة أساوب الدعوة النصرانية ولعله كان يعرف هذه الدعوة عن طريق المبشرين النساطرة . وعن القرآن يقول : وكان يطلق مايدور بخلده وهو صادق الاستغراق والغيبوبة فى جمل قوية يغلب عليها التقطع والإيجاز وتأخذ طابع سجع الكهان ، وينقل عن نولدكه ومولر : أن قالب القرآن من القوالب الشعرية وأنه تأثر بموعظة التبشير المسيحى على لسان المبشرين العرب من جنوبى الجزيرة » . وهكذا نجد أن الاستشراق فى نظرته العامة لايخرج عن هذه المفاهيم التى يرددها كل تلاميذ المستشرقين ودعاة التغريب . وهى إنكار النبوة والرسالة . وإنكار الوحى وإنكار أن القرآن من عند الله ، ومحاولة القول بأن النبى صلى الله عليه وسلم رجل مصلح وزعيم فى قومه وأنه كان يعرف ماعند اليهود والنصارى ومنه ألف القرآن ودعا إلى الدين . ولقد استمع طه حسين وزكى مبارك وعشرات من الأدباء الذين تلقوا دروسهم فى جامعات الغرب إلى مثل هـــذه الأكاذيب وصدقها كثير منهم وردداها ، ومن العجيب أن أكثر من رددها كانوا من الأزهر وفى مقدمتهم طه حسين وزكى مبارك وأمين الخولى .

(٤)

ويمكن أن يعد كتاب هاملتون جب عن الأدب العربى الذى أصدره عام ١٩٦٣ نموذجا صحيحاً لكل مارردده المستشرقون الذين اشتغلوا بدراسات الأدب العربى . ففى هذا الكتاب يقسم جب العصور تقسيما جديداً :

أولا : لايصف عصر ما قبل الإسلام بمثل مايصفه المسلمون : العصر الجاهلى . ولكنه يصفه بأنه العصر البطولى : وذلك جريا وراء النظرية المكذوبة فى القول بأن العرب كانوا قد استعدوا للنهضة قبل مجىء الإسلام ولم يكن عمل محمد صلى الله عليه وسلم إلا أن قادهم إلى النهضة . وقد أشار جب إلى أن المستشرقين وفى مقدمتهم نيكلسون رفضوا مصطلح العصر الجاهلى . وهذا الرفض مبنى على إنكارهم فكرة الجاهلية الضالة عابدة

الوثن والصنم والتى قامت على قتل الموؤده والظلم والشرك الخ . أما عصر صدر الإسلام فيطلق عليه عبارة عصر التوسع ارتباطاً بفكرته عن بطولة الجاهلية .

ثانياً : اعتبار القرآن الكريم من كلام محمد ﷺ وهذه ظاهرة يشترك فيها بروكلمن ونيكلسون وغيرهم . والمستشرقون لايقبلون ولايريدوا لاتباعهم أن يقبلوا الحقيقة الإسلامية التى تقوم على أساس أن القرآن « وحى» من عند الله .

ثالثاً : يركز (جب) على أثر الثقافة اليونانية على الأدب العربى ويرجع إليها كل مافى الأدب العربى من تقدم ويرد لها تأثرات النحو والبلاغة والبيان ويرى أن النثر الفنى العربى فارسى الأصل . ويعتبر الفلسفة الإسلامية فلسفة يونانية المصدر متابعاً فى هذا رينان وغيره . ويستند إلى هذا التفاعل فى تقدير الخطوة الكبرى التى خطاها الشعر العربى فى عصره الذهبى ، وهذا العصر الذهبى هو عصر أبو نواس وبشار وغيرهما ممن أولاهم عنايته التامة الدكتور طه حسين كذلك فهو يركز على المأمون وأثره فى ترجمة الفلسفات اليونانية والفارسية ويقف وقفة خاصة عند أبى نواس وبشار وهو اهتمام جميع المستشرقين . كذلك الاهتمام بالحلاج وابن عربى وغيرهما من الخارجين على مفهوم التوحيد والمتأثرين بالفلسفات اليونانية والمسيحية فى وحدة الوجود . رابعاً : التركيز على أن الذين رفعوا لواء الفكر والفن فى العصر العباسى كانوا من أصل أعجمى وهى المحاولة المعروفة فى رد نتاج الفكر الإسلامى إلى العناصر والدماء بينما الحقيقة فى أن الفكر الإسلامى قد تكون فى اطار العقيدة والفكر والثقافة الإسلامية وكتبه أصحابه باللغة العربية ولم تكن تأثراتهم عنصرية أو مرتبطة بأجناسهم أو اعرافهم القومية . خامساً : العناية بالمعتزلة وشرحها مكرها شرحا مستفيضاً وذلك على أساس الاعتبار بأن الاعتزال مصدره يونانى تماماً : سادساً : الاهتمام بانتصار البويهيين والباطنية ويرى أن ذلك كله هو نتيجة « الخميرة الهلينيه » ويقول فى هذا : إن هذا القرن شهد انتشار الشيعة فى كل أجزاء الوطن العربى من شمال أفريقيا إلى حدود فارس الشرقية وتحت حماية الشيعة انتجت الخميرة الهلينية بعضاً من أجمل منجزاتها » . وهكذا يرد جب والمستشرقون كل مايرونه من المنجزات إلى التأثير الأجنبى واليونانى أصلا وليس إلى الإسلام نفسه وهناك الإشادة الدائمة بتلاميذ الثقافة اليونانية فى كل ميدان وفى مقدمتهم ابن مسكويه .

سابعا : الاهتمام بالموشحات والسجع والمقامات وهى ليست من الأدب . ثامنا : تصوير العصر المملوكى ووصفه بأنه عصر الانحطاط ، بينما هو عصر الموسوعات الحافل بدوائر المعاوف الكبرى . تاسعا : الاهتمام بالعناصر التى لا يعدها الباحثون المخلصون من أصول الأدب العربى وهى ألف ليلة وعنترة والسير الفلكوريه . عاشراً : الإساءة التامة إلى العصر العثمانى ، ورد كل عوامل الضعف والتخلف إلى الخلافة الاسلامية والجامعة الاسلامية والامبراطورية العثمانية ورد النهضه كلها إلى الحملة الفرنسية والارساليات وهذا كله زائف ومضلل وليس صحيحا على اطلاقه . وهكذا يكاد يجمع ، جب ، فى كتابه عن الأدب العربى كل منطلقات الاستشراق التى عنى بها طه حسين وزملائه فى كل الآداب التى أنشئت عام ١٩٢٦ وما تزال هذه الخيوط فى أيدى أتباع المتشرقين ودعاة التغريب . ينمونها عاماً بعد عام ويحيونها إذا تهدمت .

(٥)

كذلك نجد اهتمام هاملتون جب بالقصة وولادتها فى الأدب العربى .

فقد أعلن طه حسين (١٠ يناير ١٩٣٢ - مجلة الدنيا المصورة) أن المستشرق جب يرى أن الأدب العربى الحديث ما زال ضعيفا وناقصا لأن القصة لم تنشأ فيه وأن نهضته رهن بظهور القصة فإن لم تظهر فلا أدب عندنا ولا أدباء وقد تصدى له زكى مبارك (مجلة المعرفة - مارس ١٩٣٢) . قال إن الدكتور طه لم يسلم من الحرص على التعلق بما يكتبه المستشرقون فأعلن حرصه على تدوين ملاحظات مستر جب ، هذه الملاحظات التى صارت عند الدكتور طه قرآنا لا ينبغى العدول عنه فى تقدير الأدب ويعلن جب اهتمامه الفائق لهذا الحديث ويتناول الموضوع غير واحد : هيكل وعنان وغيرهم مرددين ما يريد المستشرقون قوله : يقول عنان : استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الاسلامى لا يمكن متى بقى محصوراً فى المبادىء الاسلامية أن يمد كتاب القصص العربى بمادة واسعة وكأنما يطالب الأستاذ عنان إنحلال المجتمع سريعا حتى تخرج القصة إلى الوجود . ويردد جب أقوال المعارض حين يقول : أن القصة الغربية بما تتسم به من فتنة زائفة وبما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التى يقوم عليها عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية فى مصر وتخريبها فلماذا تضع الأفعى فى جيبها . ويقول زكى مبارك : أنه لا ينبغى مطلقا أن نحرص على ظهور القصة فى الأدب الحديث لأن لذلك

الحرص نتائج مشئومة أيسرها أن تغلب على أدبنا صيغة (الافتعال) والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الأدب والفنون . ويتساءل من الذى ينتظر ظهور القصة ؟ . الجواب حاضر : ينتظر هذه القصة أحد رجلين : مستشرق يريد أن يزن الآداب العربية بميزان الآداب الغربية ، وشرقى مفتون بالتقليد يريد أن يساير الأجانب فى كل شىء . إلخ .

(٦)

وإذا نحن ذهبنا نبحث عن مقدرة هؤلاء المستشرقين المشتغلين بالأدب العربى على فهم النص العربى وجدنا صورة مخزية عند أكثرهم شهرة وفهما ويكفى ما عرضت له الدكتورة بنت الشاطىء فى تحقيقها لرسالة الغفران فيما يتصل بفهم المستشرق نيكلسون وهو من هو لنصوص الغفران ؟ قالت : إن فهمه للنص فيه أخطاء كثيرة بعضها هين يمكن التجاوز عنه أما الكثرة الباقية فتعرض أموراً غريبة لفهم هذا المستشرق الكبير للنصوص العربية . ومن بين عشرات الأخطاء التى حققتها الدكتورة بنت الشاطىء ننقل هذه النماذج : [وحدثت إن كان إذا سئل عن حقيقة هذا القلب قال هو من النبوة (أى المرتفع من الأرض) . يقول الدكتورة : قد غاب عن نيكلسون أن الحديث هنا عن المتنبى ولقبه وقد عجز عن فهم هذا الاشتقاق نظراً لالتباس الأمر عليه إذ وهم الحديث عن القطربلى وليس بينه وبين النبوة صلة ما . (١) وهناك أخطاء كانت فى الأصل العربى صحيحة فغيرها نيكلسون بأخرى غير مفهومة ولا صحيحة وأخرى لم تنشأ عن صعوبة العبارة فى الغفران أو تحريفات النص وإنما نشأت عن عدم فهم الإسلوب العربى وعدم الانتباه إلى الأشخاص الذين يتحدث عنهم أبو العلاء ، ومن الكلمات الصحيحة أو المنحرفة تحريفا بسيطا التى استبدل بها نيكلسون غيرها : ما جاء فى مخطوطته : (فإذا تجرر شق باذله) والكلمة صحيحة ولكن نيكلسون نقلها (فإذا تجرجر) .

(٢) وجاء فى المخطوطة : (أربع جوار يرقن المرابين ممن قرب والنابين) .

واضح أنهما المرائين والنائين تخفيف الهمزة على مألوف الخط القديم ولكن نيكلسون كتبهما هكذا (المرابين والنابين) ولم يفسر معنى هذين اللفظين (٣) ومن أخطائه عدم فقه الاسلوب العربى فيما نقله [فرحمة الخالق متوفى فقد كان اسلم ، وروى حديثاً مفرداً وحسبنا (به) للكلم مسرداً] . وقد وهم نيكلسون أن الضمير فى (به) يعود إلى لفظ الجلالة وإن (الكلم) من الكلوم أى الجراح وأن التسريد هو التضمين

ثم قالت الدكتورة عائشة : قصدت من هذا أن أنبه قومى إلى واجبهم فى حمل هذه الأمانة بعد أن وكلوها إلى المستشرقين وأن أدعو علماء العربية إلى نشر تراث لهم هم أولى به وأقدر على فهمه .

(٧)

أما بلاشير فى كتابه عن المتنبي الذى أصدره عام ١٩٢٨ فإنه يحمل على هذا الشاعر حملات عنيفة ويهاجم كل من كتب عنه فى العصر الحديث . وقد جرت كل محاولات بلاشير وماسنيون وفون كريمر ودى ساسى من منطلق الحقد على مكانة هذا الشاعر عند العرب وعند الأدباء المعاصرين إذ يعتبره العرب أبين منطقاً عن الشخصية واشدهم إعتزازاً بها وتقديراً لها وسعياً لانهاضها على حد تعبير محمود شاكر . ولا شك أن حملات المستشرقين على المتنبي تدخل فى باب إعلائهم وتقديرهم للمنحرفين فى تاريخ الأدب العربي ممن أولوهم اهتماما كبيرا أمثال شعراء الأغانى . وقد جرى طه حسين فى فى نفس الطريق واستعان بدراسة بلاشير فى كتابة بحثه عن المتنبي وأراد أن يسبق أساتذته ويبذهم فى تدمير المتنبي فلم يكتف بانتقاص شعره وسلوكه بل اتهم المتنبي بأنه لقيط وكان فى ذلك مسرفا وظالما وبعيداً عن الأسلوب العلمى فى رمى الرجل بهذه الشبهة التى آثارها من من غير دليل علمى أو منطق صحيح .

(٨)

وما تزال طلائع الاستشراق تحاول أنه تحفر فى الأدب العربي مجرى زآئفاً تعلى به بعض التابعين والمرورين من أدباء الرفض والحاقدين على العرب والإسلام وقد جمعهم (جاك بيرك) فى كتابه مختارات من الأدب العـــربى الذى أصدره عام ١٩٦٤ حين تجاهل عمداً كل أصحاب الآصالة والنتاج المتحرر من شبهات التغريب وتبعية الانحراف نحو مناهج الإستشراق ، والتغريب ، وهو فى كتابه يجرى مع منطلق جب ونيكلسون وغيره فيعلى شأن ما وصف بأنه النهضة التى قامت بها الأرساليات فى بيروت ويتجاهل ما سبقها من أصول اليقظة الإسلامية الحقيقية برجالها ودعواتها . ويركز كعادة الاستشراق على البستانى واليازجى وجرجى زيدان والذين أوفدتهم الارساليات ثم ينتقل إلى جيل المهجر : جبران ونعيمه ثم يصل إلى طه حسين الذى وصفه بأنه قام بدور

البطل وحمل لواء النزعة العقلية فى أدب البحر المتوسط . ومن الحق أن نقول أن رؤيا جاك بيرك لم تكن صادقة وأن الأيام القليلة التى أعقبت كتابه ورؤياه كشفت عن زيف ما ذهب إليه وأنها كانت مضللة لم تصل إلى الأبعاد الحقيقية أو أنها كانت مغرضة متعصبة تقصد إلى ما تريد من تزييف الواقع وتفرض على الادب مجموعة من الشعوبيين الذين ليسوا أهلا لتلك المكانة التى حاول أن يضفيها عليهم وقد سقطت هذه الواجهة بمجرد أن تغيرت الظروف لقد كان متأثراً بآداب زائفة لم تكن نابعة من البيئة ولكنها كانت مفروضة عليها ، ولم يكن صادقاً فى تقديره لتطور الأدب العربى فى العصر الحديث حين اهتم بالشعر الحر وبكتاباب مجلة شعر ومجلة حوار وبالواغلين فى الشعوبية والانحلال ممن لا يمثلون عصرهم ولا أمتهم وكذلك حين أغضى عن صفحة ناصعة من الأعمال الأصيلة للكتاب الممتازين وتجاوزها عامداً ، لقد كشف جان بيرك عن الهوى وضيق النظرة حين ترك مجرى النهر وذهب مع الروافد التى ماتت . إن هذه المؤلفات التى ركز عليها مثل كتاب النبى لجبران أو مؤرخ الغساسنة ، أو طابع الماركسية أو الوجودية أو الإنحلال لم يكن إلا صورة باهتة من السراب الذى يتعلق به المستشرقون ظناً أن أهدافهم قد تحققت ولكنهم لا يلبثون إلا قليلا حتى يكتشفوا أن أصاله الأدب العربى عميقة الجذور وبعيدة الغور ، وأنها ما زالت قادرة على مواجهة أى مؤامرات جديدة أو شبهات متجددة لضربها وهكذا نرى أن الاستشراق كان وما يزال عاجزاً عن ستيعاب روح الأدب العربى وبيان الفصحى ، وأنه يخضع للغرض والهوى والهدف المسبق . بل « إن ذوق المستشرقين لا يمكن أن يكون حكما ، بله أن يكون حكما عادلا فى تقدير قيم الآثار الأدبية لأن الذوق الأدبى عند الناقد يتكون من عوامل شتى بعضها قوى يرجع إلى الجنس وبعضها نفسى يغتذى من الأمانى وبعضها لغوى ينحدر من الماضى » وليت شعرى كيف يستطيع المستشرق (الغريب) أن يتذوق البيت الواحد من الشعر وهو إنما تعلم العربية تعلما واكتسبها اكتساباً ثم مارس النقد على كبر وبعد جهد وبين برديه روح أجنبية من أصـــل نشأتها . نقل المستشرق فيهم بحر القصيدة العربية ولكنه لن يتذوقها تذوقنا ولن ينفذ إلى روحها وجمالها إلا بقد ما يقيده الذوق الإنسانى العام وتسعفه الممارسة الطويلة الذاتية » . ويرد كثير من الباحثين قصور المستشرقين فى الفهم العام — بصرف النظر عن وجهة النظر الغربية المفروضة — إلى اختلاف

المزاج النفسى والثقافى واختلاف البيئة ، وجذور الثقافة ، والتباين الواضح بين طبيعة العربى وطبيعة الغربى وبين الأصـــول الاسلامية للتوحيد والأصول الأوربية للوثنية اليونانية والمسيحية العربية يضاف إلى هذا الغاية والهوى .

الفصل الثانى

الترجمة من الآداب الغربية

عنى الأدب العربى الحديث بأمرين : (أحدهما) إحياء الأدب العربى القديم والثانى : الترجمه من الآداب الأوربية وغير العربية بصفة عامة وفى كلا الأمرين تدخل منهج النقد الغربى الوافد وسيطر وحال دون الانطلاق الصحيح والاتجاه الأصيل إلى الهدف بما يحقق إغناء الأدب العربى الحديث وربطة بجذوره واستخلاص أجود مافى الآداب الأجنبية وفق قاعـــدة التلقى والتقبل والإفصاح التى عرفها الأدب العربى والفكر الإسلامى منذ قرون ، دون أن يكون ذلك عاملا على هدم شخصيته ، أو تذويب وجوده ، أو صهره فى بوتقه أى آداب أخرى ، وكان قوام الترجمة والاقتباس فى مفهوم الأدب العربى دوماً الحفاظ على ذاتيته أساساً واستعداده من جوهره وضميره وفق مزاجة الاجتماعى وذوقه النفسى ودون التفريط فى قيمه الأساسية المستمدة من الإسلام والقرآن والقائمـــة على التوحيد والعدل الاجتماعى والأخلاقية التى هى القاسم المشترك الأعظم على مفاهيمة وقيمة ، وكذلك فى ظل القاعدة الأصيلة له وهى التكامل والوسطية ، والتقاء العناصر فى وحدة واحدة ، ومن الحق أن يقال أن حركة الإحياء قد أصابها الاضطراب نتيجة فرض منهج النقد الغربى عليها وهو منهج قد انبثق من الأدب الغربى نفسه ، واستمد مقوماته من الذاتية الغربية بكل مقوماتها ومزاجها وطبيعتها وارتبط بالمذاهب المادية الحديثه من آثار داروين وفرويد وتين وديكارت ودوركايم ، وهى فى مجموعها لا تمثل النفس العربية ولا تستوعب ةلذاتية العربية ، بل تبدو غريبة عنها كل الغرابة ، متباينة معها كل التباين ، من حيث أن النفس العربية قد أقامت الأدب العربى وفق قيم تترابط فيها الروح والجسد والمادة والروح والدنيا والآخرة وقوامها نظرة وسطية متكاملة ، تصدر عن طبيعة مشرقة واضحة تطلع فيها الشمس باهرة الضوء ، ومن نفس عربية عرفت بالصراحة والوضوح

والإيمان العميق بالله ، وفى المجال الثانى مجال الترجمة من الآداب الأجنبية ، فقد سارت الحركة فى أول أمرها على نحو طبيعى التمس مفهوم الترجمة الأصيل ، وهو الإضافة البناءة للآداب والثقافات بما يحتاج إليه هـــذه الثقافة ، أو مايتفق مع روح هذه الآداب ، بين أن النفوذ الاستعمارى الوافد ومعه مؤسسات التبشير ومدارس الإرساليات ومطابعها ، قد سارع فقذف الأدب العربى بقدر ضخم من المترجمات الهزيلة الأسلوب ، الفاسدة المضمون ، التى أغرقت القارئين بقيم ومفاهيم لاتقدم إيجابيات المجتمعات الغربية ، بل ترسم أسوأ مظاهرها ، وأخس جوانبها فيما يتصل بالفسق والزنا والفاحشة والإثم على نحو يحسن هذه المعانى ويرسمها كأنما هى أمور طبيعية بسيطة ، ليست محرمة ولا هى إنحراف فى هذه المجتمعات نفسها ولم يقف إنحراف الترجمة عند القصة وحدها ، بل امتد الانحراف إلى مختلف فنون الترجمات من الأدب والشعر والعلوم والمباحث النفسية والاجتماعية والفلسفة فقد قدمت هذه المترجمات مذاهب وآراء وعقائد مختلفة مضطربة متباينة فيها القديم الذى تحول عند أصحابه ومنه الجديد الذى مازال لم ينضج بعد ، ومنها ما يتصل بالبيئات الغربية وما يتصل بالإلحاد والإباحة والشك والمادية وقليل منها مايحمل الطابع الإنسانى ولم تكن هذه الترجمة قائمة على الاختيار الصحيح ، ولم يكن من ورائها ضمير يؤمن بالأمة العربية وفكرها وقيمها فى الأغلب ، وإنما كانت الترجمة فى الأغلب تستهدف إغراق الفكر الإسلامى والأدب العربى فى ذلك الركام المتباين المتضارب ومن شأن كل أمة أن تكون لها فلسفتها ومذاهبها ومفاهيمها ، فالأمم الغربية نفسها لاتنقل أمة منها فكر امة أخرى إلا بحذر ووضوح كامل ، يقوم على أساس الاقتناع بالأصل الأصيل ، مع وضع المنقول موضـــع الاستشارة والنظر والاقتباس ، والأمم الغربية تنقل الفكر الماركسى وتنقده ، وكذلك الدول اليسارية تفعل ذلك بالفكر الرأسمالى . أما نحن فقد جرت الترجمة عندنا على نحو غريب ، إختلطت فية كل المفاهيم والقيم والفلسفات قديمها وجديدها ، شرقيها وغربيها ، وحرص النفوذ التغريبى الذى كان له أثره البعيد فى هذا العمل على أن يجعل من الترجمة عاملا هاماً فى فقدان ذاتية الأدب العربى ، والفكر الإسلامى ، وإذابتهما فى بوتقة الفكر العالمى وإذا قيس ما ترجم إلى مالم يترجم إتضحت أمور كثيرة منها (١) أن ماترجم هو الجانب الحسى المتصل بالأذواق والأخلاق وهذا جانب خاص بكل أمة وليس جانباً

عاماً ، ولسنا إليه فى حاجة (٢) أن ما أهمل هو الجانب الذى تتطلع إلية الأمم وهو جانب العلوم والتكنولوجيا والثقافات الخاصة بالفلك والهندسة والطب والصناعة (٣) أن ماترجم من الفلسفات والمذاهب الاجتماعية والاقتصاديه والنفسية لم يعرض على أنه نظريات وفروض قابلة للنقض والنقد ، أو أنها نظرية عصر وبيئة ، قابلة للتحول والتغير ، وأنها تصلح لأمة دون أمة وبيئة دون أخرى . بل عرضت على أنها « علوم » قد قيلت فيها الكلمة الأخيرة ، وأخذها الذين قرأوها مترجمة على أنها « أصول » مقررة ، وقد حـــدث ذلك بالنسبة لمذهب فرويد فى علم النفس ومذهب ماركس فى الاقتصاد ومذهب دوركايم فى الاجتماع ومذهب داورن فى العلوم الطبيعة ومذهب سارتر فى الوجودية ومذهب ديوى فىالتربية وقصر المترجمون تقصيراً فاضحاً فى أنهم لم يضعوا مع هذه المترجمات تحفظات تصحح الآراء وتضعها فى مكانها الصحيح فالأمة العربية لها فكرها القائم على قيم أساسية فى مجال النفس والاقتصاد والاجتماع والتربية والسياسة وهو فكر نابع من طبيعتها ، متصل أعمق الاتصال بذاتها وعلى هذا الفكر ان يكون مفتوحاً لتلقى نظريات الفكر البشرى ، ولكن يشرط أن يعرضة على قوائم فكره وإن يأخذ منه ويرفض أما الصورة التى حرص التغريب والغزو الثقافى على إقامتها هو أن يفترض أساساً أنه لا وجود لفكرة الامة العربية وإن هذه الامة تبدأ من نقطة الصفر بأن تتلقى الفكر الغربى فى مختلف جوانبه النفسية والاجاعية وفى مجالات السياسة والتربية والقانون دون اعتبار لقيم الفكر الإسلامى العربى الاساسية ، ومن هنا كانت تحتاج الترجمة فى هذه المجالات وهى أشد وأقسى من خطورة الترجمة فى مجال القصة التى إستهدفت الجانب الأخلاقى والإجتماعى . أن المترجمين إلى الأدب العربى لم يكونوا معيين بما إليه الأمـــة العربية ، ولا ما يتفق مع كيانها وذوقها ، ولم ينصحوها ، والمترجم مؤتمن ، على أن هذا الذى ترجموه ليس إلا نظريات عرضة للصحة والخطأ ، صالحة لبعض البيئات وغير صالحة لغيرها ، متصلة ببعض العصور ومنفصلة عن بعضها الآخر .

* * *

(٢)

ترجمة القصة

بدأت حركة الترجمة فى الأدب العربى من نقطة بناءة حين حمل لواءها رفاعه رافع الطهطاوى ومدرسة الألن فى الثلاثينات من القرن التاسع عشر ، وكانت هذه النهضة إيجابية الهدف إرتبطت إلى حد كبير بالمدرسة والعلوم والفنون والثقافة والقانون واستطاعت أن تحقق عملا ضخما وتؤدى إلى نتائج بعيدة المدى : غير أن هذا الاتجاه لم يلبث أن تحول ناحية الأدب والقصص تحت تأثير حركة الغزو الثقافى المبكرة أو أخر عصر إسماعيل ، وحيث تصدر الترجمة فى هذه المرحلة عدد من الكتاب السوريين أول الأمر . فقد قذفت هذه المرحلة الأدب العربى بركام ضخم من القصص الفرنسية الخليعه وكان إن إنحدرت إلى مجال المجتمع والثقافه من خلال ذلك موجه هائلة من القيم والمفاهيم الجديدة التى كانت غريبـــة على المجتمع وثقافته وعقائده ، ومتعارضة مع أدبه وأخلاقياته المستمدة من الفكر الإسلامى والتراث العربى الإسلامى .ولم تكن هذه الموجة إلا مرحلة التبشير والغزو الثقافى الذى بدأ من خلال حركة المرسلين الفرنسين والأمريكيين التى قدمت إلى بيروت وانطلقت تمد يدها إلى الأدب العربى كله وأعتمدت أساساً على أمرين : إعادة طبع ألف ليلة وليلة وترجمة رباعيات الخيام وترجمة وتعريب وتمصير مئات من القصصى الفرنسى ، وقد قدم هذا القصص فى أسلوب ردىء فى طباعة رخيصة . ولايمكن تصور حقيقة هذا الاتجاه والعاملين فيه إلا حين نقدم رأى كاتب من أهل ذلك الجيل هو كرم ملحم كريم الذى يصور زعيمهم طانيوس عبده يقول : إن الترجمة عنده لم تكن سوى أداء المعنى ، وهيهات ، وهو شر ماتبلى به مستنزلات الإلهام ، فالمنشىء مع التفاته إلى المعنى يضن بالمبنى أن يهوى ، وقد نضده فى ديباجة مختارة اللفظ مشرقة الصياغة مما أهمل طانيوس ، حتى كاد يكون من المؤلف على أمال رحاب ، وعذره أنه يجنح إلى رزقه ، وما هو بالعذر السوى ، وعنده أن مانقل عن الفرنسية ليس من الروائع ، ولم يترجم فى معظمه غير القصص العام المتوانى رحبة الأدب السمين ، وليس يعتصم بمنعة البقاء ، على أن العذر الصادق لايجاوز ضئولة إلمام طانيوس باللغة الفرنسية فيتعثر أو يستدل

يشب فى عينيه من بيان على مرمى المنشىء ولا يلبث أن يطوى الكتاب ويعمل على ترجمته بما يتراءى له منه فيكتب الصفحات دون أن ينعم النظر فيما خطت يمينه ، فلا يمحو كلمة وليس يستطيب المحو ، ولا يعتمد البلاغة وجودة العبارة وهو منهما على برم وربما على نفاد ، بل يكتب بلغة واهية إلا أنها واضحة فلا تعلو لغة الفاجعة بسوى إنطباقها على أحكام النحو . وحجته أن القصة يجب تذليل معانيها لكل ذهن لئلا يتحاماها من تقهقر عن النفاذ إلى خفايا البيان . وهذه البرامة من الأصل أن يكن تجوز فى بعض فصول مستفيضة تحفز إلى الملل ، فليست مما يرضى عنه الإخلاص للفنى فى الشطر الأوفر من النقل ، وكذلك وصف سليم سركيس عمل طانيوس عبده فقال : أشتهر أنه يعرب ولا يترجم ، أى أنه ينقل المعانى إلى العربية ، ولا يقيد نفسه بالأصل ويكتب فى القهوات وعلى قارعة الطريق الطريق أو فى الترام وعلى السطوح إذاأقتضى الأمر ، وهو يحمل فى جيوبه مكتبة ، ففى هذا الجيب ورق أبيض وفى الجيب الآخر رواية فرنسية ؛ يقرأ سطوراً من الرواية الفرنسية ويكتبها فى دفتر بالعربية بخط دقيق ، ويكتب النهار بطوله فلا يمحو كلمة ولا يعيد النظر فى شطر واحد » . تلك هى صورة الترجمة فى أبرز أعلامها فى هذه الفترة تكشف عن نتائج هذا العمل الخطير فى حياة المجتمع ، وهكذا كانت هذه المرحلة مضطربة أشد الاضطراب فقد أختلط فيها التعريب بالتمصير بالترجمة ، وبلغت الترجمة فيها حداً بعيد من الهزالة والنزول ، فقد كان هدف المترجمين فى هذه الفترة أرضاء القارىء وتسليته ، من أجل هذا عمدوا إلى القصص المثيرة المتصل بالجنس ، ونقلوه نقلا مشوها ، ولم يكونوا قادرين على فهم النص ولا على أدائه باللغة الفصحى وكان سوء أختيار القصص والتركيز على الأدب الفرنسى وحده فى هذه الفترة سببا فى ظهور حصيلة ضخمة من هذا القصص التى فتحت له الصحف اليومية طريقا إلى النشر فى رفاوفها ، كما صدرت منه سلاسل متعددة متخصصة فى القصص والروايات ، وكان طانيوس عبده ونقولا رزق الله وأسعد داغر أكثر هؤلاء المترجمين أسرافاً — الترجمة فقد ترجم طونيوس عبده وحده ستمائة قصة وكتاب ، مابين أقاصيص وقصص وروايات ودواوين شعراء وقد عنوا جميعا بنقل القصص التافهة ، وكانت الترجمة بالنسبة لهم كسب عيش وليس عملا فنيا مع جهل أغلبهم بقواعد اللغة العربية وضعفهم فى اللغة الفرنسية وقد

وقد وصفت ترجمات نقولا رزق الله وطانيوس عبده بالركاكة . وقد ذكر النقاد أنهم جميعا لم يكونوا يأبهون للأسلوب ، ولا يتقيدون بالأصل ولا يدققون فى التعبير ، بل أن أغلبهم كان مجافيا للأصل مع تشويه القصد . وقد أمتدت هذه المدرسة واتسع نطاقها حتى لفتت أنظار الباحثين الأجانب ، فقال مرجيلوث أن أ كثر ماترجم إلى العربية من تآليف أهل الغرب إنما هى روايات مقصدها اللهو دون المنفعة ، وقل مايوجد فى أعمدتها من أسماء كتب جديدة موضوعات التاريخ أو الفلسفة أو فن من الفنرن وقال مستر جب أن القصص التى ترجمت لم تترجم ترجمة سليمة ولم يراع فى أختبارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبى للبلاد ، كما ندد (جب) بالترجمات التى نقلت من اللغة الفرنسية ووصفها بأنها أستهدفت الإثارة دون المنفعة . ولعله كان يقصد بذلك فى الأهم مترجمات الدكتور طه حسين التى نشرها فى السياسة اليومية (أيام الاثنين) عام ١٩٢٣ وما بعدها وقد حرص فى هذه القصص على الإثارة ونقل الصور المكشوفة . وقد لقيت هذه القصص نقداً عنيفاً من عـــدد من النقاد فى مقدمتهم الأستاذ المازنى والدكتور الغمراوى الذى يقول : خذ إليك مثلا تلك القصص الفرنسية التى لخصها (طه حسين) من آن لآن يلهى بها كثيراً من النشء ويضل بها كثيراً ، هل ترى بينها وبين روح هذه الأمة صلة أو بينها وبين روح هذه اللغة صلة ، وإذا لم يكن فهل فيها شىء يحدد من عناصر الفضيلة والطهارة الروحية فى هذه الأمة ويعينها على سبيل العزة التى تريد ، وما نظن أحداً دخل تلك القصص وخرج منها وهو أقرب إلى الفضيلة والعفاف منه قبل بدئها ، وهذا أهون ما يمكن أن يقال عنها ، ولو كنا ضاربين مثلا لضربنا مثلا بـ(الزنبقه الحمراء) التى ألفها أناتول فرانس ، كان فيها من المعانى ما كنا نظن أن أستاذ يستحى أن ينقله للناس أو أن مجلة مثل (الهلال) تتنزه عن نشره عليهم ولكننا نأبى أن نشير بأكثر من هذا . وصاحب الكتاب — أى طه حسين — قد دل على إنه ممن يرى أطلاق الفن من قيود الفضيلة فلا يكون هناك على الفنان حرج فى أن يصور الرزيلة كيف يشاء بريشته أو بمنقاشة أو بقلمه مادام يصورها كما هى ، وهو مذهب شاع حديثا فى أوربا وأعان على انتشاره أن يجد عونا من الجانب الحيوانى من الإنسان وأنه وسيلة قوية لنيل الشهرة وجمع المال وفيما يتصل بأثر طه حسين فى الترجمة

ما قام بترجمته عن بودلير الشاعر الفرنسى والمعروف أن بودلير شاعر منحرف الذات والذوق ، وأن هناك عشرات من الشعراء ذوى الفن العالى والذوق الرفيع ، يمكن الترجمة لهم وفى إحدى هذه القطع يقول طه حسين ناقلا عن بودلير « كذلك نفسك التى يحرقها برق اللذة الملتهب تصعد سريعة جريئة نحو السماوات الواسعة المشرقة » وقد أثارت هذا المباحث الدكتور حسين الهراوى بمناسبة ظهور مجموعة (قصص اجتماعية) لمحمد عبد الله عنان فكتب تحت عنوان (فتنة القصص الغربى) قال : ناقشت الكثيرين من أنصار القصص الغربى بأن استفاده الشرق منه أدبيا لاتساوى ما يجره عليه من العناء الشخصى والقومى والخلقى ، وللشرق أدابه وقوميته . والقصص الغربى اليوم قد أندفع نحو وجهة واحدة هى وجهة الاستهتار الجنسى ، والروائيون فى الغرب ليس لهم فى هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع . وقبيل الحرب بأعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد ، هو تعارف فتى وفتاه بأى طريقة يبدعها خيالى المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن ويتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج . وقال الدكتور الهراوى أن طغيان القسم النسوى فى العالم الغربى وأشتهاره جر المؤلفين الغربيين إلى أن تكون فكرتهم فى روايتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاجز بروابط الزواج الأسرى : وهكذ تغشى الغرب نوبة عصبية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول فى ثوب منمق من العلم والمدنية ، هو أشبه بفعل الخمر والمخدر على أن العالم مملوء بما هو أهم تدوينا من انتهاك الحرمات ووصف المخازى ، وقال أنه قد ساعد ذلك دراسات علم النفس واستخدامها فى القصص مما زاد التيار أندفاعا بعد الحرب الأولى حيث كان العالم مملوءاً بالمآسى الحقيقية والشعوب فى حالة حرب » (٣) ولقد كان هذا الانحراف فى الترجمة دافعا إلى وقوع الأدب العربى تحت سيطرة الاستعمار والنفوذ الثقافى لفرنسا وبريطانيا . ولعل هذا هو السر فى تحول الترجمة عن أهدفها الأساسية إلى التسلية وإرضاء رغبات القراء .

لقد كان هدف الترجمة أساساً هو خدمة الأدب العربى بنقل الأعمال الأدبية الكبرى التى تحقق له قوه إيجابية ، وقد أنحرف هذا الهدف فى ظل النفوذ الغربى إلى التسلية وترويج القصص المنحرفة والمثيرة . ومن هذه النقطة أنحرف « منهج » الترجمة كما أنحرف « مفهومها » فاصبحت تافهة غلبت عليها العامة والتصرف فى النص ، والإضافة

بالتضمين وحذف فقرات بأكملها ، وبذلك غلبت ترجمة القصة على الفنون الاخرى وقد أحصى يوسف أسعد داغر عشرة آلاف قصة ترجمت حتى أوائل الحرب العالمية الثانية (١٩٣٩) وهو رقم مخيف مفزع ، فقد ترجم أغلب هذه القصص من الفرنسية أولا فكان أغلبها من النوع النازل المنحرف ثانيا ، وكان أغلبها بعيداً عن الآداء السليم فى الترجمة . فقد ترجم طانيوس عبده ستمائة قصة والياس فياض (٢٥ مسرحية) وأبو خليل القبانى (٦٠ مسرحية) وقد عنيت عديد من المجلات الشهرية الاسبوعية بالقصص المترجمة والاقاصيص وأولت الصحف التى أصدرها اللبنانيون فى مصر أهمية كبرى لهذا العمل وأهمها سلسلة الروايات (القاهرة ١٨٩٩) والروايات الشهرية (١٩٠٢) ومسامرات الجيب لخليل صادق (١٩٠٥) والرويلت الجديدة لنقولا رزق (١٩١٠) ، وكانت الترجمات عن كتاب ليسوا فى الدرجة الاولى وليسوا من ذوى المثل أو الفن ، أمثاو : ميشال زيفكو ، ولونسون دى تيرايل وموريس لبلان ، ومن أبرز عيوب هذه الترجمة تجاهلها موقعنا التاريخى وقيمنا الاساسية وذاتيتنا كأمة عربية فترجم مثلا نجيب حداد قصة صلاح الدين الايوبى لولتر سكوت ، وهى لاتتفق مع عظمة صلاح الدين ولا مكانته ولا حقيقة موقعة التاريخى وفى مكتوبة بروح التعصب الاوربى ، وقد استمرت هذه المدرسة وظهر لها اتباع كثيرون وفى السنوات الاخيره ترجم عمر عبد العزيز أمين أكثر من ألف قصة ورواية غلب عليها أرضاء أهواء القراء وكان للسرخ أثره البالغ فى أنحراف الترجمة حيث ظهرت فكرة التمصير والتعريب والاتجاه إلى العامية والنزول إلى القصص التافهة لإرضاء الجماهير .

* * *

(٣)

الترجمـــة بعامة

كان مفهوم الترجمة بين أيدى أصحاب منهج النقـد الغربى الوافد ، مفهوماً مضطربا قد انحرف عن المفهوم الذى حدده الفكر الإسلامى فى القرن الرابع حين نقل وترجم آثار اليونان والفرس والهنود من خلال تقدير لطبيعة الفكر الأصيل المفتوح القائم على قيمه وقواعده والمتصل لكل مايترجم إليه من الفكر البشرى دون أن يجعله مسيطراً عليه أو يترك له التأثير الذى يشوه ذاتيته ومفاهيمه أما فى العصر الحديث ، فإن الأدب العربى لم يكن قادراً على أن يفرض ذاتيته ومنهجه على حركة الترجمة الحديثة فقدجاءت من خلال مرحلة استعمار له سيطرة فكرية وله أداة من أدوات الغزو الثقافى التى تحاول أن تفرض للفكر الغربى فى كل مجال وأن تزيح به الأصول النفسية والاجتماعية للأمة العربية ، وأن تحل بدلا منها مفاهيم وقيما جديدة تضع هـذه الأمة وفكرها وأدبها فى بوتقه العالمية التى تصهر ذاتيتها وتدعها شيئاً ممسوخا ليس هو من الشرق أو الغرب ، وعلة ذلك معروفة واضحة فإن قيم الأدب العربى الأصيلة المستمدة من القرآن الكريم كانت قادره دوما على أن تعطى هذه الأمة تلك الشخصية القوية المؤمنة بذاتها القادرة دوما على رد كل عدوان والتحرر من كل نفوذ مفروض أو غزو دخيل ، ولقد عرف الغرب كيف قاومت الأمـــة العربية غزوين من أخطر أنواع الغزو هما : الحروب الصليبية وحملات التتار وكيف استطاعت مقومات فكرها وقيمها أن تدفعها إلى الجهاد والمقاومة والدفاع ، ومن هنا فقد كادت أهداف الغزو الاستعمار الثقافى الوافد أن تقضى على مقومات هذه الأمة ، عن طريق مسخ أدابها وفكرها ، وغزوها بمذاهب وفلسفات ونظريات مضطربة صاخبة بالإباحة حافلة بالإلحاد والمادية والدهرية ولم يكن ذلك مستطاعا إلا عن طريق الترجمة ، وقـد جاءت الترجمة من الآداب الأوربية (وهى الفرنسية والإنجليزية فى الأغلب) ومن التراث الأغريقى الوثنى ، وكانت دعوة التغريبيين تحتج فى تعليل تقبل هذه الترجمات الوافدة بأن العرب قد ترجموا ونقلوا من اليونان والفرس . وأغفلوا أن الأمة العربية إذ ذاك كانت فى أوج قوتها قادرة على أن تختار ماتشاء وأن تعرض عما لاتراه صالحاً ، وقد ترجمت الأمة العربية العلوم والفلسفات ورفضت الأدب

اليونانى ورأت أنه لاحاجة لها به ، فالآداب مرتبطة بالأمم ارتباطاً ذاتياً ، بينما العلوم لها صفة العموم وهى خالصة لكل الأمم، ولكن حركة التغريب الوافدة كانت حريصة هذه المرة ، ونحن فى مرحلة ضعف وفى ظل الاستعمار والاحتلال المسيطر الذى يؤازر حركة الترجمة ويفسح لها ، أرادت هذه الحركة أول ما أرادت أن تشوه مزاجنا العقلى وذوقنا النفسى بأن تترجم له مارفض العرب القدماء فى إبان قوتهم وصدق فهمهم أن يترجموه ، فدفعت لطفى السيد وهيكل وغلاب وصقر خفاجة وعشرات غيرهم إلى أن يترجموا الأدب اليونانى والأساطير الأغريقية ، بل لقد فرض التغريب على أبنائنا فى الجامعة أن يدرسوا اللغتين اليونانية واللاتينية وأن يرغموا على دراسة سوفكليس واسخليوس وغيره من أدب مخالف للذوق العربى ، لإباحيته وفساده واختلاف عناصره كلها عن طبيعة أمتنا وطبيعة أدبنا . حيث يقوم على الوثنية وعبادة الأصنام وتقديس الأفراد والاستهانة بكل القيم الأخلاقية والاجتماعية التى يتعارف عليها أدبنا ومجتمعنا ، وبذلك غزت ذاتيتنا الأدبية طبائع أخرى تتباين مع طبائعنا وأذواقنا وكان هذا أخطر ماحققه انحراف حركة الترجمة تحت لواء دعاة المنهج الغربى الوافد وإن المراجعة الدقيقة للآثار الأدبية الغربية المترجمة لتعطى حقيقة واضحة هى : إن هدف الترجمة لم يكن أميناً أو خالصاً لإثراء الأدب العربى ولكنه كان وسيلة إلى غزوه وتمييعه وتذويبه فى بوتقة المادية والإباحية الوثنية وإخراجه عن مقوماته وفرض مقومات أخرى عليه ، وإن الذين أشرفوا على هذه الترجمة إنما كانوا يستهدفون غرضاً دفيناً خطيراً ، لم يعلنوا عنه صراحة ولكنه كان واضحاً فى الاختيار . هذا الهدف هو تقويض عقلية الأجيال العربية والإسلامية وإفساد ثقافتهم وإخراجهم عن ذاتيتهم ، والدليل أن التراث الأجنبى يحوى فنوناً هامة من الآداب والعلوم والفكر ، وأن هذه الألوان الجادة البناءة مع الأسف البالغ قد حجبت عنا تماماً ، وأبعدت . وأن الألوان التى فرضت علينا وترجمت لنا هى الألوان التى تثير الغرائز ، وتدفع إلى الشبهات فى مجال الدين والأخلاق ، والتى تصور الحياة على أنها حرية مطلقة لامسئولية فيها ولاضوابط ، ولاتبعات ، ومن هـذه الترجمات وخاصة من خلال القصة المترجمة تتبين الغاية التى يحاول التغريب أن يفرضها والفلسفة التى يراد إقناعنا بها . والمعروف أن الآداب الأوربية والأمريكية الحديثة مرتبطة أوثق ارتباط بالآداب اليونانية والأغريقية الوثنية وأنها تستمد منها ، ومن هنا فإن قراء

الترجمات فى أدبنا لايستطيعون أن يعرفوا موقفهم تماما. أما القول بأن النفس الإنسانية واحدة فى كل عصر وقطر وجيل وأن مايرسم الأدب الغربى إذا ترجم إلى الأدب العربى فإنه يجد تقبلا لأنه يجد مشابهة عند النفس الإنسانية العربية ، هذا القول على اطلاقه غير صحيح بل هومغالطة مسرفة ، ذلك أن النفس الإنسانية ، لاتلتقى فى الحقيقة إلا على القيم العليا وهى تفهمها فى كل أمة وكل عصر فهما مختلفا ، وبين هذه المفاهيم فى الآداب الأوربية وبينها فى الأدب العربى فوارق كثيرة وخلافات واسعة مصدرها أصول العقائد والقيم وخاصة مايتعلق بمفاهيم التوحيد والعدل والمساواة والأخلاق وكلها تختلف اختلافا واضحاً فى مفهومها بين الأمم الغربية وبين الأمم العربية الإسلامية حتى يبدو المعروف منكراً هناك ، والحق هناك باطلا هنا وإذا كانت القيم فى الأدب العربى مستمدة من الإسلام (وهو دين التوحيد المنزل أساساً) فإن القيم فى الآداب الغربية مستمدة من مصادر كثيرة منها : الوثنية اليونانية والقانون الرومانى والفلسفة المادية وإطار من المسيحية الغربية التى تختلف عن المسيحية الشرقية المنزلة وبهذا يسقط ذلك الإدعاء الباطل الذى يحاول أن يصور النفس الإنسانية متشابهة ومتلاقية فى الشرق والغرب أوفى الأدبين العربى والغربى. وأمر اخر له أهميته ، ذلك هو موقف الاداب الأوربية فى أول نهضتها من الأدب العربى ، فهل هى قبلت كل ماترجم إليها منه ، وإضافته إلى أصولها ، أم أنها صارعته مصارعة شديدة ، ولم تقبل منه إلا ما اختارته مناسباً لمزاجها النفسى ، وذوقها وطبيعتها ، ثم صاغته صياغة جديدة وهضمته هضما لم يظهر من بعد أن له طابعاً واضحاً . ذلك لأن الغرب حين ترجم ما اقتبس من الأدب العربى كان قويا وكان قادراً على الأخذ والرفض ، وأنه حافظ على ذاتيته وقيمه وطبيعته ، بل لقد بلغ أبعد من ذلك فى أمور اقتباس الفكر والمذاهب ، بلغ أبعد من ذلك حين لم يقبل المسيحية الشرقية قبولا كاملا . وتقبل مايتفق مع طبيعته الأغريقية الوثنية ، ورفض منها مايختلف عن ذلك وتخلص منه جيلا بعد جيل حتى استصفاها تماما وشكلها من داخل ذاتيته الخاصة فلم تفرض عليه ولم يفرض عليه الأدب العربى، بله العلم العربى الإسلامى أيضاً. ولذلك فإن الدعوة إلى إنصهار الأدب العربى فى الآداب الغربية من خلال المترجمات إنما هى دعوة غير أمينة وليست من أجل بناء هذا الأدب أو رفع شأن هذه الأمة ، وإنما هى تستهدف تذويب الأمـــة العربية وأدبها وذاتيتها

فى بوتقة الغرب حتى يصبح الشرق تابعاً وذليلا ومنصهراً لا قوة فيه ولا حياة ، وإن الذين حملوا لواء الانحراف بالترجمة إنما كانوا يقصدون إلى ذلك وكانوا يعملون من أجل خدمة حركة الغزو الثقافى التابع للنفوذ الاستعمارى . وإذا كان هناك ريب فى أن لكل أدب ذاتيته ، وأن هناك خلافات جذرية حتى فى تفسير مفهوم الإنسانية » بين الأدب العربى والآداب الاوربية ، فإننا نذكر أن هناك فعلا خلافا واضحا بين ذاتية كل من الآداب : الفرنسى والإنجليزى والألمانى والإيطالى والأمريكى بالرغم من ارتباط هذه الآداب باللغة اللاتينية ، بل بالرغم من ارتباط الأدبين الإنجليزى والأمريكى باللغة الإنجليزية ، وحين يتصل الأمر بالآداب الشرقية فإن هناك أيضاً فى مجال الترجمة ، يبدو هـــذا التباين واضحا فإن الإسلام صاغ النفس العربية بالقرآن صياغة جديدة ، ونهج للأدب العربى - كما نهج للفكر الإسلامى والثقافة العربية - منهجا جديداً اختلف وتباين مع الآداب الفارسية القديمة والآداب الهندية بل والآداب الفرعونية فانعزلت عن ذلك التراث القديم كله من آثار ذرادشت وبوذا ، وكونفشيوس فاختلفت عن الفيدا ، والمهبراتا ، وغيرها . وحيث تتلاقى هذه الآداب جميعاً مع الأدب الاغريقى اليونانى فى أصول الوثنية وفى قيم أخرى فى الاجتماع والأخلاق والتربية ، فهى جميعها قيم قد قضى عليها الإسلام فى نفوس معتنقيه وعزلهم عنها وحررهم منها وأبان لهم أسباب ذلك عن طريق العقل والنقل ، وكان بذلك دافعاً للنفس البشرية إلى مجالات أعلى وأرقى فى طريق الحضارة والمدنية والإنسانية .

(٤)

شبهات فى الترجمة

وقد عرض الدكتور محمد محمد حسين لاخطار الترجمة من خلال نموذجين قدمهما هما كتاب مختارات امرسون وقصة الحضارة لول ديورانت أما امرسون فإن كتابه يضم سموما غاية فى البشاعة ، ومن أخطر ما يدعو إليه امرسون : دعوته إلى رفض النماذج الطيبة التى يقدسها الناس كالانبياء والعظماء والأبطال ، ودعوته إلى أن ينشق الناس عن السائد المألوف ، فليس عنده شىء مقدس ، وهو يدعو إن تحرير النفس من كل القيم الاخلاقية والدينية والاجتماعية . ومن ذلك محاربته الثبات على الرأى ،

ودعوته إلى أن يكون الناس غاية فى الإنطلاق دون إيمان بأى رأى وعقيدة والمعروف أن امرسون يهودى صهيونى ، يتعقب شعائر الدين كلها بالتسفيه والسخرية اللاذعة ، فالصلاة عنده وهم ليس فيها من الشجاعة أو الرجولة بمقدار ما فيها من القداسة والتوبة ، والندم عنده نوع آخر من الصلاة الزائفة ، ونقص فى الاعتماد على النفس ، وعجز فى الإرادة والرحمة والعطف لا يقلان عن الندم وضاعة : هذه الآراء المسمومة حين تترجم فى كتب تصدر عن جهات ذات أهمية خاصة مثل جامعة الدول العربية فإنها تكون مزدوجة المخاطر ، فإن القارىء العربى الذى لا يعرف من أمر الكاتب الصهيونى شيئاً ، قد يغتر فى هذه الآراء وتفسد عقائده ، أما (ول ديورانت) كما يذكر الدكتور محمـــد حسين فقد عرض تاريخ اليهود عرضاً جـــذابا مشربا بالعطف والمحاباة (وهو يهودى أصلا) وفى اعتماد المؤلف الشديد على المؤرخ اليهودى (يوستفوس) وعرض تاريخ اليهود من زوايا تثير العطف والإعجاب فى كل مكان من الكتاب وذلك ما يصبه (ول ديورانت) من التهم البذيئة على شخصى محمد والمسيح الكريمين عليهما صلوات الله وسلامه فى الجزئين (١٢ ، ١٣) وفى مقابل تهكم امرسون اللاذع وسخريته المرة بالمسيحية ورجالها وطقوسها . ألا يذكرنا هذا كله بالتهم البذيئة الموجهة إلى شخصى المسيح عليه السلام وأمه رضى الله عنها فى « التلمود » الذى يقدسه اليهود أكثر من تقديسهم للتوراة ، ألا يذكرنا ذلك بالمادة الخامسة من خطة الصهيونية السرية التى عرفت فيما بعد باسم (برتوكول حكماء صهيون) حيث يتحدث عن (حكم الجماهير والأفراد عن طريق عبارات ونظريات وقواعد للحياة معدة أعداداً ماهراً ، وعن طريق شتى أنواع الخداع والحيل) يقول : وبقدر ما نعلم فإن المجتمع الوحيـــد الذى يستطيع الوقوف فى وجهنا فى مضمار هذا العلم هو مجتمع اليسوعيين . إلا أننا قد توصلنا إلى الحط من قدرهم فى نظر الجماهير الحمقاء بتأكيدنا لهم أنهم منظمة زائلة ، بينما وقفنا نحن وراء الكواليس وحرصنا عن أن تبقى منظمتنا مستتره خفية . ويقول الدكتور محمد حسين : يجب أن يتنبه المسلمون إلى أن الأساليب التى استخدمتها الصهيونية فى هدم المسيحية ومحو سلطان رجال الكنيسة من قلوب المسيحيين ، هى نفسها التى تتخذها الصهيونية الآن لمحاربة المسلمين وإفساد ناشئتهم وجماهيرهم وإضعاف سلطان الإسلام على نفوس عامتهم . ويقوم هذا الأسلوب :

(١) على السخرية بعلماء الدين وتصويرهم بصورة الجهلاء الجامدين تارة ، والمنافقين المستغلين لسلطان وظائفهم تارة أخـــرى (٢) إثارة المشاكل الوهمية حول قواعد الإسلام وأحكامه ليوهموا ضحاياهم إنها لم تعد كافية لسد حاجات المجتمع الحديث (٣) يهدم أمرسون الدين والتدين من جـــذوره تحت ستار الدعوة إلى الحرية وإلى إستقلال الشخصية أما (ول ديورانت) فهو يهدمه عن طريق تجريح الرسل الأطهار وإثارة الغبار حول سيرهم والكاتبان يشتركان فى هـــدم النبوات وإنزال الأنبياء إلى مرتبة الفلاسفة والكتاب الملحدين . (٤) أمرسون يسمى المسيحية التى أنزلت على عيسى (المسيحية التاريخية) ويعدد فيما يعدد من أخطائها أنها تهتم بشخص المسيح إهتماماً مبالغاً فيه ، وأنها تبالغ كذلك فى الاهتمام بالنفوس دون جوهر الروح ، يقول : [من أجل ذلك صار الناس يتحدثون عن الوحى كأنه قد أوحى به وانتهى من عهد قديم : كأن الله قد مات] . ويستدرج أمرسون قارئه إلى هدم كل الديانات . (٥) يقرن أمرسون رسالات الأنبياء فى كل موضع من كتابه بآراء الفلاسفة والكتاب وبأصحاب المذاهب الضارة الفاسدة . فهى فى زعمه غير منزلة من عند الله ولكنها تابعة من عقولهم بعد أن تحرروا من أسر الآراء السائدة فى عهدهم ، ولذلك فهو يحض على الاقتداء بهم فى الخروج على كل ماهو موقر ومقدس مما تقرره التقاليد وتقدسه الأديان وذلك هو مايسميه الهدامون بالحرية واستقلال الشخصية والحرية ، واستقلال الشخصية التى يدعو إليها هذا الهدام هى حرية تقوم على الغلو المفرط فى الفردية ، وتنتهى إلى القول بأن يسمح كل إنسان لنفسه بأن يبنى عالماً مستقلا به من القيم لايستوحى فيه غير خياله وأوهامه ومثل هذا يؤدى إلى قتل الروح الجماعية التى هى أساس كل تماسك إجتماعى ولو سمح كل فرد لنفسه أن يبنى عالماً مستقلا من القيم لاضحت مقاييس الخير والشر مقاييس فردية وعندئذ لايصبح هناك مجتمع أما فى كتاب قصة الحضاره ، فيتساءل المؤلف إن كان المسيح عليه السلام قد وجد حقاً (١١ : ٢٠٢ ، ٢٠٥) ويثير حول الأناجيل مختلف الشبهات ويتشكك فى نسبه وفى أنه ولد من عذراء (ص ٢١٤) وينكر كل معجزاته فينسبها جميعاً إلى الكذب والتلفيق ، ويردها إلى خداع الحواس والوهم أو ما سماه (العلاج النفسى) وفى الجزء (١٣) من هذا الكتاب أخبث أساليب الكيد والدس للإسلام ، فالمؤلف لايلجأ هنا إلى الهجوم الصريح ، كما فعل مع شخص المسيح ، ولكنه يتظاهر هنا

بالإنصاف بل يبدو فى بعض الأحيان كأنه معجب بالنبى وقد تحدث عن الرسول كما يتحدث عن أى مصلح سياسى تصدر دعـــوته عن حاجات عصره وتشكلها ظروفه ويتهى إلى إعتبار (النبى) واحد من الزعماء والفلاسفة والمفكرين والمصلحين الذين يذخر بهم تاريخ الشرق والغرب فى العصور القديمة والحديثة ، وهو الأسلوب الذى يشكك المسلمين فى نبيهم فيخرجهم بذلك عن إسلامهم لاشك ، لأنهم لايسلمون حتى يعتقدوا إعتقاداً خالصاً لايدخله ريب أن نبوة محمد ﷺ كانت بوحى يلاحقه ويقوده ويصحح كل أعماله وقد أصبحت هذه الروح اللادينية تسود دراسات التاريخ الإسلامى فى الجامعات ولا يروى (ول ديورانت) عن النبى ألا الغرائب التى يخلعها عن سياقها وظروفها حتى تبدو لغير الخبير بالتاريخ الإسلامى فى صورة تثير وتدعو إلى الاشمئزاز (٢) ويرجع الدكتور محمد محمد حسين إختيار هذين الكتابين إلى الدكتور طه حسين المسئول عن الثقافة فى الجامعة العربية ويقول : إن طه حسين الذى تشهد كتبه بأن لم يكن إلا بوقاً من أبواق الغرب وواحداً من عملائه الذين أقامهم على حراسة السجن الكبير يروج لثقافاته ويعظمها ويؤلف قلوب العبيد ليجمعهم على عبادة جلاديهم ، طه حسين الذى لا يمل من الكلام عن جامعة البحر الأبيض المتوسط ، والذى زعم لمصر أنها جزء من البحر الأبيض المتوسط فى مقومات شخصيتها وليست جزءاً من عرب نجد واليمن والبحرين والعراق والسودان ، طه حسين الذى لايرى العرب فى وهمه أمة ، لأن قوام الدول فى زعمه : المنافع المادية ، ولأن تطور الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لاتصلحان أساساً للوحدة السياسية ولا قواماً لتكوين الدول (مستقبل الثقافة ص ١٩) طه حسين الذى يزعم للعرب أن السبيل إلى نهضتهم ليس هو ترجمة العلوم ، ولكن السبيل هو أن يذوبوا فى الغرب وأن يخلعوا من أنسابهم ويقلعوا من من تربتهم ليغرسوا فى تربة الغرب ، ولذلك فهو يهلك أموالهم فى ترجمة شكسبير التى ترجمت من قبل أكثر من مرة ليحابى بها بطانته وحزبه فيغدق عليهم مما تحت يده ، بل هو يهلك أموالهم فى ترجمة ما لعن به أجدادهم وما سب به أسلافهم وسفه دينهم وافترى على نبيهم أن طه حسين الذى بدأ حياته العلمية متهماً فى دينه يتوصل إلى الشهرة بمخالفة كل مقدس مصون ، وكل قدر ثابت حينما كان الإلحاد بدع العصر يجاهر به الملحدون ويتظاهر به صغار النفوس والعقول من الأدباء ، هذا الرجل نفسه هو الذى يشرف على اختيار مثل

هذه الكتب لتترجم على نفقة العرب (٣) ويرى الدكتور محمد محمد حسين أن ترجمة كتب الأدب وللفلسفة والتاريخ والتربية والأخلاق وما شاءوا من الثقافات الإنسانية على هذا النحو هو من سوء الاختيار وسوء القصد فى كثير من الأحيان يضر مرتين : يضر بإفساد أذواق شبابنا وتدمير كيانهم وتحويل شخصيتهم بحيث يصبحون غرباء بين قومهم ، ثم يصبح قومهم بعد قليل هم الغرباء بينهم حيث يكثر عددهم ويكثف جمعهم ويضر مرة ثانية بتبديد الجهد والمال فى غير وجهه وصرف العرب عن الطريق الصحيح ثم تحررهم ثم سيادتهم ودعا الدكتور محمد حسين إلى تعريب مراجع الطب والهندسة والعلوم والزراعة ، وقال إن اختيار مثل هذه الكتب عن طريق اليونسكو ، إنما فرضته العالمية الهدامة ، لتختار أشد الكتب فتكاً بالدين والأخلاق وأفعلها فى قتل الشخصية العربية ومحو مقوماتها وتدمير فكرها وتسميم ينابيع الثقافة فيها ، يقول : ومن أراد الدليل على صدق ما أقول فليرجع إلى الكتابين اللذين أشرت إليهما فسيجد فيهما الكيد للإسلام والمسيحية ولكل دين صحيح ظاهراً وخفياً ، وسيجد أن اليهودية وحدها هى التى سلمت من كيد المؤلفين وبذاءتهما وسيجد الثناء على اليهودية واليهود تصريحاً وتلميحاً ، وإذا كان الدكتور محمد محمد حسين قد أحصى هذين الكتابين فإن هناك عشرات من الكتب التى صدرت مترجمة عن المستشرقين فى مجال الأدب والتاريخ واللغة والفكر الإسلامى وكلها تحمل السموم والشبهات والاتهامات ومن أبرز هذه المؤلفات ماترجم عن لويس شيخو ، وفنسنك وزملائه فى دائرة المعارف الإسلامية ، وجلوب ، وجولد سيهر ومرجليوث وهنرى لامنس وأرنست رينان ودوزى داركو ، وهانوتو وزويمر وبلاشير وبروكلمان ودرمنجم وولفرد كانتول سميث وفيلبى وفيليب حتى ، وأميل لدوفيج وماسينون ونولدكه وبروفنسال وجب وروم لاندو ونللينو وليفى بروفنسال وكارنوفا وعشرات غيرهم . وكتبهم وآثارهم وآراؤهم مترجمة الآن إلى اللغة العربية وكلها تحمل السموم والشبهات بينما يروجه لها دعاة التغريب ويتخذونها مراجع لهم فى أبحاثهم التى يلقونها فى الجامعات أو ينشرونها فى الصحف وهى فى أقل أضرارها تحمل وجهة النظر الغربية ، وتحاكم الأدب العربى والفكر العربى الاسلامى إلى مقاييس غريبة عنه ، وافدة عليه ، وهى مقاييس وضعت للأدب والتاريخ والثقافة الغربية ومستمدة من أصولها وقيمها ، وهى لاتصلح مطلقا للتطبيق على الأدب العربى والتاريخ العربى والثقافة العربية ومن أمثال مايورد هؤلاء المستشرقون وهم خصوم

مليئون بالأحقاد للعرب والإسلام ، يتخذهم كثير من الباحثين مراجع ومصادر لأبحاثهم وسرى هذا النمط الفاسد الهدام فى دراسات الجامعات وأبحاث المفكرين والأدباء » ا . هـ ،

(٤) وقد حاول دعاة الترجمة الممسوخة من الآداب الأوربية أن يعلنوا عن أكذوبة يرددونها حتى تصبح يوما ما حقيقة فى نظر الأغرار والسذج ، وهى أن العرب والمسلمين لن يتحقق لهم النهوض إلا إذا أخذوا فكر الغرب : جيده ورديئه ، خيره وشره ، ويرد الدكتور محمد محمد حسين على هذه الشبهة فيقول : « إن العرب لم يغلبوا من ضعف فى الفلسفة ولا الاداب ولا التاريخ ولكنهم غلبوا وضربت عليهم الذلة لأنهم متخلفون فى العلوم التجريبية المادية بكل فروعها الكيمائية والطبيعية والميكانيكية ، النظرية منها والتطبيقية ، غلبوا لأنهم لا يملكون من المصانع وأدوات القتال ما يناهضون به عدوهم ». ويشير الدكتور محمد محمد حسين إلى أهمية الذاتية فى الأمم والشخصية فى الفكر فيقول: « إن الجماعات البشرية تميز نفسها بمختلف الشعارات حتى لاتضل فى الزحام ولاتذوب فى الاختلاط ولاتنحل رابطتها فى المصادمة والنزال ، وللعرب طابع يميزهم ولهم شخصية قد ضلوا عنها فى عصور الضعف والخمول وأضلهم عنها المستعبدون وأذنابهم ، ولن تتحقق لهم نهضة إلا إذا أحيوا هذه الشخصية وتمسكوا بمقدماتها وتعصبوا لرموزها وآثارها ، وميزوا أنفسهم بطابعهم الخاص ، وسيظلون بغير ذلك أذناباً للمستعبدين ، وأبواقا ينشرون مايلقى إليهم من قول ويقول إن (العرب والمسلمين) لايبتكرون حتى يحسوا فى أنفسهم القدرة على الابتكار ، وحتى يكونوا متماسكين ، وهم لايحسنون القدرة على الابتكار إلا إذا استيقنوا أنهم عريقون فى هذا الباب . ولايجتمعون ويتماسكون إلا إذا عرفوا خصائصهم الأصيلة التى تمنعهم من أن يذوبوا فى غيرهم » ، ويقول : لايبلغ العرب درجة الأستاذية فى العلوم الجديدة التى أذلهم عدوهم بتفوقه عليهم إلا إذا أصبحت هذه العلوم ملكا لهم وهم لايملكون هذه العلوم ولايحسون أنها علوم عربية إلا إذا قرءوها بالعربية وكتبوها بالعربية ، وسيظلون يحسون أنهم غرباء عنها متطفلون على أصحابها طالما يقرءونها ويكتبونها بغير لغتهم » ، ومن الحق أن نقول مع الدكتور محمد محمد حسين : أن هناك كتباً وضعت فى الغرب خصيصاً لتترجم عندنا وتذاع فى أوساطنا وهى كتب تحاول آن ترفع من شأن الغرب ، وتغض من قدرنا ، قيمنا أو تغير ومفاهيمنا بما يدخلنا فى دائرة نفوذهم الفكرى أو احتوائنا . ومن غير

المعقول أن تخلص دولة من دول الاستعمار فيما تنصح به العرب فى اختيار النافع من الكتب ، واختيار الكتب التى نحتاج إلى ترجمتها ، يجب أن يوكل إلى مجموعة من المخلصين الصادقين لهذه الأمة الفاهمين لتيارات التغريب ، والهدف من الترجمة أساساً هو استهداف مصلحة الأمة العربية واستكمال ماينقصها وإدراك مافاتها مما سبق إليه الغرب فكان سبب وسيادته ، وكان مصدر ضعفنا واستعبادنا .

الفصل الثالث

أثر الأدب الأغريقى

كان مذهب النقد الغربى الوافد قد أولى اهتماما كبيراً بالأدب الأغريقى (الهلينى أو اليونانى) وكان ذلك عملا محسوبا فى مخططات تغريب الأدب العربى وفصله عن جذوره الأصيلة ، وإدخال مفاهيم غريبه إليه ، ولما كانت غزوة الأدب الأوربى العربى الحديث هى العمل الأساسى فقد كانت غزوة الأدب الأغريقى عملا مكملا وعنصراً آخر يزيده من مسافة التباعد عن أصول الأدب العربى نفسها . ولذلك فقد ركز التغريبيون على هذا الأدب تركيزاً شديداً وتخصص فيه كبيرهم وحامل لواءه والداعى إليه فى إصرار وموالاة ودون توقف طه حسين ، ثم ظهر عدد كبير من الدعاة فى بيروت وفى مصر فى مقدمتهم صقر خفاجه واسماعيل مظهر ولطفى السيد وسلامه موسى وتوفيق الحكيم ، ولويس عوض وغنيمى هلال والدكتور غلاب (أخيرا) وغفل عن الخطر كتاب آخرون أشادوا بأفلاطون وأرسطو دون أن يفقهوا ما يرددونه ، ولم يعرفوا أبعاد القضية أساسا فيما يتعلق باتصال الفكر الإسلامى والثقافة العربية بالفكر اليونانى ، وقد حاول هؤلاء الدعاة أن يتخذوا من قضية الفكر اليونانى مع الفكر الاسلامى قديما ، حجتهم ووسيلتهم إلى تبرير عملهم فى اغراق الآدب العربى المعاصر بالآثار اليونانية ولكنهم عرضوا هذه القضية على غير حقيقتها ، واتخذوا من مظهرها الخارجى أداة اقناع بينما يرى المتعمق فى الأمر أن الفكر الاسلامى لم يتقبل الفكر اليونانى وإن انتفع بالجوانب الصالحة ولكنه رفض وثنياته ورفض أيضا سيطرته . وأما الأدب اليونانى فإن العرب والمسلمين لم يتقبلوه أساسا ويبدو هذا واضحا فى أنهم لم يترجموا الشعر اليونانى ، أما

مناهج النقد والشعر والبيان فإنها لم تجد طريقها فانحسرت وماتت . ولقد استقبل الفكر الاسلامى الترجمة اليونانية أول الأمر دعوة منه ورغبة إلى الاتصال بالفكر البشرى كله ، وقد استقبلها وهو فى أوج قوته ، وبعد أن تكاملت قيمه ومقوماته وحين استقبلها نقدها ولم يتقبل منها إلا ما وجده متفقا مع أصوله وأهمها : التوحيد والنبوة والعدل والحق والحرية . فلما حاولت هذه المترجمات احتوائه وقد تداخلت فى علوم الكلام والفلسفة والعقائد استطاع أن يناهشها ويشكل نفسه من جديد وفق قيمه وأصوله ، وبذلك نجا مما وقعت فيه اليهودية والمسيحية حين سيطر عليها الفكر اليونانى وقد انتفع به فى بعض المراحل ، ولكنه لم ينصهر فيه أو يغرق فى بوتقه أو ينحرف عن أى من المضامين الأصيلة تحت تأثيره ، أو تتقبل منه قيمة واحدة . يضيفها إلى أصوله التى استمدها أساسا من القرآن التى كانت قد تكاملت أيام النبى وقيل اختياره الرفيق الأعلى . ومن هنا فإن المقارنة بين هذا الموقف وبين موقف الأدب الأغريقى الحديث مع الأدب العربى يختلف فى مواضع كثيرة ، وأهم هذه المواقف أن الآدب الأغريقى لم نفسه يكن موضع الاختيار فى أمور الترجمة اليونانية بل كانت العلوم والفلسفات وحدها . ومن هنا حرص النفوذ الأجنبى والتغريب والغزو الثقافى على أن يركز على ترجمة الأدب الأغريقى وإغراق الأدب العربى به ، فى فترة من فترات الضعف وفى ظل نفوذ استعمارى قادر على فرض ما يشاء ، ولا شك أن الأدب الأغريقى مخالف تمام المخالف فى قيمه وفنونه ومفاهيمه للأدب العربى ، بل هو معارض لها فى أكثر الأحيان . ولقد وضح هذا فى أوائل القرن حين ظهرت ترجمة (الألياذة والأوديسية عام ١٩١٣) التى قام بترجمتها سليمان البستانى فقد كتب السيد رشيد رضا يقول : الآن عرفنا موقف العرب من الشعر اليونانى ولماذا نبذوه ولم يترجموه أو يقتبسوا من معانيه ، فلماذا اطلعنا على الألياذة وهى أعلى شعر الأغريق ومفخرتهم التاريخية حكمنا بأن أجدادنا لم ينبذوا شعرهم وراء ظهورهم إلا لأنهم وجدوه دون الشعر العربى فى حكمه وسائر معانيه ، وأنه على ذلك محشو بالخرافات الوثنية التى طهر الله عقولهم ومخيلاتهم منها بالإسلام . (٢) وقد حمل طه حسين لواء ترجمة الأدب الأغريقى والتعريف به على أكثر من اتجاه ، وقد عاد من فرنسا حين اختير أستاذاً فى الجامعة المصرية القديمة لدراسة التاريخ اليونانى والرومانى منذ ١٩٢٠ حتى ١٩٢٦ حينما تحول إلى الجامعة المصرية لدراسة الأدب العربى القديم . أما فى الفترة الأولى فقد عنى بترجمة ما أسماه

صحفا مختارة من الشعر التمثيلى عن اليونان ، وكتب تلك الفصول التى أطلق عليها « قادة الفكر » والتى طبعت من بعد وقورت على طلاب المدارس الثانويه وضمت تراجم بعض فلاسفة اليونان أمثال أرسو وأفلاطون وسقراط : وكلمه (قادة الفكر) من العبارات الغامضة الماكرة أريد بها أن يقال هؤلاء القادة إنما هم قادة الفكر البشرى كله ، وفى هذا توجيه خطير لشباب الأمة العربية حين يلقى فى أذهانهم فى مثل هذا السن أن أرسطو وأفلاطون وسقراط هم قادة الفكر ، دون أن يعرف إنما هم قادة الفكر اليونانى وحده ، وأن الفكر العربى الاسلامى له قادته النوابغ الذين استمدوا منهجهم من الاسلام والقرآن ومن النفس العربية الاسلامية ومن المزاج النفسى والاجتماعى الخاص لهذه الأمة ، وأن بيننا وبين قادة الفكر اليونانى فوارق كثيرة وخلافات واسعة : أهمها الوثنية والعبودية التى أقرها أفلاطون فى جمهوريته وتابعها عليه أرسطو وقامت عليها الحضارتين اليونانية والرومانية فضلا عن مذهب سقراط الإباحى الاجتماعى . ولما ترك طه حسين دراسة التاريخ اليونانى إلى الأدب العربى القديم لم يترك دعوته إلى إعلاء أداب اليونان ومذاهبهم ، بل حمل معه هذه المعانى إلى الأدب نفسه ، فزعم بسبق الأدب اليونانى وتأثيره فى الأدب العربى وفى كل الآداب .

ثم كان له من النفوذ ما أتاح أن يفرض اللغتين اليونانية واللاتينية على الدارسين فى كلية الآداب وقد وجدت هذه الآراء وهذه الإتجاهات معارضة ونقضا . بل لقد استطاع طه حسين أن يفرض أدب اليونان على مناهج المدارس الثانوية حين تولى منصب المستشار الفنى للوزارة ، وعدل هذه المناهج بحيث أهمل الخطابة عن العرب واختصر فصولها بينما انتقل مباشرة إلى الخطابة اليونانية فوسعها وأفاض فيها ومجد خطباء اليونان القديمة واستوعب النماذج المختلفة الواسعة من كلامهم وقد سجل الباحثون هذا الانحراف فى وقته وكشفوا عن هدف طه حسين جريا وراء تغريب الأدب العربى ونقله عن مقوماته وقيمة وفرض ذوق غريب عليه ، هذا الهدف هو أبعاد النفوس « عن مجد اللغة العربية وسمو أدبها بحرمان الناشئين من معرفة الوسائل المؤدية إلى السمو وهذا المجد ، وهذه الوسائل منها هى وسائل فهم القرآن وفهم الدين » على حد تعبير الأستاذ محمد الهياوى الذى يقول : « وبقدر ما يكون بعـــد المسلمين عن فهم لغتهم وأدبها يكون بعدهم عن فهم الدين والقرآن وقد ظلت كتابات طه حسين تحمل هذا المعنى وهذا

المفهوم فى كل ما يعرض له من بحوث : افتتان باليونان والرومان ومبالغة فى حقهم وتصويرهم على أنهم أستاذة العالم ومدنى الشعوب وإسناد كل صغيرة وكبيرة من عناصر المدنية القديمة إليهم » . بل إن طه حسين حين أراد أن يكتب حول تاريخ الإسلام كتابة (على هامش السيرة) لم يسعه إلا أن يذكر اليونان والأوديسا ، وهو فى قلب هذا الكتاب « يعرض لآلهة اليونان . أبولو والمريخ وارتيمس وأثينا » ويتحدث عن الوثنية اليونانية وارتباطها باليهودية والنصرانية » . وفى كتاب صحف مختارة من الشعر التمثيلى عند اليونان يتحدث عن تاريخ اليونان ونشأة فن التمثيل ، وفى كتابة نظام الاثينيين : دافع عن موقف أرسطو من العبودية والرق ومن خلال منهج طه حسين وأرائه ابتعثت نظرات وأبحاث ودراسات ، وجرى فى هذا الاتجاه عدد من الباحثين ، فيقول أحمد أمين أن الوثنية العربية وثنية أرضية وضيعة وأن وثنية اليونان سماوية رفيعة . ثم جاءت مترجمات لطفى السيد لكتب أرسطو : الأخلاق ، والسياسة علامة على هذا الإتجاه الذى نما وسيطر وحاول إعطاء الأدب اليونانى الذى هو أساس الأدب الغربى الحديث نوعا من القداسة والإعلاء البعيد المدى وترددت أسماء أرسطو وأفلاطون وفرجيل وغيرهم على أنهم أعلام لا يرتقى إلى مكانهم أحد من أعلام الأدب العربى .

ثم أصدر الدكتور محمد غلاب (الذى هاجم مفاهيم طه حسين عن اليونان عام ١٩٣٣ مجلته (النهضة الفكرية) موسوعة فى أربعة أجزاء عن الأدب الهلينى وأهداها إلى طه حسين بوصفه المسئول الأول فى مصر والعالم العربى عن الأدب اليونانى ، والأدب الفرنسى أيضاً ! وحاول طه حسين أن يدعى دعوى عريضة ظهر بطلانها من بعد ، بأن قواعد البلاغة العربية إنما أسست على ما وضع إرسطو ونقله العرب عن اليونان وأتصل بهذا ما قام به أمين الخولى فى محاولة فرض مفاهيم اليونان على البلاغة العربية ، وأتهام الأدب الغربى بأنه لم يكن شيئاً قبل الإتصال باليونان ، وغلت مدرسة منهج النقد الغربى فى اليونانية ، وتردد أن أرسطو هو معلم العرب الاول ، وأنه ليس معلمهم فى الفلسفة فحسب ، ولكنه معلمهم فى البيان أيضا وفى نفس الوقت الذى كانت فيه مدرسة منهج النقد العربى الوافد تركز على الأدب اليونانى وتقول أنه لا سبيل إلى فهم الأدب العربى الحديث (فهم كورنى وراسين وملتون وجوته) إلا بدراسته ، بينما يقال هذا بالنسبة للأدب اليونانى ، يتعرض الأدب العربى الإسلامى للنقد الصارح والسخرية

العجيبة والانتقاص البالغ ، فى محاولة لعزله عن الأدب العربى الحديث وإيجاد هوة واسعه بينهما وربط هذا الأدب الحديث بالأدب العربى قديمة وحديثة وفصله عن جذوره من القرآن والفكر الإسلامى والأدب العربى الأصيل . ثم جاءت بعد ذلك رياح كثيرة تحمل مترجمات من الأدب اليونانى وبحثت قصة المسرحية اليونانية ولماذا لم يكن لدى العرب مسرح وملحمة وقصة مما نعرض له بالتفصيل فيما بعد أما المستشرقون فانهم ماركزوا عنايتهم على شىء فى دراساتهم : للأدب ، للفقه والتشريع ، للنحو والبلاغة ، للفلسفة ، للتوحيد ، للكلام ، ألا وكان هدفهم الأساسى الادعاء بأن كل ما فى الفكر الإسلامى والأدب العربى من جوانب القوة إنما جاء نتيجة إتصالهم باليونان ، بل إنهم ليقولون أن التراث اليونانى هو الذى أعطى الفكر الإسلامى والأدب العربى هذه القوة ، وذلك باطل أساساً لكل من يعرف كيف دارت المعركة بين الفكر الإسلامى والفكر اليونانى سنوات وسنوات حتى إستطاع الفكر الإسلامى أن يحرر نفسه من اصار هذه الفلسفات الوثنية ، وأن يكشف عن أن آصالته وقوته إنما استمدها من القرآن وللقرآن وحده وإن طه حسين وغيره من دعاة الاغريقية يحاولون مثل هذ المحاولة فى مختلف نواحى الفكر والثقافة والأدب ، مستهدفين غاية خطيرة ، هو الإدعاء بأن الأدب اليونانى هو الذى خلق الفكر العربى الحديث ، وهو الذى أثر فى الفكر العربى الإسلامى ، ومن هنا فليس هناك ما يمنع أن يتأثر الفكر العربى الحديث بالفكر الغربى من حيث أنهما ألتقيا من قبل وتلك شبهة طارئة وخاطئة ومضللة .

* * *

(٥)

وجود الاختلاف والتباين

إن الشبهات التي آثارها منهج النقد الغربي الوافد لم تستطع الصمود كثيراً ، فقد كانت باطلة أساساً ولم يلبث الحق أن غلبها ، وهزمها في وقت أقل كثيراً مما كان يتوقع دعاة التغريب ، وأن كثيراً من الأدباء الذين سايروا هذا المنهج دهشوا عندما انكشف أمامهم الحقائق فتحرروا منه وعادوا إلى الحق ، وعادوا إلى الإيمان بأن بين الأدب العربي والأدب اليوناني بونا شاسعاً من خلال جوانب كثيرة أهمها الفوارق الذاتية والنفسية والاجتماعية ، ولقد كشفت الأبحاث التي قام بها : عبد العزيز محمد الزكي ومحمد مفيد الشوباشي وزكي مبارك ومحمد غلاب ممن جروا شوطاً مع منهج النقد الغربي الوافد عن مدى فساد هذا المنهج وعجزه عن أن يكون صالحاً للتطبيق في مجال الأدب العربي، كما قدموا الدلائل التي لاتقبل النقض في أن هناك استحالة في الالتقاء بين الأدبين العربي الإسلامي واليوناني الأغريقي .

(١)

أما محمد مفيد الشوباشي فهو يعلن صراحة ذلك الخطأ الذي جرهم إليه طه حسين في محاولة تصويره الأدب الأغريقي بأنه أدب عالمي يسبق الأدب العربي ويتصدر الأدب الإنساني حين يقول : « ليس من عجب أن يتعصب العنصريون الأوربيون لقارتهم فيزعموا أن أدب الأغريق وفنهم هو المنبع الأول والأخير للآداب والفنون جميعاً ، وقد لاتعجب إذا إنخدع ناس منا في هذه الأكذوبة أيام كنا نتلقن إبجدية العلوم والفنون من أولئك العنصريين ونتوهم فيهم صدق العلماء ولكن العجب أن يظل بعضنا بعد إتساع إفاق معارفنا مخدوعا في أراجيف المغرضين وأن يواصل ترديد أقوالهم بلا وعي وتدبر وأن يحدث ذلك في نفس الوقت الذي ينتصف فيه لحق العرب المهدور أحرار شرفاء من مفكري أوربا ويعترفون بأن النهضة الأوربية الحديثة لم تتحقق إلا بعد أن تألق لألاء الأدب العربي في سماء أوربا وإخرجها من عصر الأساطير » .
وأشار مفيد الشوباشي إلى قصة الكترا وقصة أوديب ملسكا وهما من قمم هذا الأدب اليوناني وعجب كيف أن هذه القصص التي لاتحوي إلا الغدر والقتل والإباحة هي موضع

تقدير مثل الدكتور طه حسين وإعجابه الشديد فقصة (الـكترا) التى تعبث فيها (كليتمترا) بقدسية روابط الزوجية وتتخذ لها عشيقا فى غيبة زوجها (أخمين) الذى رأس الجيوش الاغريقية ليغزوا (طرواده) ولم تـكتف بارتكاب هذه المعصية ولـكنها أقدمت على جريمة أشد نـكرا مدفوعة بشهواتها البهيمية فقتلت زوجها البطل غدراً بالاشتراك مع عشيقها (إيجست) فى أثناء حفل أقيم لتـكريمه بمناسبة عودته من حرب طرواده ظافرا ، وكان لهذه القاتلة الفـــاجرة ابنة تدعى (الـكترا) وطفل يدعى أورنت ، وخشيت الأخت أن تقوم أمها على قتل إبنها الطفل أيضا حتى تتحاشى إنتقامه منها بعد اشتداد ساعده فهيأت سبيل فراره مع مربيته وعاش أورنت بعيدا عن وطنه دون أن يعلم شيئا عن جريرة أمه ، ثم عاد إلى مسقط رأسه بعد أن بلغ أشده وتلقته أخته الـكترا التى قضت السنوات الطوال مطوية على أضغانها واطلعته على السر الرهيب وطلبت إليه أن يقتل أمهما أخذا بثأر أبيه وما زالت تولول وتدفع أخاها دفعا إلى الجريمة حتى لوث يديه بسفك دم أمه) . وهذه قصة الـكترا التى تعد من آيات الأدب الاغريقى ولعلو درجة تقديرها ترجح إلى أنها أشد مآسى الألياذة والأويسا اتصافا بالوحشية ، ولذلك فقد ظفرت بالنصيب الأوفى من إعجاب كبار كتاب الاغريق فراح كل منهم يصوغها فى مسرحية جديدة مقتصرا على تحوير بعض حواشيها دون موضوعها الأصلى حتى قاربت المسرحيات التى تتناول نفس القصة على ثلاثين مسرحية . (٢) أما القصة الأخرى التى تعد من مفاخر الأدب اليونانى والتى ترجمها الدكتور طه حسين نفسه فهى قصة (أوديب ملـكا) وتتلخص هذه القصة فى أن أزيبوس قتل أبوه الملك ، وتزوج أمه وولد منها أبناء وولد منها أبناء فلما اكتشف أنه قاتل الملك وأنه تزوج أمه وأن أبناءه هم فى نفس الوقت أخوته لامه ، إقتص من نفسه وفقأ عيناه بيده ونفى نفسه عن المدينة وقتلت أمه نفسها خنقا . (وقد أبدى الدكتور طه إعجابه الشديد بهذه القصة وأمثالها من قصص الملاحم الاغريقية وقال أنها منبع الآداب العالمية التى نجد لها الآن معجبين من بين أبناء حضارة هذه الأيام بحسبانها آيات فنية لا تطاولها قصص العصر الحاضر) . وقد كشف مفيد الشوباشى فى كتابه : رحلة الأدب العربى إلى أوربا الحقائق الآتية : (أولا) إذا صح أن القصص الاغريقية حسنة الشكل فهى ليست حسنة المضامين ، ولـكن حسن شكلها فى الواقع جدل كبير ، فقد أشار كثير من النقاد إلى

إلى أن بناءها الفنى مهلهل والأفكار التى تتضمنها بدائية ساذجة ، وأن حوارها مفتعلا وأسلوبها طنانا أجوفا . (ثانيا) أن أغلبها يطرق موضوعات شاذة غير إنسانية فهى تعكس حياة شعب طمست المعتقدات الوثنية عقله ، وحجبت عن الحقائق الواقعية ، واضعفت فيه العواطف الإنسانية النبيلة واستثارت فيه الغلظة والميل إلى الشر ، وله فى ذلك العذر فالهة الأغريق فى الاغلب فاسده تميل إلى الانتقام فاذا عن لها أن تنصف مظلوما أو ترحم ملهوفا اشترطت فى ذلك شروطا تجرد رحمتها وإنصافها من أية كلمة إنسانية ، وهى لا تنكل بعبادها فحسب ، ولكن بعضها ينكل ببعض ويفتك به وليست المقادير الرهيبة التى يقع الناس حبائلها ولا يستطيعون لها فكاكا إلا من تدبير هذه الآلهة. وقد قيل أن الوثنيين الاغريقيين فطروا على صورة آلهتهم ، أو الاصح أن يقال أنهم ابتدعوا آلهتهم على صورتهم . ويقول : فإذا عدنا إلى أدب الاغريق وجدنا كل موضوع من الموضوعات الشاذة الواردة فى ملاحمه قد صيغ فى أكثر من مسرحية . (ثالثا) أن الملاحم الاغريقية كل أمر فيها مقدور ، يجرى فى فلك مرسوم وينتهى إلى ختـــام محتوم ، والشر فى تلك الملاحم شر محض ، لا تطلف حدته خلجة من خلجات الخير، فحرب طراوده الضروس التى استغرق وصف أحداثها الخرافية جانبا من الالياذة والاوديسة ، والتى طالت عشر سنين دارت من أجل امرأة غادرة لا تستحق غير الازدراء. (رابعا) إن شعر الاغريق الملحمى يصور عالما وهميا ، ويضيف آلهته وعمالقته وفرسانا يتميزون بقدرات غير أدمية ويحققون الخوارق وينساقون وراء شهوات وأطماع وأحقاد وحشية ، ويأنفون أن تغلب عليهم الرحمة أو يمس قلوبهم حب أو حنان ، ويرتكبون فى سبيل تحقيق غاياتهم آثاما ، تتقزز منها النفوس ولا يعتدون على الإحياء فحسب ، ولكنهم يمثلون بالجثث ، والمرأة قاتلة كالرجل فهنـــاك امرأة تشترك مع عشيقها فى قتل زوجها ، والتنكيل بأبنائها ، وهناك أخرى تحرض أخاها على قتل أمها فيقتلها فعلا . وأخرى تتزوج بأبنها . (خامسا) المرأة الأغريقية تتصف بالغدر فى أغلب مآسى الأغريق وتستسلم للرزيلة دون أية مقاومة ، وترتكب أبشع الجرائم مدفوعة بأخطر النزوات فها هى ذى (هلينه) تخون وزجها فى (طرواده) وتهرب مع حبيبها دون أى تردد أو شعور بتأنيب الضمير وتتسبب فى حرب أبادت شعوبا بأسرها ودمرت بلاداً عن آخرها . (سادسا) أن النشاط المبذول لإحياء الأدب الغربى العتيق والتعلق به ليس إلا وليد

تيار رجعى من مثل تلك التيارات ، وليست مذاهب السريالية والوجودية واللامعقول إلا محاولة من مبتدعها لبعث ألوان جديدة من ذلك الآدب الاثرى الوهمى الذى تخطى الإنسان المتحضر المستنير مرحلته منذ عهد بعيد .

(٢)

زكى مبارك

حاول طه حسين ومن تابعه إقامة نظرية مستمدة من منهج النقد الغربى الوافد قوامها تأثر الأدب العربى بالأدب اليونانى ، وقد تصدى كثيرون لمعارضته واحقاق الحق فى هذا الأمر . فالدكتور زكى مبارك يشير إلى أن الدكتور طه ساير الباحثين الأوربيين فى القول بأن الثقافة اليونانية هى مصدر الثقافة الإنسانية وأن الناس فى الشرق والغرب فى جميع الأحيان مدينون لثقافة اليونان . وأن مرد ذلك فى نظره أنه قرأ كتباً ترى هذا الرأى ثم قال : ولو انه تريث لعرف أن هناك كتباً أجـــدر من تلك الكتب بالتلخيص . وأعاد إلى الأذهـــان ما ردده طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة : حين قال : إن عقلية مصر عقلية يونانية وأنه لابد من تعود مصر إلى احتضان فلسفة اليونان وقال : إن الأفضل أن يعترف الدكتور طه بأن الفلسفة اليونانية منقولة عن الفلسفة المصرية القديمة (ونحن نقول أن هذا لا يغير من الأمر شيئاً فان كلا الفلسفتين اليونانية والمصرية القديمـــة فلسفات وثنية) ويتساءل مبارك : أفى الحق أن العقل الإنسانى لم ينضج إلا فى القرن الرابع قبل المسيح ويقول أن العقل الإنسانى نضج ونضج قبل الوثنية اليونانية بأزمان وأزمان . وقال أن اليونان بعد ظهور الإسلام لم تستطيع أن تكون أمة تسيطر على الشرق والغرب وهى قد جهلت تاريخها القديم وجهلت مبادىء فلاسفتها القدماء ، وجهلت أيضاً لغة سقراط فلم يعد مجدها رهين إلا بتعصب أنصارها من الأوربين ، أما مصر فقد وقفت وقفة أبيه فى رد الحروب الصليبية . ثم وجه النقد إلى طه حسين فى أنه (أطنب حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر اليونانى ثم أوجز إيجازاً مخلا حين تحدث عن قادة الفكر فى العصر الإسلامى ويرد السبب فى الإيجاز والأطناب إلى الكتب التى كانت بين يديه وهو يؤلف كتاب (قادة الفكر)

وأهمها كتاب ليون رديان فى تاريخ الفكر اليونانى . ويقول مبارك : لو كانت الأقدار قضت بأن يظهر كتاب يؤرخ الفكر العربى لكان من المؤكد أن يصول الدكتور طه صولة على شرح ما قام به العرب من رفع القواعد من الحضارة الإسلامية ، (ومعنى هذا أن زكى مبارك يتهم طه حسين بالنقل من كتب المستشرقين) أما حين لا يجد فانه يتعثر ، ونحن لا نرى ذلك فى هذا الموقف ، ونعتقد أن طه لم يكن يفعل حتى ولو وجد كتب الغربيين عن الحضارة الإسلامية وهى كثيرة من أمثال ما كتب توماس كارليل وجوستاف لوبون وقد أغضى عن هذه الكتب عمداً لأن ذلك يرضى سادته المستشرقين) ويعترض مبارك على أورده طه حسين حين قرر (أن الاسكندر غرس الفكر اليونانى فى الهند ويقول مع أن الاسكندر لم يلم بالهند إلا المامة الطيف ، فما عساه يقول لو تذكر أن العربى تغلغل فى أرجاء الهند وما زال يتغلغل بفضل المذاهب الإسلامية) واشار زكى مبارك إلى أن طه حسين منذ نوفمبر ١٩١٩ حين وقف ثروت باشا يفتتح محاضرات الجامعة المصرية ويقدم طه حسين إلى الجمهور ، وهو مصر على هذا المنهج فى إعلاء شأن اليونان وأنه قال فى ذلك اليوم البعيد : إنه عزم على إحياء التراث اليونانى لانه يؤمن إيماناً جازماً بأن مرجع الفكر فى الشرق والغرب إلى القدماء من مفكرى اليونان ، وانه ما زال فى إصراره على هذا القول وإثباته فى الكتاب المقرر لمسابقة الادب العربى وكان قبل ذلك مقرراً للمطالعة فى المدارس الثانوية — وتعرض زكى مبارك لما قاله طه حسين فى فصل عنوانه (بين الشرق والغرب) حين أراد أن يجعل القيمة إلى أن يجعل القيمة العقلية من حظ الغرب وأن يجعل البوارق الخيالية من حظ الشرق ، وانتهى إلى أن الغرب وطن الفلاسفة وأن الشرق وطن الانبياء ويحاول أن يقرر أن قوة الغرب ترجع إلى أنه وطن الفلاسفة وأن ضعف الشرق يرجع إلى أنه وطن الانبياء . ويشير مبارك إلى الفرق بين الفيلسوف والنبى ، فالفيلسوف هو رجل محب للحكم ، (ولكنه فى أكثر أقواله يؤثر السلام وقد يركن إلى الخمول ومعنى هذا أن الفلاسفة لم يكن لهم فاعلية بدليل انهم عاشوا فى عزلة عن المجتمع) وعنده أن سقراط وهو أبو الفلاسفة يسلم عقلة من الخضوع لمعبد ابولون وكان حاله عند الحكم عليه غاية فى سوء المصير فقد ظهر أنه لم يستطيع خلق عصابة تحميه من القتل ولم يكن تلاميذه وحواريوه إلا أنصاراً لا يحيدون غير البكاء . أما الرسول (هو رجل مجاهد يرى من واجبه

أن يستقتل فى هداية المجتمع ، وأن يرحب بالموت فى سبيل الجهاد) و (قد نجح الأنبياء المرسلون فى هداية الشرق والغرب فإليهم يرجع الفضل فى إقامة الدعائم للحضارة الانسانية ، وهل من القليل أن يستطيع ثلاثة من الأنبياء المرسلين أن يسيطروا بالفكر والروح والعقل على الكثير من أقطار الشرق والغرب باضعاف أضعاف ماسيطر سقراط وأفلاطون وأرسطوطاليس وخلص زكى مبارك إلى القول بأن (محمـــداً هو القائد الأول للفكر الإنسانى) وأشار إلى موقف من أعظم مواقفه حين كسفت الشمس يوم وفاة ابنه إبراهيم فوقف ينادى بأن الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا تتأثران بموت أحـــد ، وإذن يكون القائد الأول للفكر هو محمداً لاسقراط . وأشار إلى أن الدكتور طه حسين : أراد أن يغض من العقلية الشرقية بحجة أنها خضعت للكهان والأنبياء ، وقال : أنا لا اتزيد عليه فذلك كلامه وهو كلام مدون ، طبع مرتين وتبنته وزارة المعارف بعد مجلة الهلال ، والظاهر أن الدكتور طه يتوهم أن الكهانة ظاهرة شرقية لا غربية ، والدكتور طه يشهد بأن سقراط قد استلهم الكهان مع أنه فى زعمه أول محرر للعقل الإنسانى من اغلال الأضاليل . ثم يقول زكى مبارك : وأقول بعبارة صريحة أن الكهانة لم تعد مهنة مقدسة إلا فى عهود الوثنية اليونانية فقد كانت لها فى معابدها سدنة وأمناء ، وكان المصير لكل معضلة فردية أو قومية رهينا برأى الصوت المتنكر ، فى زوايا الظلام المنشور فوق معابد اليونان أما كهان الشرق فكان مركزهم فى المجتمع أيسر وأخف لأن الشرق سبق الغرب إلى استحياء العقل . وقال مبارك : أن النبوات فى الشرق دانت الإنسانية بديون يراها الحاضر ويذكرها التاريخ ، فالأنبياء الثلاثة موسى وعيسى ومحمد من أورمة عربية ، وكانوا قد شرقوا وغربوا وملاوا الدنيا ضجيجا فكريا وروحيا فى أزمان لم تعرف سوى الذين أثاروا من صيال الأراء . ونبه مبارك إلى أن هناك دعوة فكرية من أخطر الدعوات فى تاريخ الغرب ، هى دعوة لوثر ، ولكن الدكتور طه لم يشر إليها فقال وكانت دعـوة لوثر دعوة جريئة فى تحرير المسيحية من العبودية الرهبانية فما تلك الدعوة : مصدرها إسلامى فلوثر قوة فكرية عظيمة ولكن لم يخطر على بال الدكتور طه وهو يتحدث عن قادة الفكر ، لأنه لم ياخذ الفكر الا عن اليونان مع أن لوثر مصدر أثر فى الأخـــلاق الأوربية تأثيرا لا يقاس إليه تأثير سقراط وأفلاطون .

(٣)

محمد غلاب

ويعترض الدكتور محمدغلاب على موقف الدكتور طه من نظرية أرسطوطا ليس فى للعبودية فهو قد لاحظ أن الدكتور طه يحاول أن يبرىء نظرية إرسطوطا ليس من تحبيذ الرق والدعوة إليه وأن (ثبت أن الأمم الحديثة تمثل باستعمارها للشعوب المستضعفه أقبح صور الرق الذى كان مالوفا فى العصور الأولى وأنه لافرق بين هذه الأمم وبين أهل تلك العصور) ، ويشير إلى التناقض الذى وقع فيه بين هذا القول وبين ما أشار فى كتابة (فلسفة ابن خلدون الاجتماعية) حين رثى للفرنسيين من أجل أنهم يعانون الأمرين فى حضارتهم على من أسماهم (المراكشين المتوحشين) الذى رفضوا قبول سبيل بسط هذه الحضارة . ويقول : كيف يعترف طه حسين بأن الرق بأنواعه ومنه الاستعمار وبين للكرامة الإنسانية ثم أنظر كيف ينقد ابن خلدون هناك من أجل هذا الرأى ويحمل عليه بسبب هذه الفكرة عينها على المراكشين عدم خضوعهم للفرنسيين ، ويقول غلاب : لاريب أن فى تبرئتك إرسطو من الدعوة إلى الرق بهذا الالحاح شعوراً من ناحيتك بأن الدعوة إليه أمر مخجل سيتوارى منه فى المستقبل تلاميذك ومحبوك حين ينسب إليك أنك دعوت إلى الرق وزينت الاسلوب القاسى الذى تسلكه فرنسا بإزاء المراكشين المظلومين ،

(٤)

ويعرض زكى مبارك لاحمد أمين الذى قال أن الوثنية المصرية وثنية أرضية وضعيه وأن وثنية اليونان كانت سماوية رفيعه ، ويرد ذلك إلى أن شعراء الفرنسيين والانجليز الذين جاءوا فى العصر الجديد ، هم الذى أحيوا هذه الوثيقة واعدوها من جديد وجعلوا لها هذا المظهر الخلاب لأنها قامت فى أساسها تقديس جموح الأهواء وطغيان الأحاسيس . أما المسلمين فقد نهاهم الاسلام عن أحياء الوثنية العربية وقد أنتهو بفضل الإسلام عن أحياء الوثنية اليونانية ، ويقول زكى مبارك : أن الغافلين يجهلون السر فى تغنى شعراء فرنسا وأنكلترا وإيطاليا بقلعة الاكروبول فهذا التغنى كان غاية أصيلة فى تمجيد الأمة التى جعلت عبادة الشهوات من الشرائع فالكعبة ليست من هواهم لأنها لم تمجد الشهوات ولأنها خلت من عبادة افروديت وأدونيس وايروس . ويرد السر فى سيطرة الأدب اليونانى على الأدب العربى الحديث

فيقول : إن اهتمام الشعراء الاوربيين بالوثنية اليونانية يقوم على عبادة المرح والبهجة والايناس، فاهواء الآلهه عندهم أهواء حاده من الوجهة الحسيـة بحيث يمثلون مافى الطبيعه الحيـة من غضب وبطش وجبروت ، الشاعر الذى يعيش فى رحاب الوثنية اليونانيه يعيش عيش السعادة والنعيم فهو محروس وبقوات خفيه من جميع الشئون ، فله عند الغضب إله ينصره هـو إله الحرب ، وله فى أوقات السرور إله هو إله الخمر ، وله عند الصبوة إله يفتح له قلوب الملاح هو إله الحب ، هذا هو السر فى أن شعراء أوربا وجدوا فى الوثنية اليونانية مالم يجدوه فى الشريعة الإسلامية مع أن الشريعة الإسلامية محملة بالطرائف عن أصول الآداب والفنون وتوضيح ذلك سهل فالذى ينظر فى الوثنيـة اليونانية يواجه اصطخاب الاهواء والأذواق والأحاسيس ، أما الذى ينظر فى الشريعة الإسلامية فيواجه بحراً هائجاً من الواجبات والتكاليف . ومهما يكن من اضطراب ،فاهيم زكى مبارك وإنحرافه فإن رأية يؤكد ارتباط الدعوة إلى الوثنيـــه الاغريق بالدعوة إلى تحرر الأدب من القيم الإسلامية والضوابط الأخلاقية وهذا هو ماوصل إليه الدكتور محمد أحمد الغمراوى ، وماذكره إبراهيم عبد القادر المازنى حين ربط بين اعتناء طه حسين بالترجمة لشعراء الاباحية من أمثال بشار وأبو نواس ، وترجمة القصص الفرنسية واليونانية المكشوفة .

(٥)

ويرى فخرى أبو السعود من خلال دراسته للأثر اليونانى فى الأدب العربى : أنه مما يسترعى النظر أن العرب حين اتصلوا بثقافة اليونان اقتصروا على اقتباس بعض علومهم وفلسفتهم دون الآداب والفنون فدرسوا : إفلاطـــون وإرسطو وعرفوا ابقراط وفيثاغورس ولكنهم أهملوا : هوميروس وسوفوكليس وأوربيدس وقال أن السر فى ذلك راجع إلى سليقة العرب المطبوعة على البيان ، المفطورة على فصاحة اللسان ، فإن العرب نظراً لبيئتهم البدوية وحياتهم المتنقله لم يكن لهم سوى اللسان إداة للتعبير عن شعورهم الفياض ، ومن ثم تأصلت فى العرب سجية البلاغة وارتفعت بهم مرتبة البلغاء ، وزادوا اعتداداً بعربيتهم ولغتهم بنزول القرآن فلم يكن فى نفوسهم حافز إلى الاطلاع على آداب غيرهم . ويرى فخرى أبو السعود ، أن العرب قد اتصلوا بالثقافة اليونانية بعد أن كان أدبهم قد نضج وقوى وصار من الاعتداد بنفسه مايثنيه عن التلمذة لغيره ، أما الآداب

الغربية فعرفت تلك الثقافــة فى عهد طفولتها . . إلخ . والكاتب يغفل عن الفوارق البعيدة بين الأدب العربى وبين الآداب الأوربية ، وبين مدى تأثر الأدب العربى بالآداب اليونانية وبين تأثر الآداب الأوربية بها ، ذلك أن الأدب العربى فى ذاتيته الأصيلة المستمدة من القرآن وقوامه التوحيد ما كان فى إمكانه أن يستمد من الآداب الأغريقيـة ولا أن يمتزج بها ، فإن هناك فوارق بعيدة من حيث اللغة والأمـة والذوق والمزاج النفسى والإجتماعى ، بينما لم تكن هذه الفوارق موجودة بين الأدب الأغريق والآداب الأوربية الحديثة التى تعتبر نفسها امتداداً له والتى بدأت نهضتها بإحياء هذا التراث اليونانى ومن عجب أن يطالب الأدب العربى الحديث بأن يبدأ نهضته بإحياء التراث اليونانى (كأنما هو أدب أوربى) بينما لايطلب إليه إحياء تراثه العربى الإسلامى المتصل به والمستمد منه استمداد أدب أوربا الحديث من الأدب اليونانى القديم ، والذى يزيد قوة عنه ، أنه لم يفصل بين حاضره وماضيه فترة ألف عام هى فترة العصور الوسطى الأوربية التى عزلت الأدب اليونانى عن أدب أوربا الحديث ، بينما امتد الأدب العربى متصلاً منذ خمسة عشر قرناً لم تنفصم عراه عاماً واحداً وليس ألف عام ، والواقع أن الأدب العربى لم يخسر شيئاً بانفصاله عن الأدب اليونانى قديماً وحديثاً فإن الأدب الذى قام على حد تصور الدكتور طه حسين على تقديس جموح الأهواء وطغيان الأحاسيس وانتزاع الشهوات إنما يختلف اختلافا واضحاً عن الأدب العربى الذى يستمد وجوده من القيم الأخلاقية والتوحيد ، حيث عرف العرب والمسلمون : الكرامة والمروءة فى أمر العاطفة والعرض وإعلاء شأن المرأة عن أن تمتهن أو تكون أداة للشهوات والإباحة .

(٦)

وقد عرض العلامة عبد العزيز محمد الزكى لأثر التراث اليونانى على الفكر العربى وأشار إلى « الدور الخطير الذى لقيته الفلسفة اليونانية فى النضال الحاد الذى قام بين المسلمين واتباع القرامطة والباطنية ، وقال : لانغالى إذا ألقينا تبعة قصور العقلية العربية عن الخلق والابتكار إلى إنتشار الثقافة اليونانية فى الحياة الإسلامية ، وقال : إن التراث اليونانى هو السبب الأول فى عجز كثير من العلوم العربية عن وضع أبحاث مبتكرة ، وقال . إن جرم التراث اليونانى لايمكن أن تغتفره له العقلية العربية فلقد

غمرت إنكاره الحياة الثقافية فى الإسلام فمنعت إنطلاق نفثات الفكر الحر ، وعرقلت تطور العلوم العربية وحالت دون اتمام نضجها . فضلا عن أنه إحتضن كل فكر طعن فى تعاليم الإسلام وزوده بكل مايحتاج إليه من أدوات المنطق ومعدات الجدل . ودعا الكاتب إلى التحرر من أخطار الثقافة العربية حتى لايقع الفكر العربى فى نفس المحاذير وطالب ألا نلقى بعقولنا فى تيارات الثقافة العالمية قبل أن تنضج لنا إتجاهاتها ونعرف السبل التى نعمل على وقفها حتى لانستسلم لهذه الثقافات الغربية .

(٧)

أشار أحد الباحثين إلى أن طه حسين ذهب فى بحثه الذى صدر به كتاب (نقدالنثر) لقدامه إلى أن قواعد البلاغة إنما أسست على ماوضع أرسطو ونقله العرب عن اليونانية وشايعه فى ذلك عبد العزيز البشرى فى الهلال (يناير ١٩٣٦) ، وقد وجد هذا الباحث فى كتاب المثل السائر : لإبن الأثير وهو من أشهر كتب البلاغة قوله : « فإن قلت أن هؤلاء وقفوا على ماذكره علماء اليونان وتعلموا منه قلت لك فى الجواب أن هذا شىء لم يكن . إلى أن قال : وهذا باطل بى أنا فإنى لم أعلم شيئاً مما ذكره حكماء اليونان ولاعرفته ، ومع هذا فأنظر إلى كلامى (إلى أن قال) ولقد فاوضنى بعض المتفلسفين فى هذا ، وإنساق الكلام إلى شىء ذكره لأبى على سينا فى الخطابة والشعر ، وذكر ضروباً من ضروب الشعر اليونانى يسمى (اللاغوذيا) . وقام فاحضر كتاب الشفاء لأبى على فوقفنى على ما أذكره فلما وقفت عليه استجهلته فإن طول فيه وعرض كأنه يخطب بعض اليونان وكل الذى ذكره لغو لايستفيد منه » . ولاشك أن هذه النصوص تدمغ رأى طه حسين بالكذب والاختلاف .

(٨)

ردد لطفى السيد فى مقدمة (كتابه علم الأخلاق) لارسطو الذى ترجم بأسمة ١٩٢٥ ما سطره المستشرقون ودعاة المذهب الغربى فى النقد ولم يصدق حين قال : إن إرسطو هو المعلم الأول فى معاهدنا الدينية وإن فلسفته قوبلت عند السلف بصدر رحب وتالف من مجموعة بحوثهم مايسمى بالفلسفة العربية ولم يصدق حين قال أن الفلسفة العربية هى فى مجموعها فلسفة إرسطو طاليس . وردد لطفى السيد كلام المستشرقين حين قال « الواقع أن الفلسفة العربية ليست شيئاً آخر غير فلسفة إرسطو طاليس طبعت بالطابع العربى وسميت الفلسفة العربية ، وأن ما يعرف

بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم فإنه فكر يونانى منظم عبر عنه بلغة سامية، وحور بالمؤثرت الشرقية وأدخل بين أهل الاسلام وأخطأ لطفى السيد مرة ثالثة حين ذكر مايراه سبباً لرجوع العرب فى العصر الحديث إلى فلسفة أرسطو فقال : « وكما أن النهضة الأوربية الحديثة عمدت إلى درس فلسفة أرسطو على نصوصنا الأصلية فكانت مفتاحا للفكر العصرى الذى أخرج كثيراً من المذاهب الفلسفية الحديثة فلا جرم أن يتخذ من فلسفة أرسطو رجاء أن ينتج فى النهضة الشرقية مثل ما أنتج فى النهضة الغربية » ومن مجمل ما قاله لطفى السيد الذى أطلق عليه « أستاذ الجيل » يتبين مدى الخطأ الذى وقع فيه هذا الجيل الذى تابع اللورد كرومر فى مفاهيمه وآرائه، والذى أنشأ تيار التغريب الذى مضى فيه من بعد طه حسين وغيره وهذا التيار الذى يغضى أعضاء كاملا عن أصول الفكر الإسلامى فإذا عرض لها تناولها على هذا النحو ، حين أعتبرها من ثمرة الفكر اليونانى وفقاً لما ردده المبشرون والمستشرقون ، والذى ايده الدكتور صروف فى المقتطف حين عرض لكتاب علم الأخلاق الذى ترجم باسم لطفى السيد حين قال : وماقاله الأستاذ (يقصد لطفى السيد) يؤيده الكتاب الأوربيون الباحثون فى الفلسفة العربية ويشهد بما يقوله (الاسكيس وليم ولس) أن مايعرف بالفلسفة العربية ليس فيه من العربية سوى الاسم واللغة ، فإنه فكر يونانى منظم عبر عنه بلغة سامية وحور بالمؤثرات الشرقية وأدخل بين أهل الاسلام ، وهذا الرأى باطل ، ومازال يتردد ، دون أن يفقد القائلون به الأمل فى التأثير به ، بالرغم من أن كل الدراسات الجادة تكذب هذ القول من حيث تقبل الفكر الإسلامى للفلسفة اليونانية ، فليس هناك من دليل يؤكد مثل هذا التقبل ، فيما سوى محاولات (الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد) وهم يعتبرون فى نظر الباحثين من التابعين للفلسفة اليونانية وإن حاولوا التوفيق بين هذه الفلسفة وبين أصول الفكر الإسلامى الذى يختلف مع جذور هذه الفلسفة حيث يقوم على التوحيد النبوة والعدل بينما تقوم الفلسفة اليونانية على الوثنية ، وعلى العبودية التى جعلها (أفلاطون) أكبر دعائم الجمهورية ، هذه العبودية التى تفرق بين الساده والعبيد فى المجتمع اليونانى والرومانى ، وهى التى دافع عنها أرسطو دفاعاً كبيراً ، فهذان الفارقان يكشفان عن استحالة اللقاء بين الفلسفة اليونانية والفكر العربى بالإضافة إلى وجهة نظر (سقراط) القائمة على الاباحة والكشف وأقرار أنطلاق الذات . وقد تابعت هذه المدرسة التغريبية التى قادها

لطفى السيد وطه حسين وغيرهم هذا المفهوم الباطل ، بينما أنبعثت مدرسة أكثر أصالة وأقرب إلى الواقع تلك التى قادها : الشيخ مصطفى عبد الرازق وتابعه عليها الدكتور على سامى للنشار . ومجموعة أخرى من تلاميذه ، هؤلاء الذين كشفوا عن حقيقة الفلسفة الإسلامية المستمدة من الفقه الإسلامى ، والتى كشفت عن التباين الواضح العميق بين الأصول التى قام عليها المجتمع اليونانى وبين الأصول التى قام عليها المجتمع الإسلامى ومن هنا فإن القول بأن أرسطو هو المعلم الأول للعرب ، إنما هى كلمة باطلة ، ليست أقل بطلاناً من كلمة (أستاذ الجيل) وعلى الذين ينظرون فى هذه القضية أن لا يقفوا عند الكندى والفارابى وإنما عليهم أن يدرسو تطور هذه القضية حتى يصلوا إلى ما كتبه علماء المسلمين فى الرد على منطق أرسطو ودحضه وإثبات منطق القرآن على النحو الذى كتبه ابن تيميه وغيره من مفكرى المسلمين وكيف أن الفكر الإسلامى عارض مفاهيم أرسطو وفلسفة أرسطو وأفلاطون ومنطقهما حتى استطاع أن يتحرر منهما ، هذا ولم تتوقف هذه الصيحة إلى تحرير الفكر الإسلامى من آثار النقد اليونانية وأمامى كتاب صدر فى القرن التاسع الهجرى بقلم محمد بن إبراهيم الوزير الجسنى اليمنى الصنعانى فى هذا الصدد تحت عنوان (ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان) أما الخطأ الآخر الذى وقع فيه أستاذ الجيل) فهو قوله أن العرب فى العصر الحديث فى حاجة إلى فلسفة أرسطو ليكون لها مبعثاً للنهضة كما كانت بالنسبة للنهضة الأوربية ، ذلك لأنه ليس هناك علاقة ما بين نهضة العرب وفلسفة أرسطو ، وإذا كان الأوربيون قد استمدوا نهضتهم من تراثهم القديم وهو تراث اليونان فإن العرب يجب أن يفعلوا نفس الشيء ، وأن يستمدوا نهضتهم من تراثهم العربى الإسلامى فهو وحده القادر على أن يمنحهم القوة والتجدد ، أما التراث اليونانى وفلسفة أرسطو ، وهى تختلف أساساً فى قيمها ومزاجها وطبيعتها عن عقلية الأمة العربية وفكرها المستمد من القرآن والإسلام والتوحيد فإنها لن تحقق لهم أى نهضة .

* * *

جذور الاختلاف

إن الإختلاف بين ذاتية الأدب العربى وذاتية الأدب الإغريقى ، هى نفسها جذور الإختلاف بين الأدب العربى الحديث والأدب الأوربى المعاصر ، وهى خلافات عميقة متصلة بالنفس الإنسانية والمجتمع وبالقيم التى عاشت عليها هذه الأمم خـــلال عصور طويلة ، بحيث لم يكن من اليسير أن يصب الأدب الأغريقى فى قوالب الأدب العربى أو ينصهر الأدب العربى فى أتون الآداب الأغريقية أو الأوربية المستحدثة منه ووجوه الإختلاف والتباين متعددة ومتصلة بالجوانب المختلفة ، للنفس الإنسانية والمجتمع والدين والتاريخ والتربية والأخلاق وليس من السهل إلتقاؤها بل ليس من السهل الإقتباس منها .

(١) وأول وجوه الإختلاف والتباين : المجتمع نفسه . فالمجتمع العربى (مجتمع الصحراء) يختلف إختلافا كبيراً عن المجتمع الأغريقى ، وقد صاغه الإسلام فى قوالبه التى قامت على النجدة والشجاعة والمروءة وتكريم المرأة ، وعواطف الحب العذرى ، والرحمة بالضعيف والمظلوم وهى كلها ملامح تكاد تكون عكسية تماماً فى المجتمع الأغريقى . وفضلا عن ذلك فالمجتمع العربى : مجتمع مكشوف ، مضىء ، تطلع الشمس عليه طوال اليوم فإذا وهو ملىء بالضياء ، وقد عاش أهله على الصراحة والوضوح والتعبير الواقعى ، وقد عرف أهله بالفروسية والمقاتلة ، ومقامة العدو (وجعل رزقى تحت ظل رمحى) ، وعرف العرب بمقاومة الأهوال ؛ حديدية قلوبهم لا تعرف الفزع ولا تعايش الوساوس ولا الأوهام . بينما عرف الأغريقى بالخوف من الأشباح المنتشرة فى الصحراء والخارجة من البحار والشياطين السابحة فى الآجواء ، وذلك الليل الموحش الطويل ، والنهار الذى تتعاوده الغيوم والسحب والظلمة والأمطار والأشباح ومن هنا كانت الأسطورة طابع الأغريق بكل ما فيها من خرافة وأوهام وآلهة تقاتل وأعياد تذبح فيها الذبائح ، ويجرى فيها الرقص والإباحه ترضية للآلهة حتى لا تغضب وتأميناً لمخاطرها ، هذا التباين الواضح بين طابع المجتمعين وبالتالى بين طابع النفس العربية المؤمنة بالله وبين طابع النفس الأغريقية العريقة فى الأساطير يكشف بوضوح عن الفارق بين خصائص الأدبين .

(٢) وثانى وجوه الإختلاف هو فى نظرة الإنسان إلى الكون : نظرة العربى التى استمدها من الإسلام والقرآن وصاغها وفق مفهوم التوحيد ، وهى نظرة قوامها العمل

والاعتماد على الله معا ، وطابعها الكدح والطمأنينة الروحية ، وهى نظرة مشرقة آملة باسمة ، على أفق مضىء بالشمس والنور وإيمان عميق بالله ، بينما نجد نظرة الاغريقى غامضة مضطربة خائفة ، ترى فى الشتاء وليله الطويل ملعب الأرواح الشريرة المختفية من المفاوز فى قلب الأرض ومن أعماق البحار الهائمة تفتش عن فريسة بشرية ، على تعبير الدكتور أنيس فريحة ، ومن هنا فهى تعمل على ترضية الأرواح الشريرة التى هى فى وطنهم صاحبة الأمر والنهى ويتمثل هذا الإختلاف حتى فى طبيعة الحياة البسيطة السهلة التى يحياها العربى بينما تبدو الحياة الأغريقية معقدة قوامها تهاويل ورسوم وتصاوير وبخور وشموع وألبسة مزوقة .

(٣) وثالث وجوه الاختلاف فى أمر المرأة والحب فالنفس العربية موحدة تحب امرأة واحدة وتخلص لها مدى الحياة ، ولا ترى أن تصل إليها قبل أن تزف زفافها الشرعى ، وهو حب عفيف قوامه الإيثار والبذل والتضحية ، والمرأة العربيـــة وفية مخلصة ، رقيقة الإحساس وقد صورها ابن سينا وابن حزم وغيرهم ، مثالا للطهر ، وحبها مثالا للسمو ، وعلاقة الرجل بالمرأة قائمة على إتصال الآرواح ، وقصة سلامة القس علامة على هذا الطابع الواضح وقد رسم الإسلام هذه العلاقة الكريمة فلم يعرف المسلمون فى مجتمعهم الأول نظام الحريم ، ويختلف الحب العذرى فى المجتمع العربى عن الحب الأفلاطونى فى المجتمع الإغريقى ، وقد عبرت هــــذه المعانى إلى الآداب الأوربية من الأندلس عن طريق شعراء التروبادوو ، فكشفت عن طابع جديد غريب عن الأخلاق الوثنية التى كانت مسيطرة على أوروبا . أما الحب والمرأة فى الأدب الإغريقى والمجتمع الإغريقى فهى أقسى صور الكشف والإباحة والتحلل ، وتكشف عنها قصتى (الكترا) وقصة (أوديب ملكا) وغيرها . فالرجل والمرأة كلاهما على السواء ، منطلق إلى رغباته الشهوانية فى عنف ، والآلهة فى متقدمة الناس إلى هذا الاتجاه ، وهى حياة قوامها إنتهاك الحرمات واغتصاب كل واحد لزوجة الآخر ، أو اتفاق الحبيب والزوجة على قتل الزوج ، ثم تعود الكرة فتبحث الزوجة عن حبيب آخر لقتل الزوج الجديد ، والمرأة الإغريقية فاجرة بالغة غاية السوء ، مستسلمة للرزيلة ، مدفوعة فى نهم غريب إلى اللذات وإلى الشهوات وإلى القتل والتآمر ، دون أن تعرف الحب العفيف أو الغرض النبيل وقد

صور كلا الأدبين العربى والإغريقى حياة مجتمعهما وكشف عن هذه الفوارق البعيدة بينهما (٢) ومن هنا اتسم الأدب العربى بطابع : الصدق والواقعية والإيجاز والبساطة ، وحفل بالتفاؤل والتطلع الباسم إلى الحياة والإيمان بالغد والاتصال بالحياة فى صراحة دون اختفاء أو مواربه أو التماس للرمزيات أو الأساطير أو الخرافات ، بينما لجأ الأدب الإغريقى إلى الهروب من واقع الحياة إلى الصور الغربية التى تضرب فى بيداء الوهم ، والتعلق بآلهة : آلهة الخصب والزراعة وآلهة الخمر والهوى وآلهة الحب والجمال . وهى آلهة تتصارع وتتقاتل على اللذات وتفعل الفاحشة والجريمة على السواء ويرجع ذلك النضوج والواقعية العربية إلى آفاق الإسلام التى نقل إليها العرب فأوقفهم على جادة العقل والنظر والتجربة ودعاهم إلى البرهان .

وأعطى الطبيعة الإنسانية ذلك الإيمان العميق ، والصدق ، والصراحة ، وأبعدها عن سراديب الخرافات والوثنيات والأساطير ومنحها تلك النفس المشرقة المؤمنة ، العامرة بحب الخير والمروءة والشهامة وأحياها فى التجربة الواقعية فانتج أدبها صورة حقيقة للحياة ، صادقة بعيدة عن الأوهام خالية من الزخارف والطقوس والاستعراضات الحافلة بالطبول والمزامير ، والبخور والشموع والتهاويل ولم تكن وثنية الجاهلية إلا وثنية ساذجة ، قوامها الكهانة وعبادة الأصنام والأوثان ، ولم تكن لها تلك الفلسفة الجريئة التى عرفها الأدب الإغريقى ، نقول هذا فى مواجهة المحاولة الخطيرة التى تجرى منذ أكثر من خمسين عاما لاغراق الأدب العربى فى تيارات الأدب الإغريقى ، وإشاعة هذه المفاهيم المتحللة والمنحرفة ، فى الأدب العربى ومناهجه وذلك فى محاولة لاحتوائها ، وإذا كان من طبيعة الأدب العربى أن يأخذ من الآداب المختلفة ما يضيف إليه قوة وحيوية ، فإنه من العسير التقاء الأدب العربى بالأدب الإغريقى فى مثل هذه القيم التى يتباينان فيها تمام التباين . بين الإيمان والإلحاد ، وبين الأخلاق والإباحة وبين الضياء والظلمة ومن الحق أن نقول إن هذه المحاولة لن تستطيع أن تحقق هدفها نتيجة لهذه المعارضة والمقاومة التى واجهتها ولا تزال تواجهها من مدرسة اليقظة الأصيلة ومن المدرسة التابعة لمنهج النقد الغربى على السواء .

الفصل الرابع

الأدب المهجرى

مقياس أصالة أى لون من ألوان الأدب هو اقترابه من مقومات الأمـــة وقيمها واتصاله بذاتيتها ومزاجها النفسى، فما موقف الأدب المهجرى من هذه القاعدة . هل هو لون أصيل يمثل النفس العربية ويصدر عنها ويعبر عن مشاعرها ويلتمس خلفية من قيمها وجوهرها ؟ الواقع أن ادباء المهجر الثلاث الكبار : جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وأمين الريحانى هم القادرون على الإجابة عن هذا السؤال : لقد اعتمد الأدب المهجرى على عناصر ثلاث (أولا) الحملة العنيفة على اللغة والدين ومفومات المجتمع العربى (ثانيا) استمد المهجريون أسلوبهم من الشعر المنثور الامريكى الذى يمثـــله ويتمان ، واستمدوا مفاهيمهم من « نيتشه » ومذهب وحدة الوجود واللا إدريه (ثالثا) الثورة على الألوهية والافراط فى الاباحة وادخالها مرحلة التصوف ومهاجمة القيم الاخلاقية فى الحب والزواج (رابعا) حاولوا تغيير فيم الأدب العربى بادخال أسلوب جديد مستغرب يصادم فهم البلاغة العربية ويعلى عليه صيغة التوراة ، والمجاز الغربى (خامسا) تغلبت النظرة العالمية المغرقة فى الأممية والابهية على النزعة القومية المناضلة فى سبيل الحرية والقوة (سادسا) الاسراف فى الجانب الرومانسى الملىء بالظلال والحالم المهوم الرمزى المفرق فى العاطفة والخيال المضاد لطابع النفس العربية الجادة العقلانية ؛ ويمكن القول أن المدرسة المهجرية الشمالية كانت ثمرة من ثمار الارساليات التبشيرية التى وردت لبنان وسيطرت على وجوه التعليم والثقافة فيها ، ثم كان لهـــذه الثمار اتصالها بالمدارس الغربية وخاصة فى مدينة بوسطن التى اتخذها المهجريون مقراً لهم ، وهى من قديم مقر الارساليات التبشيرية ، فى الولايات المتحدة ، فلما صدرت عن أدبها الجديد ، تلقفته أيدى دعاة الغزو الثقافى وعملت على اذاعته والدعوة إليه بوصفه لونا جديداً من ألوان الأدب العربى المقسم بالعنصرية والجرأة ، وذلك فى مواجهة المدرسة العربية الأصيلة التى كان يقودها المنفلوطى وغيره من الادباء (٢) والواقع أن الأدب المهجرى إنما يمثل صرخة الغريب المهاجر الأثير لقيم الغرب وفنون أدبه وليس فيه طابع العربى المؤمن بوطنه وقيمه كما اقسم

الأدب المهجرى بطابع القلق والتمرد والتحرر من قواعد اللغة ومن قيم المجتمع ، والتقليد المغرق للأداب الأجنبية والمتأثر بالجملة الأجنبية القائمة على الكتابة والاستعارة والموسيقى والخيال والرمزية .

(١)

ولعل أصدق ما يمثله الأدب المهجرى ما كتبه جبران خليل جبران نفسه عام ١٩١٩ بعد أربعة عشر عاما من بدأ كتاباته عام ١٩٠٥ قال فى خطاب إلى أميـــل زيدان : « أن فكرى لم يثمر غير الحصرم ، وشبكتى ما برحت مغمورة بالماء » ومن الحق أن أسلوب جبران قد بهر كثير من الشباب وسرى سريان النار فى الهشيم ولكن سرعان ما انطفأ وفقد أثره وذلك لمصادمته للنفس العربية ومعارضته لمنهجها وتضاربه مع مزاجها النفسى والاجتماعى ذلك أن جبران كان إقليميا مغرقا فى الإقليميـــة إباحيا مسرفا فى الإباحة ، وقد حاول « فى الكثير من نبراته محاكاة مزامير داود ونشيد سليمان وسفر أيوب ومراثى أرميا وتجلات أشعيا » على حد تعبير ميخائيل نعمية عنه ، حيث كان أسلوب التوراة هو المثال الأدبى الأول الذى تأثروا به . فقد حفلت كتاباته بمجموعة من الصور والتعبيرات التى استقاها من الأسفار ، فهو يقدم أشباه الجمـــل والظروف والأحوال ثم يمزج ذلك بفن (ولت وتيمان) الشاعر الأمريكى كما أشار كثير من مترجمى سيرته إلى أنه بعد حرمان الكنيسة له وهو فى العشرين من عمره ، على أثر قصيدته التى هاجم بها الأديان ، اندفع فى طريق إحياء أمجاد فينيقية وحضارة الكلدانيين وقد أشار فى خطاب له من بوسطن ١٩٢٠ لصديقة نخلة إلى هذا المعنى فقال : إن القوم فى سوريا يدعوننى كافر ، والأدباء فى مصر ينتقدوننى قائلين : هذا عدو الشرائع القديمة والروابط القديمة والتقاليد القديمة وهؤلاء الكتاب يانخلة يقولون الحقيقة ، لأنى بعد استفسار نفسى وجدتها تكره الشرائع بل لقد صور جبران مفاهيمه وانحرافاته فى مقال طويل استهله على هذا النحو :

« هو متطرف بمبادئه حتى الجنون » « هو خيالى يكتب ليفسد أخلاق الناشئة » « لو اتبع الرجال والنساء والمتزوجون وغير المتزوجين آراء جبران فى الزواج لتقوضت أركان العائلة وانهدمت مبانى الجامعة البشرية وأصبح هذا جحيما وسكانه شياطين . وقهراً

عما فى أسلوبه الكتابى من الجمال فهو من أعـــداء الإنسانية . . هو فوضوى كافر ملحد ونحن ننصح لسكان هذا الجيل المبارك بأن ينبذوا تعاليمه ويحرقوا مؤلفاته لئلا يعلق منها شيء فى نفوسهم » ، قد قرأنا له (الأجنحة المتكسرة) فوجدناها سم فى الدسم . » « هذا ما يقوله الناس عنى وهم مصيبون فأنا متطرف حتى الجنون ، أميل إلى الهدم ميلى إلى البناء ، وفى قلبى كره لما يقدسه الناس ، وحب لما يأبونه ولو كان بإمكانى استئصال عوائد البشر وعقائدهم وتقاليدهم لما ترددت دقيقة ، أما قول بعضهم أن كتاباتى « سم فى دسم » فكلام يبين الحقيقة من وراء نقاب كثيف ، فالحقيقة العارية هى أننى لا أمزج السم بالدسم بل أسكبه صرفا غير أنى أسكبه فى كئوس نظيفة شفافة . (أما الذين يعتذرون عن أمام نفوسهم قائلين : (هو خيالى يسبح مرقرقاً بين الغيوم فهم الذين يحدقون بلمعان تلك الكؤوس الشفافة ، منصرفين عما فى داخلها من الشراب الذى يدعونه (سما) لأن معدهم الضعيفه لا تهضمه ، قد تدل هذه المواطئة على الوقاحة الخشنة ، ولكن ليست الوقاحة بخشونتها أفضل من الخيانة بنعومتها ، إن الوقاحة تظهر نفسها بنفسها ؟ أما الخيانة فترتدى بملابس فصلت لغيرها) . هذه الاعترافات الجبرانية ، تكشف بوضوح عن طابع غريب من الأدب العربى وقيمه ومزاجه النفسى ، طابع دخيل مسرف فى التحدى والتشويه ، وهو ليس فى الأغلب طابع النفس المنحرفة التى عملها جبران ولكنه طابع الغزو الثقافى الذى يدفع جبران ويرسم من وراء ذلك أهدآف وغايات . (ومع ذلك فقط سقط أدب جبران ولم يحقق النتائج التى عول عليها دعاة التغريب) . وإذا رجعنا إلى حياة جبران نفسه لوجدنا تفسيراً واضحاً لاتجاهاته الأدبية كما أفاض فى ذلك كل الذين أرخوا لحياته فقد كان أبوه ميال إلى حياة اللهو والشراب سكيراً مرحا وكانت أمه مريضة ، وأخواته كن مرضى بنفس المرض الخبيث ، وأنه بدأ حياته بقراءات بسيطة لحفظ مزامير داود ولم يستطب قواعد اللغة العربية من صرف ونحو ، ثم قصد إلى بوسطن ١٨٩٥ دفعا لشقاء العيش وضيق ذات إليه ، مع أخوه وأخته (بطرس وماريانا وسلطانة) حيث تعلم اللغة الإنجليزية ولم يكن يعرف من العربية إلا حروف الهجاء ولم يلبث أن عاد إلى بيروت للتزود من اللغة قال جبران (فأنا لا أكاد أعرف من لغة أجدادى إلا ألفها وباءها ، ولا أعرف من بلادى غير مسقط رأسى ومن الضرورى أن أدخل مدرسة فى بيروت

لأتعلم لغتى على الأقل) . ثم وجه جبران إلى الأساطير والمثيولوجيا ، وكانت التوراة فى ترجمتها العربية هى المكون الأول لأسلوبه الكتابى وكانت التوراة قد ترجمت باللغة العامية . فلما التزم بها المهجريون لم يستطيعوا إعطاء الأسلوب العربى حقه من البلاغة . ومن أجل قصورهم هذا هاجموا الأسلوب البليغ وماتت الأم وسلطانة وبطرس بنفس الداء وبقيت مريانا تخيط لتطعمه . وان مفهوم جبران بعيد عن الوطنية قريب إلى الولاء الأجنبى : « يقول أنطوس غطاس كرم : أنه كان يؤمن بضرورة دولة منتدبة تنتمى إليها لبنان وسوريا ، ويرى أن تكون الدولة المنتدبة هى الحكومة الفرنسية ولم يشعر بالراحة إلا بعد إعلان الانتداب الفرنسى ، وكان قد أجرى اتصالات مع الكثيرين فى سبيل تشجيع فرنسا على الانتداب فى لبنان » . وكان جبران مريضا : فقد تزاحمة عليه الأمراض منذ مبكر ، وحملت رسائله صراخاً عالاً منذ وقت مبكر فى حسابه بما يداهمه من الأمراض : القلب يسارع الوجبان ، تسمم فى المعدن ، داء النقرس ، الأنفاس تقنق بها الرئتان . ومثل هذه الشخصية بتلك الوراثيات والتكوين الاجتماعى ، هى شخصية مهزوزة مريضة عقليا واجتماعياً وجسدياً ولا تصلح بتكوينها ولا بعقائدها لأن تأخذ مكان الصدارة أو التوجيه فية ، وإنما هو الغرور الذى صور له عند ما كتب كتابه « النبى » أنه هو النبى نفسه « وقد استنكر ميخائيل نعيمه : أن يصور جبران نفسه نبياً ولو تحت نقاب من التمويه الفنى ، وليس يسع أحد إلا أن يستكثر هذا الشطط غير أن حياة جبران تفسرة وتجعله غير مستغرب من مثله وإن كان فى ذاته مما يستهين على حد تعبير المازنى الذى يقول « إن جبران كان يشعر فى سريرته بنقص ويتمرد عليه » . ومن اهتزاز شخصية جبران : أنه حاز شهادة الامتياز من كلية الفنون الفرنسية وسمى عضو فى جمعية الفنون الفرنسية ونال عضوية الشرف فى جمعية المصورين الإنجليزية ، بينما لم ينل شيئا من كل هذا ويرى ناقدوه أنه يناقض نفسه فى الإعلان بهذه الأكاذيب بينما يدعى أنه يكره التقاليد التى يحرص عليها الناس فإذا هو أشد منهم تهالكا ، ولما فتن بالفيلسوف (نيتشه) ظهر هذا الافتتان فى كتابة (النبى) الذى قلد فيه أسلوب الفيلسوف الفرنسى فى كتابه (هكذا قال زرادشت) وقد بلغ أثر نيتشة فى نفسه أنه صار يخجل من أن يكون مسقط رأسه بلدة صغيرة (بشرى) فى بلد صغير (لبنان) وكان يقول إن مثله يجب أن يكون

قد ولد فى بلد عظيم كالهند مثلا ، ولذلك فإنه عندما طلب إليه (نسيب عريضه) بعض معلومات عن حياته لنشرها فى مجلة (الفنون) قال أنه ولد فى بمباى بالهند (٣) لقد أشار ميخائيل نعيمة إلى مدى فهمه للعلاقة مع الناس « أنه كثير الشكوك ، شديد الحرص على شخصيته ، يخشى أن تمس بأقل ملاحظة أو إشارة ، حتى أنه ليعادى صديقا وفيا من أجل كلمة بريئة قد تخيل إليه أن فيها مساسا بكرامته ، ويصادق عدوا لدوداً إذا سمع منه أو عن لسانه كلمة إطواء ، وبقدر ما يستمر النقد من أى نوع كان ، يستعذب المديح مهما كان بصدده ويفعل المستحيل للحصول عليه ، ثم أنه لشدة تهمه بالمديح وخوفه من النقد » (٤) كانت مفاهيمه فى الحياة والمجتمع والأدب بالغة غاية الانحلال : فهو يجمع بين نظرية نيتشه فى عبارة القوة ومعاداة المسيحية ، وبين عقيدة التناسخ وبين الدعوة إلى الكتابات المكشوفة والصور العارية ويسجل عيسى الناعورى لجبران كلمة ويقول أن (نعيمة) فسرها بأنها اعتراف من جبران بحقارته النفسية وتصوير منه لنفسه بصورة الخداع الحقير ويجتمع الكتاب على أن أثر نيتشه فى أدبه كان بعيد السوء ، وأن كتاب نيتشه (هكذا قال زرادشت) قد أعطى جبران تلك المفاهيم المنحرفة التى أذاعها ، وزرادشت مؤسس المجوسية ، يقول نعيمة : « ما عرف جبران نيتشه حتى كاد ينسى كل من عرفهم قبله من كبار الكتاب والشعراء وعلى قدر ما كان يطيب له أن يختلى به كان يلذ له فى البدء أن يحدث غيره عنه وأن يهدى أصحابه ومعارفه إليه ، حتى أنه قال أن كتاب (هكذا تكلم زاردشت) فى نظرى أعظم ما عرفته كل العصور ، وما استأنس جبران بزرادشت نيتشه حتى أحس بوحدة أقى من ذى قبل تكتنفه أينما سار وبغربة تقصيه عن ماضيه إلى حد أنه صار يخجل أمام نفسه من كل ما كتبه وصوره فى ذلك الحين » وأشار نعيمه إلى أنه افتتح عهده الجديد بمقال أطلق عليه اسم (حفار القبور) جرى فيها على نهج الزرادشتيه . وبدأ جبران المتقمص فى جسد رجل يجب العزم المقوه ، لقد سكر جبران بزرادشت وسكر أكثر من ذلك بما ناله شهرة فى العالم العربى » .

(٢)

ويتمثل فى ميخائيل نعيمه مطابقة لهذه المفاهيم أو قريبة منها فى خطوطها العامة ،

بيد أن نعيمه كان فيلسوف هذا الاتجاه ومقننه ، فقد كان كتابه (الغربال) رمزا على هذا المفهوم الذى يسخر بالأدب العربى واللغة العربية والتراث العربى جميعا وقد اعترف نعيمه بأن أسلوبه فى بداية حياته الأدبية لم يكن اسلوبا عربيا صرفا ، بل كانت تطغى عليه القوالب الأفرنجية والروحية بالأخص ، يقول (كتابات كانت كلها فى لغات تختلف فيها قوالب البيان اختلافا كثيرا عن قوالب العربية) ومن هنا كانت تلك الاستهانة البالغة باللغة العربية ومحاولة إخراجها من مكانها الصحيح : لغة أمة ولغة فكر ، إلى مفهوم اللغات الحية التى يجرى عليها ما يجرى على اللغات من تغيير وتحوير وقد كانت مقالته (نقيق الضفادع) ممثلة لهذا المفهوم وهذا الاتجاه الذى يعلى من شأن العامية ويرى أنها اللغة المتطورة لأن اللغة الفصحى قد دخلت فى خطر التحجر ، وقد تابعه فى هذا جبران الذى قال : لى لغتى ولكم لغتكم) ويبدو ترابط العمل فى هذا المخطط من خلال كلمة فيليب حتى (أستاذ التاريخ فى الجامعة الأمريكية فى بيروت سنة ١٩٢٣) حين كتب إلى نعيمه معلقا على كلمة يقول . إنك حككت بها جرحى وترجمت عن فكرى وعواطفى وإذا كان جبران قد تقمص النبوة فى كتابه (النبى) فإن نعيمه قد تقمص شخصية شبيهة هى (مرداد) الذى أداره على الدعوة إلى ما أسماه عقيدة التقمص ، جريا وراء مفاهيم وفلسفات مغايرة للمفاهيم التى تأسس عليها الفكر الإسلامى . وقد حرص نعيمه إلى ترديد مثل هذه الآراء والدعوة لها وخاصة فى كتابه (الأرقش) ، ومن بعده فى كتابه (مرداد) وقد سئل نعيمه : عن موقف هام فى حياته فقال : إن هذا الموقف يوم عرف عقدة التقمص . فإذا أضفنا إليه مفهومه لوحدة الوجود ، رأينا ذلك التشابه الواضح بينه وبين جبران أما موقفه من العالمية والقومية فهو واضح ، إنه ذلك الموقف الأممى القلق ، الذى يتمثل فيما يردده دائما : يريدون أن يحصلوا فى الحياة عوالم ، ما هو العالم العربى ، إنه نقطة فى بحر الإنسانية ، وهو يطلق على وحدة الأمة العربية الهوس القومى ويقول : ليس وراءه إلا تمزيق نفس الإنسان وهذه كلها مفاهيم باطنية مشبوهة لا تستهدف إلا القضاء على كيان الأمة العربية وإغراق الأدب العربى فى بحر الأممية . يقول عيسى الناعورى : تتلخص فلسفة نعيمه فى كلمتين : هى وحدة الوجود ، إنها تعنى الفناء المطلق فى الله والفناء المطلق فى الإنسان والفناء المطلق فى الطبيعة ، أى فناء كل شىء فى كل شىء ، والفناء عنده أقصى درجات المحبــة وإذا كنا نقول

(الله - الإنسان - الطبيعة) فهذه كلها تعنى شيئاً واحداً هو الحقيقة الكبرى أو الوجود الأعظم ، فهى مترادفات لمعنى واحد ، وما دام الوجود كله واحداً غير منفصل فليس هناك الله وإنسان فالله هو نحن ونحن الله لأننا منه الجسد وهو فينا الروح » .

وهذا الكلام الذى يردد نعيمه والناعورى وكان يردده جبران وغيره ، معارض معارضة أساسية لكل مفاهيم الفكر الإسلامى والأدب العربى الذى لا يقبل المفهوم الوثنى البرهمى المجوسى الذى تبثه بعض الفلسفات والعقائد ، ففى مفهوم الفكر الإسلامى لا يوجد تداخل بين الله وبين الكون فالله هو الخالق واجب الوجود والكون هو المخلوق وهو ممكن الوجود ، ولو قبلنا بوحدة الوجود لا تبقى أكبر قواعد العقائد العربية الإسلامية وهى البعث والجزاء والمسئولية الفردية ومن هنا يبدو مدى خطر هذه الآراء على مسيرتنا الفكرية والاجتماعية ويبدو تباينها العميق مع القيمة التى قام على أساسها الأدب العربى واختلافها مع المزاج والقيم والعقائد العربية والإسلامية . وهذه هى فلسفة مدرسة المهجر المنحرفة عن أصول الأديان والأخلاق والنظم الاجتماعية . أما الدعوة إلى العالمية أو ما يسمونه الإنسانية أو الأممية فإنها دعوة ضالة ، تريد أن تقضى على مقومات أمتنا فى أشد المواقف خطراً وأقسى ما مر بها من أزمات تجاه النفوذ الأجنبى والغزو الصهيونى ، فإن الدعوة إلى الإنسانية إنما تعنى تقبل الانصهار فى الحضارة العربية والفكر العالمى ، وبذلك تصنيع شخصيتنا وينمحى وجودنا وكياننا الأصيل الواضح الممتد فى التاريخ خمسة عشر قرناً . وهذا ما يعنيه نعيمه ودعاة مدرسة المهجر . ومعنى هذا أن المعانى التى رددها نعيمه وجبران لا تتفق مع ذاتية الأدب العربى ، وأنها مما يرفضه مزاج الأمة العربية وإن بلغ حماسهم له آخر مداه ، وقد أثبتت هذه السنوات الطويلة التى تزيد عن سبعين عاما عن فشل هذه الدعوة وانهيارها .

(٣)

أما أمين الريحانى أحد أقطاب مدرسة المهجر فهو أول دعاة الشعر المنثور متأثراً بالشاعر الأمريكى وولت ويتمان ، هذا الأسلوب الذى تخلى عنه من بعد وتصدى له جبران ، ولا شك أن الإتجاه إلى الشعر المنثور كان جريا وراء هدم البيان العربى وكان هدفهم هو القضاء على عمود الشعر بالخروج عن الأوزان والقافية والأبحر .

ويحمل أمين الريحانى نفس مفاهيم صاحبيه فى حملته على العقائد والأخلاق ، وإن عرف برحلاته فى العالم العربى ومقابلاته لملوك العرب والمعروف أن الريحانى حين قام برحلته إلى العالم العالم العربى كان يحمل توصيات إلى القناصل الانجليز لمساعدته إذ كان يحمل لواء الدعوة إلى حلف عربى يجمع ملوك الحجاز ونجد واليمن والإدريسى فى امبراطورية عربية واحدة ، وكان هذا المشروع إذ ذاك من آمال بريطانيا لمواجهة النفوذ الفرنسى الذى كان يزداد فى سورية ولبنان . وقد كان بأس المهجرين بينهم شديداً ، فقد كشف نعيمه عن حقيقة جبران وأمانيه عن نفسه . وقد كان الريحانى كجبران : عندما سافر إلى أمريكا سنة ١٨٨٨ لم يكن يعرف غير اليسير من العربية يقول (ما كان فى ذهنى من العرب وأخبارهم غير ما كانت تسمعه الأمهات فى لبنان صغارهن (التخويف بجلا فى الاعراف) فهاجرت من وطنى وفى صدرى الخوف من أتكلم لغتهم والبغض لمن فى عروق شىء من دمهم . وكان جبران على مثل هذا البغض يجحد العرب ويحتقر تراثهم كما يقول يقول الناعورى . وما كان يمكن مثل هؤلاء أن يؤمنو بلغتهم أو وطنهم وهم يحتقرونه كل هذا الاحتقار والمعروف أن المهجرين اعتمدوا لغة التوراة وهى ترجمة ضعيفة حرص أصحابها على وضعها فى العامية وكراهوا وضعها فى الفصحى ، وإن هذا قد زحزح أذواقهم عن الديباجة العربية وكذلك كان الخلاف شديداً بين الريحانى وبين جبران ونعيمه : فقد كان الريحانى ينعى على جبران ونعيمه هدر طاقتهما الأدبية فى فلسفات روحانية بينما الأوضاع العربية فى حاجة ملحة إلى الإصلاح ، كما ذكر جورج صيدح فى كتابه (أدبنا وأدباؤنا فى المهاجر الأمريكية) وعندما إتجه الريحانى إلى الكتابه القومية كان يركز هجومه على الاستعمار الفرنسى دون الإنجليزى وقد اختلف معه إيليا أبو ماضى واتهمه بالتجسس للإنجليز (ص ١٧٩ — نعيمة : سبعون ج ٢) ولكن الريحانى متفق مع صاحبه فى آرائهما فى مهاجمة اللغة العربية والعقائد والأخلاق الاجتماعية . وخلاف جبران والريحانى إنما كان خلاف بين ولاء جبران للفرنسيين وولاء الريحانى للبريطانيين : بل أن عبارة الريحانى « قل كلمتك وامشى » لا تمثل المزاج العربى ، أو طابع الفكر العربى ، الذى يؤمن بأن يقول الكلمة ويدخلها مرحلة التنفيذ .

(٤)

وأخطر ما دعت إليه النزعة الهجرية الوافدة على الأدب العربي محاولة تحويل الجنس إلى نوع من القداسة وتحويل الشهوة إلى صوفية ، فقد قام أدب جبران زعيم هذه المدرسة على ثلاث دعائم (لذة الجسد — الحب الشهواني — المرأة العارية) وقد تأثر فى ذلك على حد قول ناقديه بمزامير داود والحياة فى باريس ، ومن ثم أعلن سخريته بكل القيم والمثل ، ودعا إلى الاستسلام لسلطان الغريزة والعاطفة الجنسية وقد راجع كثير من الأدباء آثار جبران وأجمعوا على أنه « يتميز بعدم الاكتراث للأخلاق فى بحثه عن لذة الجسد وبالخروج عن قواعد الدين وقال عنه الأب الزغبي فى بحثه عن أدبه : أنه يهدم صرح الديانة المسيحية وينبذ جميع الأديان ، وأنه كثير الآلهة ، ولكن ليس الله بينها وأنه يدين بمذهب عبودية العقل والإرادة للشهوة الحيــوانية وأنه هادم للسلطه المدنية والسلطة الدينية والأسرة » وأنه دعا فى كل كتاباته إلى (الحب المحرم ، والعشق السرى . والفحش) يقول : أجل : جبران ينادى بحلاوة المرأة العارية ولذة طعمها ، وما هذا سوى الشهوة الجسدية المتجسمة . ويصرح بأن الجنة قائمة بهذا الحب وأنه يدعوا إلى إحياء الغرائز ، وتغليب الحب الجنسى ويرى الباحثون أن هذا الأدب لا يستاهل الخلود ، لعدم ترفعه عن الاستسلام للشهوة المحرمة ويقول الأب الزغبي ، أن جــبران هو مصور الأجسام العارية ، وكاتب الشهوة المطلقة من كل قيد ، ولا عبرة عنده بالعقل ولا الواجب حتى يصطدم الهوى بذلك الواجب ، وليس فى موسيقى الأدب الجبرانى سوى طبول تدوى عن قرع أصواتها وتذيع ضجة البلاغـة اللفظية ، والكلام الطنـان الذى يؤثر بالأذن تأثيراً قوياً ويتصل بالإنسان إلى عالم الدوخة والانذهال ولا وجود فيه للأنغام العميقة المركبة فى كثرة النفسيات المتشاحنة حيث تبرز واحدة من هذه النفسيات وتتغلب على غيرها تغلباً أخلاقياً فهو معجب بالزوجة التى تركت زوجها ، واتبعت قلب حبيبها ، طروب بالاتصال الجنسى ، شفيق بالمرأة المستسلمة إلى خادمها المفترى ، هــذا جبران الذى « يسكب السم الأخلاقى فى كؤوس نظيفة شفافة » على حد تعبيره أن معظم كتاب الغرب فى موضوع الميول القلبية والشهوة الإنسانية وتكريسها لم يبلغو من الفساد

الأخلاق والاباحة مابلغه الأدب الجبرانى فهو قد حول مزامير التوراة من دعاء إلى الفضيلة إلى دعاء إلى الرزيلة ، وفى كتاب (النبى) يصور جبران نفسه على أنه المصطفى المختار الحبيب وقلب جبران لايعتقد إلا بالإنسان وجمال جسده العادى وشهواته وأسراره ، وجبران دينه « الجسد » الذى بشر به فى العالم العصرى فلاقاه أبناء العالم الجديد ريحانة فتانة وافقت ميولهم ، حين يقول لهم « ثيابكم تحجب الكثير من جمالكم ، ولكنها لاتسير غير الجميل . ياليت فى وسعكم أن تستقبلوا الشمس والريح بثياب بشرتكم عوضاً عن ثياب مصانعكم (النبى ص ٤٦) ولذا كله اهتم الغرب بأدب جبران ونشره وأحاط شخص جبران بتقدير عجيب وخاصة حين أعلن جبران صراحة أنه يكتب لنفسية الناشئة ، وكان لأدب جبران هذا أبعد الأثر فعلا فى جيله ، وخدم به الغزو الثانى خدمات لم يكن فى مستطاع التغريب تحقيقها لولا كتابات جبران فقد عمل فى (سبيل تهديم الأخلاق ونسف أركان الدين وتحطيم قيود الشريعة) عملا ضخما بارزاً ، ولقد حاول النفوذ الاستعمارى المسيطر على الادب العربى أن يحيى جبران بعد موته وأن يبعث حوله هالة من القداسة لتواصل آثاره طريقها فى نفوس الأجيال ولكنه عجز عن تحقيق هذا الأثر وسرعان ما مات أدب جبران وسقط ، ومن الحق أن الأدب العربى بأصالته وذاتيته الخالصة قد أسقط جبران وأحيا المنفلوطى منذ اليوم الأول الذى تصارع فيه الأدبين . فقد كان أدب جبران هو أدب التوراتية والغيبيات والميوعة والظلال وهذه ألوان لايتقبلها الأدب العربى فى بساطة ويسر ، أما أدب المنفلوطى فقد كان مستلهما من مزاج الأمة العربية والنفس العربية الإسلامية قائماً على أساس البلاغة القرآنية التى تمثل الاصالة فى مسار الأدب العربى وتطوره عبر العصور وحتى العصر الحديث. أسلوب جبران أسلوب الخيال والاباحة والهدم ومعارضة الأخلاق والفضائل فهو معارض لطبيعة النفس العربية والمزاج العربى أما أدب المنفلوطى فكان موازياً لهذه النفس حتى لقد قيل أن قلب جيل كامل من دمشق إلى فاس قد خفق مع خفقات قلم المنفلوطى . ومهما يكن القول فى منهج المنفلوطى اليوم فإنه يمثل فى هذه الفترة البعد القرآنى الاسلامى العربى الأصيل الذى شد جماهير المثقفين والأدباء وأسقط الاتجاه المهجرى المسرف فى الخيال والغربة والسخرية بالقيم واللغة والأخلاقيات غير أن هناك عامل هام لايمكن إغفاله كان بعيد المدى فى تزكية الأدب المهجرى وإعلانه هو أن الصحف المصرية كانت فى أيدى المارونيين اللبنانين دعاة التغريب (المقطم والأهرام والهلال والمقتطف) وكانت جميعاً تعلى من شأن المهجرين وتزجى إنتاجهم الهابط فى موا كب من الإعلان والتقريظ . ولقد كان أسلوب الشاميين فى مصر والمهجريين فى بوسطن ،

بما لا يرضى الذوق العربى وقد سجل ذلك هاملتون جب فى تقريره حيث قال : إنهم لم يكن باستطاعتهم أن يفعلوا ذلك ، وعجزوا عن أن يحلوا المشكلة النفسية لأنهم كانوا نصارى ، كما عجزوا عن أن يحلوا المشكلة الأسلوبية ثم قال : أن أصول الأسلوب العروبى العربى قد صاغها العرب على غرار النماذج العربية الإسلامية وعلى رأسها جميعاً القرآن الكريم والحديث ولم يكن ممكناً أو مستحيلا أن يبث الأدب العربى الحديث صلة بشكل حاسم بماضيه الإسلامى مهما يمعن فى اقتباس الأوضاع الجديدة ، وقال : قد كان النصرانى مبعداً عن تلك الينابيع فى فترة التعليم والثقافة . وقال جب : إن المحافظة الدينية عند الجيل الأول من الكتاب كانت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتراث الأدب العربى بأجمعه بحيث لا يتيح أى تبسيط مهما كان نوعه وقد شهد (جب) لأثر كتابات المنفلوطى فى جيله حين قال : ليس من العسير علينا أن تفسر انجذاب القراء المصريين إلى (النظرات) ذلك أن الأدب العربى لم يشهد من قبل مثل هذه المقالات ، وقد لاقت بأسلوبها وموضوعها وطريقة العرض فيها إقبالا سريعاً من القارىء المصرى . وأعلن جب رأيه فى الفارق بين الكتاب العرب المسلمين وبين كتاب المهجر حين قال : من النادر أن تجد أديباً مصرياً مسلماً ذا شأن يتنكر للماضى الإسلامى تنكراً تاما كما يفعل الكتاب السوريون المتأمركون .

(٢) ولقد حاول الجبرانيون شن حملة عاصفة على المنفلوطى فى حقد وشراسة : لأنه هدم الأسلوب المهجرى وأسقط جبران ، ومن ذلك ما يسوقه مارون عبود فى كتابه جدد وقدماء حين يقول (المنفلوطى جدول يخرخر ونهر ثرثار تقطعه غير خالع نعليك ولا تشعر) وهو لا يجهل حين يقول ذلك إن جبران ليس إلا فتنة من فتن المعارضة للعروبة والأخلاق والأديان وكل القيم ، ونسى مارون عبود وغيره أن المنفلوطى حين أشرق كسف شموساً كثيرة ، ودخل تحت جناحه كثير من الذين أعجبهم بريق جبران الخاطف ، من الذين انفضوا عنه حين اكتشفوا معارضته للنفس العربية ومضادته للمزاج العربى وأن بعض اللبنانيين قد اتخذوا من مهاجمة المنفلوطى نهجاً متعصباً للإقليمية والفينيقية أكثر منه نقداً منهجياً علميا وكانت خصوماتهم قائمة على التعصب ونعرة الجنس ، وهؤلاء هم دعاة لبنان الفنيق المضاد للعروبة وفكرها ولقد صدق نعيمه حين قال : إن حياة جبران أقرب إلى الوثنية اللبنانية العريقة منها إلى المسيحية الطارئة .

(٥)

ولقد ذهب بعض أتباع مدرسة النقد الغربي إلى خلق هالة من القداسة حول جبران ، وتداعت المقالات والكتابات تصل بينه فى المقارنة وبين شوقى وتحاولى أن تفضله على السابقين واللاحقين فى غرور وقحة وإنى لأذكر كيف واجه أحد كتابنا هذا المعنى حين قال : جبران بشر مثلنا ، ولد فى بشرى من ذكر وأنثى عام ١٨٨٣ أمه كاملة بنت الخورى إسطفان رحمه وهى أرملة لا عذراء ، إن ميخائيل نعيمه الذى عرف جبران وآكله وشاربه أزمانا وتراب جبران لا يزال مبللا بدموع الباكين ، أنه مادى يبيع بالمال كل شيء حتى جسده ويشترى بالمال كل حتى الحب ، أما الدكتور عبد الكريم الأشتر الذى تخصص فى دراسة النثر المهجرى فيرى أن جبران قد نحله أب سكير ورث بدوره الإدمان عن أبيه وكان عمله أيضاً مدمنا كثيراً ما يغلبه السكر فيتضرج فى بشرى فى الأقبية الممتدة على جانبي الطريق العام فينقل إلى بيته ولا يصحو إلا فى صباح اليوم التالى ، وتتجول فى الأسرة جرثومة السل التى صرعت أخته وأمه وأخاه فى بوسطن ولقد كانت صحته مشوشة بشهادته فى خطابة إلى نعيمه ، ونظرته إلى الحياة ليست نظرة الإنسان السوى ، الحياة من حوله مصفرة شاحبة ، كلها زفرات حزن متصل ، نظرته تشاؤم ، ظلال سوداء ، غيوم كثيفة ، ضباب ، وقد عرف بالتمرد على الدين : مع الإلحاد والشك واضطربت شخصيته بعد اتصاله بنيتشة ، كل هذا عطل نموه وفجر طاقاته فى مسالك مسدودة فضاع . وقد خلق كل هذا عنده شيء من النرجسية والغرور والتعالى بكرامة موهومة ، لا يقبل النقد ، ويتعالى عن الرؤية الصحيحة ، وله خيال مغرق ، فيرى أنه نبى مرسل يحمل رسالة علويه حتى اعتقد أنه رسول بعث به الشرق هاديا لأبناء الغرب ويسميه إلياس أبو شبكة (المسيح الجديد) وكتب على قبره (هنا يرقد نبينا جبران) وقد عاش فى صراع بين واقعه الشهوانى المسرف وبين الطبيعة السوية ، ولعله كان يغطى نقصه الجسدى فى هذه الصورة المغرقة فى تصوير عرامة الشهوات ولعل هذا هو سر انصرافه عن حب مى . إلى حرمانه من الصلة الجنسية التى كانت تدفعه إلى أن يدق أبواب الشهوات بقلمه باسم التعويض والتغطية وقال عنه الياس زغبي : أنه يهدم صرح الديانة المسيحية وينتقد جميع الأديان وأنه مدين بمذهب عبودية العقل والإرشاد للشهوة الحيوانية

وأنه هادم للسلطة الدينية والأسرة وقالت عنه صديقته براوة يونج : أنه كان لا يرتاح لقامته القصيرة التى لا تزيد عن ١٦٠ سانتيمتر ، وأنه لم يستجيب إلى اللحظة الآخرة فى فراش الموت إلى الكاهن المارونى الذى أراد إقامة المراسم الدينية له . وقالت أن جبران عندما صور « الإنسان » خلع عنه وشاح الآلهة فهو جسد وحسب . وقد وصف أمين الريحانى أدب جبران بأنه (Namkisk sentimentaiiem) أى أنه مقرر كريه المزاق ، عاطفته مائعة تتصنع الرقة أو (عاطفة مائعة تتصنع الرقة أو (عاطفة مائعة كريهة المذاق) ووصفت مارى ها كسل المهجرين بأنهم جماعة من السوريين واللبنانين العاملين على بث روح جديدة فى جسم الأدب العربى . نقول لها أن الأدب العربى قد رفض هذه الروح الضالة ! وعندما ننظر إلى الأدب المهجرى بعامة نجده واضح العجمة والركاكة بعيد عن أصالة الأدب العربى فى أسلوبه وفى مضمونه حتى قال عنه الدكتور محمد صبرى : تتجلى العجمة والركاكة فى أساليبهم التى كشفت عن سقم الخيال والمعانى وهى مائلة كالهيكل العظمى وقال كراتشوفسكى : أن لغة الريحانى ليست مما يستحسنه النقاد العرب ، والكثيرون منهم يشجبون شذوذ الظاهر بالاجمال وخضوعه لطرق التعبير الأوربية بوجه خاص ويقول دكتور مرزوق مؤلف كتاب (تطور النقد والفكر) أن المهجرين قد صدروا عن معان أوربية كحركتهم ، إلا أن ضعف مادتهم أقعدتهم عن أن يلبسوها كفأها من الأساليب العربية ويشير المؤلف إلى كلمة جبران . لكم لغتكم ولى لغتى ، لكم من اللغة ماشئتم ولى منها ما يوافق أفكارى وعواطفى فيقول أن جبران يستطرد فى حديثه منتهجا سبيل الإنجيل فى موعظة الجبل ومتقمصا شخص زرادشت مع نيتشه فى هداية الناس إلى حقيقة الحياة إلا أن الجبة التى إستعارها جبران من نيتشه كانت فضفاضة لا تليق به على حد تعبير نعيمة ويشير المؤلف إلى أن جبران والريحانى يثوران على اللغة العربية وقواعدها والعروض وأوزانه والبلاغة وفنونها ، ويرى أن ذلك تبرير لضعف لغتهما وإن حاولا وضعه فى نهج منطقى مخادع وأنهم يستخفون بالقواعد وبذلك خرجت عباراتهم عن أصول اللغة وقد رد عليهم الرافعى فقال أن وجودهم دليل على أن الأدب أصبح صحفيا وأن العربية آلت إلى بضعة كتب مدرسية : ومن عبارته قوله « وإذا أنت لم تجد فى كل علماء المتقدمين من استطاع أن يقول أنه صاحب مذهب جديد فى اللغة فانك واجد فى أهل سنة ١٩٢٣ من يقول فى هذه اللغة بعينها « لك مذهبك ولى مذهبى ولك لغتك ولى لغتى »

ويقرر الدكتور حلمى على رزق : أنه قد مات كل هذا الشعر الذى نشروه فى المقتطف وغيره وماتت النظرية نفسها ولم يستطع الأدب العربى فى أصوله ومزاجه وطابعه أن يتقبل هذا الاتجاه بل صهره فى بوتقته ولقد كانت محاولة المهجريين والسوريين — جبران والريحانى وعنحورى وجرجس شاهين وجرحى عطية ونقولا رزق الله — القضاء على طوابع المتنبى ومفاهيم الشعر ومناهجه وإدخال هذه المفاهيم الغربية اللثمنيه ، وحاول شبلى شميل أن يستعمل الشعر فى تصوير النظرية الدارونية أو رصده للمبادىء الإجماعية والفلسفة ، وقدمت مدرسة المهجر : الغموض الصوفى والتعبيرات ذات الظلال والإضطراب والبعد عن الوضوح وحاول جبران تأكيد القيم التى إنتصر لها فى ورده الهانى وفى الأجنحة المتكسرة وهى تحبيذ الانحراف الخلقى وتزيينه للمرأة ، هذا الطابع من التمرد والإباحة لم يلبث أن ووجه بمعارضة شديدة ، وإعترف جبران بأنه يدعو نملا إلى هذا السم الذى يدسه فى عبارات غير أن تسكب الديباجة العربية والضحالة اللغوية والإنحراف الفكرى كل هذا مما يرفضه الأدب العربى وتأباه ذاتيته ومزاجه وقد كانت مفاهيم الأصاله قائمة ترفض مثل هذا الزيف وتعلى عليه كل فن أصيل (٢) ويمكن القول أن الأدب المهجرى قد كشف عن زيفه (أولا) حين أنفصل عن قيم الأمة العربية والأدب العربى فى البلاغة والأسلوب وموقفه من اللغة العربية وحاول النيل من اللغة العربية وإشاعة طوابع الظلال والأضواء والرمز وهى بعيدة عن طابع اللغة القربية وأدبها الصريح الواضح (ثانياً) حين اتصل بقيم الأدب الغربى وفلسفته المادية والإباحية فأعلى من شأن وحدة الوجود واللا أردية وفلسفة بيتشة والثيوصوفية المستمدة من الأفلاطونية الحديدة ومذاهب الكشف الجنسى وذلك حين أسرف نسيب عريضة فى ترديد فكرة الصراع بين النفس والجسد والانتصار للجسد على الروح ، ودعوة (ميخائيل نعيمة) إلى فناء الذات والحلولية ودعوة (ميخائيل نعيمه) إلى اللا أدرية ، وقد برز واضحا من خلال إنتاج هذه المدرسة : احتقار القيم العربية والعقائدية والروحية مع الدعوة إلى الكشف والعرى والإباحة والإنفصال عن القيم الوطنية والقومية والهروب من الواقع والإيمان واتخاذ الأئمية أساساً لفكرة الدعوة الانسانية مع الأقليمية والخصومة للدين والأخلاق ولقد أسرف الذين تحدثوا فى مهرجان جبران وغالوا فى محاولة تصوير أثره ، حيث كانت كل الدلائل والوقائع تكذبهم ، ولكنهم صدقوا حين قالوا أن جبران كان ثورة على

القديم وعلى كل الأشياء التى تربطنا وتشدنا إلى الماضى (على حد تعبير فرنسيس وارنه مدير مسرح صمويل بكت فى لندن) ومن الحق أن جبران حاول الهجوم — كما حاول الجبرانيون والمهجريون الشماليون على كل هذه القيم عن طريق الثورة والتمرد والعصيان ولكنها كانت زوبعة فى فنجان . لم تخلف إلا رماداً فقد إحترقت هى نفسها مع النار التى أوقدتها .

لقد حاولت مدرسة المهجرين إحياء العرقية الفينيقية الوثنية ومهاجمة قيم الوحدة العربية وقيم الفكر العربى الأصيل الممتدة إلى أعماق التاريخ فأعادت وأحيت كل ماردته فلسفات زرادشت والمجوسية ووثنية الهند والفرس القديمة بالإضافة إلى وثنيات اليونان والرومان هرباً وراء فرويد ونيتشه وغيرهما وكان هذا كله مصاغاً فى إطار التوراه وأسلوبها من خلال المزامير وأسفار الجامعة ونشيد الإنشاد وسفر أيوب ودخيلا على الأدب العربى ، وعلى الذوق العربى وعلى المـــزاج العربى ومن هنا كان سقوطه وانحداره ولقد حاول الدكتور محمد زكى العشماوى هـــذا حين قال : « كان الأدب المهجرى مخدر ومغيب للنفس العربية والعقل عن الجهاد فى سبيل مقاومة الغاصب وعامل من عوامل الاستسلام فى براثن الفكر الغربى والغزو الثقافى ومن هنا فإن مدرسة المهجر لم تجد أثراً إيجابياً فى العقل العربى أو الروح العربية ومن العجب أن مستر حب فى تقريره عن الأدب العربى أطلق على المهاجرين إسماً يفصلهم عع الأدب العربى الأصيل عندما وصفهم بـ (السوريين المتأمركين) ولقد جرى على الأسلوب بعض أتباعهم هنا فى العالم العربى من أمثال الكاتبة ى « وحسين عفيف ، ومحمود حسن إسماعيل وكامل الشناوى ولكن هذا اللون لم يثبت إلا قليلا حتى انصهر فى البلاغة العربية وأصبح جزءاً منها كما ظهر ذلك فى شعر محمود حسن إسماعيل وإبراهيم ناجى وكامل الشناوى وقد بلغ الأمر أن تساءل بعض النقاد عما إذا كان ما يقوله المهجريون هو دين جديد له لغة وفلسفة ومفاهيم فى الأدب العربى والمجتمع ، وأنه أشبه بالدعوة الباطنية التى حمل لواءها (إخوان الصفا) والذين كانوا دعاة لهدم الدولة للعربية الإسلامية وقد تبين أن النفس العربية بأصالتها وذاتيتها لم تتقبل من هـذا الأدب الأرسوما قليلة هضمتها وحولتها إلى بوتقتها ولن لم تتحول هى للانصهار فى هـذا الأدب كما كان يظن دعاة التغريب والغزو الثقـافى الذين آزروا أثار هؤلاء الكتاب وأذاعوها ومنذ الثلاثينات ظهرت أصوات عالية هاجمت

جبران ومدرسة المهجر لمحاولتهم إغراق العالم العربى فى الأوهام والصور المظللة والأشباح ، وإبعاده عن الاصيله : الأصيلة . قضية الحرية ، ومقاومة الدعوة إلى الوحدة والصدق وأدب المقاومة وذلك بإطلاق هذه الصور المهومة الصوفية المغرقة فى الجنس والإباحة .

(٦)

الهمس فى الأدب المهجرى

من بين الألوان التى حاول (الأدب المهجرى) المستمد من الأدب الأمريكى أصلا ، إدخالها إلى الأدب العربى هذا اللون الذى أطلق عليه (الهمس) والذى حاول بعض الكتاب أن يعتبره ظاهرة جديدة فى الأدب العربى الحديث حين عرضوا لبعض نماذج من من كتابات : أمين مشرق ونسب عريضة محاولين القول بأن أدباء المهجر هم شعراء اللغة العربية ، وقال الدكتور مندور أن الهمس فى الشعر ليس معناه الضعف وقد هوجمت هذه الظاهرة من الأدب المهجرى على أساس إن الحزن « والأنين » يعارض طبيعة النفس العربية والمزاج العربى الجياش . وإن هذه النماذج التى إختيرت يمكن أن يطلق عليها الأدب الحنين الذى تحس فيه بالحنية والهمس أو الوداعة الأليفة ، هذا الأدب الحنين قد يكون فيه الكاذب المريض فإذا نحن جعلنا همنا أن نهمس فقط ، وأن نسكون وديعين آلفين وأن تسكون (الحنية) هى طابعنا فقط فأين نذهب بالأنماط التى لانعد من حالات الشعور وحالات النفوس وحالات الأمزجة فهو يسمى شعر المتنبى شعراً خطابياً ويعنى أن المتنبى لايهمس ويقف معجباً أمام صورة الجندى المشهورة الذى تصوره (ميخائيل نعيمة) حين يقول :

أخى إن عاد بعد الحرب جندى لأوضاعه

وألقى بجسمه المنهوك فى أحضان خلانه

أى خطأ ينتظرنا حين تطالب المتنبى العارم الطبع الصائل الرجولة بأن يحدثنا فى وداعة كوداعة ميخائل نعيمة . أن المتنبى الصادق أجمل الصدق وهو يجلجل ويصلصل فى شعوره وفى أدائه لأنه هو هكذا من الداخل وإن جميع النماذج التى وصفت بالشعر المهموس هى من اللون الذى يشيع فيه الأسى المتهالك المنهوك وذلك توجيه مؤذ ، يكاد الدافع إليه

وأن يكون دافعاً مرضيا وهو ما يدعو إلى الحذر الشديد ، من ذا الذى يقول أن الهمس أو الوسوسة الطبيعة أصدق من الجأر والجهر ، إن بغام الظباء ، ليس آصل فى الحياة من زئير الآساد ، وأن خرير الجدول ليس أعمق فى النفس من هدير الشلالات

وكل مقاييس الفنون تنكر أن يكون (الهمس) أجمل وأصدق وأعمق ، بل « حالة » لا تلجأ إليها الطبيعة والحياة إلا فى فترات الراحة من عناء الضجيج وإن الدنيا لحفية بالهامسين والجاهرين ، وأن المزاج العربى ليس موكلا بالأحاسيس الصغيرة الهامسة ، والأطياف الباهتة ، والهمسات الخافتة والأدب المهموس قد يكون محبوبا كلون من الأدب ، مع وجوب التفرقة بين الصحيح والمريض ، لكن الحياة مطالبة أن تحيل الفنون جميعها همسا لأنها لا تستطيع أن تحيل الطبيعة كلها إلى همسات خافتة أو حشرجات لاهثة . فالحياة أكبر من ذلك وأعرف بقيمة الإنماط المختلفات . وأن طبيعة الأدب العربى تتعارض مع الشخصيات المهموسة التى لا تجهر مرة واحدة فى حياتها والتى تتردى دائماً وتتضاءل وتتفانى وتخنس ، والتى يتوافر فيها الحنان والحنين فى همس واستخفاء . ولا شك أن الدعوة إلى الهمس وإذاعتها هى جزء من خطة « تغيير » طوابع الأدب العربى عن أصولها وقيمها ، أما هذا الهمس فهو مستمد من الأدب الغربيـــة ذات الأصوال الاغريقية والوثنية . أما الأدب العربى فقد عرف الأصالة والقوة والوضوح ، كطابع عام ، لا مانع من أن يستثنى منه حالة أو حالتين للشاعر فى بعض ظروف الحياة يبدو فيها الهمس أو الرمز أو الغموض ، ولكن ذلك لا يشكل طابعاً عاما فى شاعر بذاته أو فى النفس العربية . وقد طبع أدب المهجر بطابع مغاير لذاتية الأدب العربى لسببين : السبب الأول : مصادر المهجريين المتصلة بالتوراة والبعيدة عن بلاغة القرآن وبيان العربية . السبب الثانى : هو صدوره فى ظل دعوة الأدب الويتمى التى ظهرت فى الأدب الأمريكى فى العقد الثانى وتأثر بها أدباء المهجر .

(٧)

لا ريب كان المنفلوطى هو الوجه المقابل للأدب المهجرى . ثم كان هو الوجه الحقيقى للأدب العربى الأصيل الذى انتصر فى النهاية وانتهى إليه طابع الأدب العربى ومنه نشأت مدرسة النثر الفنى الحديثة التى استوعبت الرافعى والزيات والبشرى وكثيرين .

ولقد كانت مؤلفات المنفلوطى تظهر فى نفس وقت ظهـور مؤلفات جبران وكانت تجرى بعض المقارنات حولها وكانت مجلة الزهور تناقش هـذه المواجهة فى محاولة أن تعـلى شأن المهجريين . وكان المهجريون يتهمونه بأنه يعنى باللفظ بينما يعنون هم بالمعنى ، ولكنه هو كان يصدر فى أصالة عن الأدب العربى الذى يستمد تركيبه من القرآن ، بينما كان يستمد المهجريون أساليبهم من التوراة المترجمة إلى العامية . ولقد حرص جرجى زيدان أن يصف المنفلوطى بالمبالغة والتعمل جريا وراء الهدف وهو إنشاء أسلوب عربى توازنى ، ولكن هذه المحاولات كلها فشلت وعجزت عن أن تهزم أسلوبا أصيلا عربى الروح والأداء . وبالرغم من البريق الزائف الذى ظهر لكتابات جبران فإنه سرعان ما خبا وانطفأ لأنه لم يقم على أصول أصيلة من البيان العربى بل جاء معارضا لهذا البيان . ولقد أشار بطرس البستانى والياس أبو شبكة إلى استمداد المهجريين من التوراة ، وأشار إلى استمداد بولس سلامه وسعيد عقل منها جريا وراء المباراة المعروفة لشعراء الفرنجة منذ العصور البعيدة فى غرو التوراة . ونسى هؤلاء أن ذلك كله ليس إلا رافداً يسيراً لا يلبث أن يضيع فى نهر العربية الوسيع العميق . وليس صحيحا على الإطلاق ما حاول البعض أن يصوره من أن المنفلوطى كان تلميذاً للمدرسة المهجرية بل هو تلميذ المدرسة العربية القرآنية وأن أسلوبه قرآنى عربى أصيل أحيا منهجا جديداً فى العصر الحديث مازال حيا وقوى الأثر وهو منهج النثر الفنى .

الفصل الخامس

القصة وهل هى فن أصيل

(١)

(مدخل تاريخى)

لا شك أن « القصة » بمختلف أسمائها وفنونها (رواية وأقصوصة ومسرحية وملحمة ودراما وملهاة) هى فن غربى خالص مستحدث ، يختلف اختلافا كبيراً عما عرف فى الأدب العربى من فنون يمكن أن توصف بأنها قصة ، أو ما عرف عن طابع

القصص القرآنى . ومصدر هذا الاختلاف يرجع إلى خلافات عميقة فى الذاتية والمزاج النفسى والطابع الاجتماعى بين الآداب الشرقية القديمة والآداب الغربية قديمها وحديثها وبين الأدب العربى الذى صاغه القرآن والإسلام . وفى الأدب العربى الحديث يجرى تتبع تاريخ ظهور القصة إلى جذور مرتبطة أساساً بترجمة القصة الغربية إلى الأدب العربى ، ثم جاء بعد ذلك دور « التعريب والتمصير » حيث كانت تترجم القصة ثم تغير معالم البلاد وأسماء الأبطال ، ثم يبقى جوهر القصة وحواشها كما هى فى الأصل الأجنبى ، ثم ارتقى هذا الإتجاه حتى أصبح (قصة مصرية) أو قصة مكتوبة باللغة العربية ، بينما ظل المضمون يشكل صورة لتحديات وأحداث المجتمع الغربى ، وإلى وقت قريب جداً بل إلى اليوم لا تزال القصة أو المسرحية إنما تستوحى « ذوق » و « تصرف » المجتمعات الأوربية بكل أخلاقياتها ومفاهيمها وحلول مشاكلها التى تختلف فى جوهرها عن ذوق وتصرف المجتمعات العربية الإسلامية ، ولا شك أن هناك فروقا بعيدة بين النفس العربية الإسلامية وبين النفس الغربية من وجهة الأحداث نفسها ، ومن وجهة الاستجابة للأحداث كالخيانة الزوجيـة واضطراب الأسرة وهناك أيضاً فروقا وتباينا من ناحية التصرف تجاه الأحداث ، وأقرب مثل إلى ذلك هو : إذا كانت أسرة فيها خمس بنات ومات عائلها فما هو موقف المجتمع العربى الإسلامى منها ، ثم ما هو موقف المجتمع الغربى بها . أما القصة المكتوبه أو المعروضة (فى المسرح أو السينما أو الشاشة) فإنها تصور ذئاب البشر وهم يتهافتون على الفتيات من أجل إغرائهن والوقيعة بهن ، فإذا تم ذلك هربوا واختفوا وتركوا جرائرهم فى حياة هؤلاء الفتيات بدون رحمة أو جزاء ومن الطبيعى أن هذا التصور للقصة هو تصور غربى خالص ، ولـكن القصة المكتوبة باللغة العربية ترسمة . فهل هو واقعى حقا ! نحن نعرف أن المجتمع العربى الإسلامى لن يقف مثل هذا الموقف من خمس فتيات وأسرة مات عائلها ، بل سنجد تصرفا مختلفا تمام الاختلاف يرقى إلى مستوى الرحمة والمحبة والوفاء والاريحية التى عرف بها العرب من خلاف قيمهم ومفاهيمهم وهذا هو واقع القصة ، ولقد مضت القصة المكتوبة بالعربية فى هذا الاتجاه منذ أن ترجمت ثم مصرت ثم أصبحت تخضع للنموذج الفنى الغربى الذى فرض عليها : (حادث ثم أزمة أو عقـدة ثم نهاية أو حل) وهو ما أطلق عليه فن بناء القصة ، وهى قصة لا يقوم عمدها إلا على رجل وإمرأة وحب

وخيانة أو خداع وغدر ، وهى أساسا مستمدة من خيال الكاتب ، أولها أصل يسير ثم نمت بالخيال حتى أصبحت ذات أبعاد خلقها الكاتب خلقا وليست هى من الواقع فى شىء ، وهى كلما بعدت عن الواقع بالغرابة والابتكار كانت أقرب إلى هوى القارىء وقد كانت المترجمات المكشوفة من القصص الفرنسية التى صدرت فى مجموعات كثيرة ، وفى مجلات أسبوعية وشهرية هى الرصيد الذى استمد منه كتاب القصة أعمالهم فيما بعد ، وما تزال هناك قصصا مكتوبة بالعربية تعرف بأنها كانت ترجمات لقصص عالمية معروفة « مع التصرف بالإضافة أو الحذف » ولكن العبرة من كل ما نقول هو أن (الحادث) و (التصرف) ليس مستمدا من طبيعة النفس العربية ولا من واقع المجتمع العربى وليس متفقا إطلاقا مع القيم التى قام عليها الأدب العربى . وقد أشار إلى هذا المعنى المستشرق هاملتون جب فى بحثه المستفيض عن القصة المصرية حين قال « أما المؤثرات الغربية فقد ظهرت بوضوح فيما ولى ذلك من الأطوار « كما أنها استخدمت استخداما مباشراً » . والواقع أن كتاب منهج النقد الغربى كانوا يتابعون سؤال المستشرقين وفى مقدمتهم (جب) أين القصة المصرية ، لماذا لم تكتب القصة المصرية : وقد جرى بحث هذه القضية فى عدة جهات : بدأها هيكل والمازنى وعنان فى السياسة الأسبوعية . وكتب طه حسين فى (الدنيا الجديدة) . وقال هيكل إن من أسباب الضعف فى كتابة القصة يرجع إلى أسباب أهمها : (أولا) : « فقدان المقدرة على طول الخيال » (ثانيا) : « إن هؤلاء لم يجدوا تشجيعاً من جانب المرأة . وقال عنان فى صراحة : إن أساس القصة إنما يوضع فى مجتمع تلعب فيه المرأة دورا خطيرا . ويكون المجتمع متأثرا بنفوذها خصوصاً فى رسم مستوى الخلق والسلوك . . يشير إلى ذلك (جب) فى تقريره ويكشف فى صراحة « إنه لا ينتظر أن يكون للقصة مستقبل فى الطور الأدبى الحديث ما دامت الحياة الإسلامية محافظة على تقاليدها الموروثة ، وزدد كلمة عنان فى ذلك « استطعنا أن نقطع بأن المجتمع الإسلامى لا يمكن متى بقى تطوره وتقدمه محصورين فى المبادىء الإسلامية الخالدة أو فى التقاليد التى كانت أثرا لهذه المبادىء — أن يظفر كتاب القصص العربى يوما بمادة واسعة أو غزيرة كالتى يقدمها المجتمع الغربى إلى كتاب الغرب أو أن يغدو الأثر الذى يفسحه للمرأة ذات يوم وحيا للفن والجمال » . وهكذا تكشف مدرسة منهج النقد الغربى الوافد عن أهمية إيجاد القصة

وخلقها فى الأدب الحديث ، والهدف الأصيل القائم وراء كتابة القصة ، وهو نفس المعنى الذى أوضحه أحد كبار كتاب القصة الغربيين وهو « واسرمان » أنه حين قال ما دام العنصر الشهوانى خفيا فلا وسيلة لتأليف القصة » فالقصة التى يبحث عنها التغريب ليست هى القصة الصادقة : ولكنها القصة التى تقوم على لقاء بين رجل وامرأة » ثم يقع الصراع نتيجة تنافس حبيب آخر أو تقوم على حب رجل لزوجة رجـــل آخر ، أو إغراء امرأة لرجل أو تجمع عدد من المحبين حول امرأة غانية وصراعهم معها . والقصة فى كل هذا ، ليست صورة الحياة ، وليست من واقع الحياه والكنها « أداة» من أدوات الغزو النفسى والإجتماعى للمجتمعات والشباب والفتيات الغربيات ، وهى حين تقوم على ذلك البناء الفنى إنما تلتمس قواعد التحليل النفسى التى أذاعها فرويد وفرضها على الأدب بعامة والقصة بالذات . فالحب والغرائز والصراع بين الرجل والمرأة ، وبين أكثر من عاشق لامرأة واحدة ، وما تصل إليه القصة من نهاية هو نوع القصة التى كان الأدب العربى الحديث مطالباً بإيجادها ، وقد تأخر ذلك كما يقول جب لأن القيم الإسلامية التى كانت تحول دون وقوع مثل هذه الخيانات والآثام هى معوق القصة ، ولذلك فان العمل على إغراق المجتمع العربى الإسلامى فى انحلالات المجتمعات الغربية ، بواسطة عواملها المعروفة ، من دور بغاء ، وخمر ، وأندية ليلية ، والتحلل من قيم الخلق والدين ، كل ذلك من شأنه أن يهيء المجتمع لولادة « القصة » ويعد هذا فى نفس الوقت امتدادا للأثر الذى أحدثته القصة الغربية الاباحية المبثوثة باعداد ضخمة ونتيجة لهذا التطور . وقد انفجر فعلا رد الفعل لهذه الدعوة بين العاملين فى مجال الأدب العربى الذى سار بدون القصة فى الماضى ولم ينقص ذلك من قدره ، وأن التطلع إلى إيجاد القصة فيه الآن ليعد مثلا جديدا من أمثلة تقليد الأوربين تقليدا ضارا ينذر بتقويض دعائم الحياة الاجتماعية فى الشرق . إن القصة الغربية بما فيها من نقص وتزييف وعدم ملاءمة للتقاليد الاجتماعية فى الشرق قد أثرت تأثيرا هداماً فى حياة مصر الاجتماعية » . وقد أشار جب إلى هذه المعارضة وقال إن الدكتور زكى مبارك وصف كتاب القصة فى الأدب العربى بأنهم ينتمون إلى الطبقة الوضيعة من طبقات الأدباء ، ونعى عليهم قلة خبرتهم بفنون الكتابة وعدم استقلالهم فى الرأى وسطوهم على الآداب الاوربية ، وأدهى من ذلك أنهم يغرون الشباب باحتقار فنون الكتابة كالرسالة والقصيدة وليس من الجائز أن تحكم على الأدب العربى

بما تشاهده فى الآدب الفرنسى . والانجليزى ، بل يجب أن نحكم عليه حسب ميول أبنائه ، وحسب درجة نجاحه فى التعبير عن أفكارهم وأغراضهم . وقال : إن علينا نحن وارثو الماضى أن نستحضر ذلك الماضى ونحن نفكر فى الحاضر وأن ننظر بعين الاعتبار إلى الأساليب والطرق القديمة فى الكتابة حينما نتجه نحـــو التجديد فإن ذلك أجدى علينا من ذلك البهرج الكاذب الذى يزيف به الأدب الجديد .

وتعرض لذلك عدد آخر من الكاتبين من أمثال مصطفى صادق الرافعى ، والدكتور حسين الهراوى وأحمد صبرى (الذى عرف من بعد باسم أحمد موسى سالم) وكشفت هـذه المعارضات فى جوهرها عن أن فن القصة على النحو الذى فرضه أصحاب منهج النقد العربى الوافد — هو فن دخيل لا يتفق مع الذوق ولا المزاج ولا القيم العربيه الإسلامية وأن النفس العربية قد عبرت عن نفسها فى أوعية أخرى وبأساليب مختلفة ليست القصة واحـــدة منها . وأن القصة على هذا النحو أدب مستورد ، وقد أثبتت الأيام صدق هـذه النظرة ونحن الآن فى بداية الثمانينات نرى كيف أن القصة ماتت أو أوشكت على الوفاة وقد ساوق جب رأينا فى أن القصة المصرية إنما هى قصه أجنبية مع تغيير أسماء الأبطال والأماكن حين عرض لنقد (إبراهيم الكاتب) للمازنى وكشف عن أنها ليست مصرية أصيلة ، حين قال ، إن بطل القصة عبارة عن شخصية عربية لايكاد ينطبق إلا على القليلين من المصريين ، والقصة فى ذاتها غريبة فى المشاعر والمثل كما هى كذلك أيضاً فى المسحة الأدبية وفى الموضوع الذى تدور فيه ، ودراسة الحب قائمة على أساس عربى لا شرقى وحتى المظاهر الخارجية ذاتها من حيث الشكل والأسلوب تنطق بهذا الطابع الغربى ومن أمثلة ذلك كثرة استعمال المجازات والجمل الغريبة ، وأغرب من ذلك كله جرى المؤلف على طريقة إقتباس فقرات من الإنجيل فى رأس كل فصل من فصوله وقد تبين من بعد أن المازنى قد نقل قصته نقلا يكاد يكون كاملا فى بعض الصفحات من قصة (سانين) الروسية وقد أشار طه حسين فى عام ١٩٣٢ إلى أنه قابل (جب) وأن حديثهما تناول الأدب العربى وأن جيب قال له إنه ما يزال ينتظر القصة العربية الجديدة ، وجدد طه حسين فى حماسة دعوة واحد من أساتذته المستشرقين وقـد عرض زكى مبارك لهـذا الموقف من طه حسين فقال : معنى هذا أن الأدب العربى

الحديث رهن بظهور القصة فإن لم تظهر فلا أدب ولا أدباء ، إن هذا الحرص له نتائج مشئومة أيسرها أن تغلب على أدبنا صبغة الافتعال والافتعال عدو الفطرة وهو شر مستطير على الآداب والفنون ، وأن القصة لن توجد فى الأدب العربى ، إلا إذا وجدت المرأة ، ولن يكون لكتابنا قصص ماداموا لايرون المرأة فى حرية وصراحة ، ولا يتأثرون بجبروتها فى الحياة ، ولا أمل فى أن نرى لكاتب قصة جيدة مادام الكتاب بعيدين كل البعد عن المرأة والتى تلون الوجود بشتى الألوان والقصة فى جميع الآداب موقوفة على ظهور المرأة ثم تساءل فقال : من الذى ينتظر ظهور القصة : أحدهما متشرق يريد أن يزن الآداب العربية بميزان الآداب الغربية ، وشرقى مفتون بالتقليد يريد أن يساير الأجانب فى كل شىء ، ومن عجب أن نجد القصصيين عندنا فى الطبقة الدنيا من آداب اللغة العربية يندر من خطى بثقافة أدبية واقية ، وهم جميعاً عالة على الآداب الأجنبية ، يستوحونها بلا وعى ولا تبصر وينقلون منها نقلا سخيفاً مشوهاً يجرح الأذواق والنفوس وفى إنتظار القصة شر محقق ، وهو إغراء الشبان على أن يفهموا أن الأديب إما أن مثقفا واما ان لايكون ، وعلى ذلك تخف فى وزنهم قيمة الفنون الأدبية وقد سرى هذا الشر إلى إدارات الصحف وصار من اليسر على أى شاب أن يدخل فى أقصوصة بعض الأسماء البلدية كالحاج مشحوت والحاجة عيوشة ليقال أنه أتى بجديد ومن الخطأ أن يقاس أدبنا على أدب الإنجليز والفرنسيين والألمان ، إنما يقاس الأدب على مزاج الأمم التى تصدر عنها ، وملاك الأمر فى ذلك كله أن يعبر الأدب عن عقول أهله وأحلامهم وشهواتهم وما يجرى فى خواطرهم نحن أحفاد العرب وأسباطهم . ومن واجبنا أن ننظر إلى ماضيهم حين نفكر فى حاضرنا وقد كان العرب تكفيهم اللمحة والإشارة فى أشعارهم ووسائلهم حتى عرفوا بين الأمم بقوة الإيجاز .

(٢)

القصة الغربية

أحصى الأستاذ يوسف أسعد داغر عشرة آلاف قصة أجنبية ترجمت إلى الأدب العربى منذ بدأت الترجمة حتى أوائل الحرب العالمية الثانية وهذا القصص المترجم كان يصدر فى

بيروت والقاهرة وكان متزايدا باطراد حتى لقد لمعت بعض أسماء المعربين وقد أبرزت حصيله الترجمة ثلاث آثار واضحة :

(١) إفساد اللغة (٢) نشر العامية (٣) نقل الإباحيات .

وقد نقلت هذه القصص باسم التعريب أو باسم التمصير وعرف التعريب بأنه نقل لجوهر كما هو مع وضعه فى إطار عربى ، وكان للتمثيل أثره السىء فى نقل هـــذه المسرحيات إلى اللغة العامية ، كما فعل أنطون يزبك فنشأت فى العامية حصيلة ضخمة فى مجال المسرح والزجل وساهم كبار الكتاب فى هذا المجال ، فدعموا بعض الانحرافات ، واهتم الدكتور طه حسين بترجمة القصص الأباحية وقد سجل عليه ذلك إبراهيم عبد القادر المازنى حين قال ؛ إقـــرأ للأستاذ قصصه التى ترجمها ، هل كان همه نقل الفصاحه الإفرنجية إلى قراء اللغة العربية ، أو نقل الصورة الفاضلة فى ثيابها المصونة ، إنما كان همه مدح الخيانة والاعتذار للخونة وتصوير الخلاعة والمجون فى صورة جذابه ليقضى بهذه الترجمة حق الإباحة لا حق اللغة ولا حق الفضيلة وقد صور طه حسين أمره فى هذا حين قال « إنه ممن خلق الله لهم عقولا تجد فى الشك لذة والقلق والاضطراب رضاء » وقد أشار الدكتور عبد العزيز برهام إلى أمر هذه التراجم فقال : إن أكثر القائمين بأمر الترجمات لم يكن بصيراً باللغة العربية ، بصره باللغة التى ينقل عنها فكانت تستعصى عليه ترجمة كثير من الأساليب التى لا يجد لضعفه فى العربية مثلا لها فى لغة الضاد ، فالتوث لغة الترجمة وكثيراً ما عمد الناقل إلى الأسلوب أو التعبير الأجنبى فنقله بنصه دون مراعاة لروح اللغة التى ينقل منها فغمضت على القارىء ، وكثيراً ما دخل فى اللغة العربية من كلمات أجنبية لم يستطع المترجمون أن يجدوا لها مدلولا فى لغتهم فطغت على لغة الكتابة وقال إن ترك الترجمة فوضى شأنه اليوم يعرض سلامة اللغة لخطر مستمر ، وينقل إلينا سيلا من الكلمات والتعابير الاجنبية التى تنحر فى عظام الأساليب العربية بل إن الترجمة قد وجهت إليها الاتهامات منذ وقت مبكر فقد كتبت مجلة سركيس عام ١٩٠٧ (١٥ نيسان) تقول : منذ سنوات يترجم كتابنا كتب الافرنج فما الذى ترجموه منها ، فما الذى تعلمناه ، تعلمنا التاريخ مغلوطا فيه ، تلقينا الآداب من سبيل القصص المفسدة للأخـــلاق ، فمن أدب فرنسا ترجمنا ، وماذا استفدنا من روايات

ديماس ، وهل دوماس كل فرنسا ؟ وهل الفرسان الثلاثة عنوان الأدب . ومن أداب الانجليز القصص الخرافية ومن آداب الألمان لا شيء ، وقد أشار جب فى تقريره(١٩٣٣) إلى أن القصص التى ترجمت لم يراع فى اختبارها حالة مصر الاجتماعية ولا حالة الثقافة العامة ولا الذوق الأدبى للبلاد وأشار كثير من الباحثين إلى أن (محمد عثمان جلال) زج باللغة العامية على لسان أشخاص لا يعقل أن ينطقوا بها يوما وقدم حواراً باللغة العامية لأبطال لهم وقارهم فلم يحالفه التوفيق وأشار الكثيرون إلى تلك « الطبقة التى كانت تغذى الصحف والمجلات بالقصص والأقاصيص ، وقد احترفت الأدب وانحط أسلوبها بانحطاط أذواق القراء » وأن هؤلاء كان هدفهم « التسلية » ، لا الثقافة وتقديم قصص بها روح الإثارة للطبقات المتوسطة ، وكان نوع القصص نازلا وأسلوبها ضعيفاً ، وكانت هذه القصص ذات أثر سىء فى محيط القراء لأنها لم تحرص على نقل فن مثالى يدعو إلى التسامى أو التوجه نحو القيم بل على العكس كان هدف هذه القصص الآثارة وتعمد تدمير القيم فى النفس العربية . فقد كان هناك اتجاه يتعمد إلى الانحراف ، وان بعض هؤلاء المترجمين كانوا يؤدون المعنى بأى عبارة مع ضعفهم فى البيان العربى ، هـــذا بالاضافة إلى سوء الاختيار ، فقد اختيرت الروايات المثيرة ذات المستوى الهابط ولم يتجه هؤلاء إلى الروايات العالمية الممتازة » ولا شك أن أهم ما فى عملية الترجمة هو المادة التى يراد ترجمتها وهى بالحق أخطر قضية واجهت الأدب العربى فان المترجم « قد يستمد اتجاهه من دعاوة أجنبية تقصد إلى بث بذور خطرة على الثقافة العربية فى تلمسها لطريقها الجديد على حد تعبـــير سهيل ادريس الذى يقول أنه لا حاجة إلى التذكير بعدد من الاتجاهات المنحرفة فى عدد من الكتب المترجمة فى السنوات الأخيرة ترصد لها مؤسسات أجنبية تنتمى إلى دول أوربا الغربيـــة والشرقية وأمريكا أموالا طائلة تغزى بها ذوى الضمائر المدخوله الذين يضعون الكسب المادى فوق الحس الوطنى أو القومى ، أو الذين يهمهم الترويج لسياسات أجنبية معينة إلتماساً لمناهج شخصية أو جرياً وراء إعتقاد منحرف » ، ومما يتصل بهذا الرأى الذى أبداه سهيل إدريس ، ما عرف عن دار الاداب نفسها من اهتمامها بنشر أدب الوجودية فى بيروت حيث يظهر الكتاب فى لبنان فى نفس الوقت الذى يظهر فى باريس .

(٣)

مضمون القصة الغربية

تقوم القصة الغربية المترجمة إلى الأدب العربي على عوامل ثلاث :

(١) الحبكة الفنية : وهي وضع الأحداث بصورة تأخذ لب القارىء وتثير عواطفه
(٢) الخيال : وهو المادة التي تصنع منها القصص لتكون شيئاً غير الواقع .
(٣) الإباحة : وهو أحداث صدام واحتكاك بين الرجل والمرأة قوامه الحب الجنسي القائم على دوافع الغريزة والرغبة . والقصة بهذه الصورة ليست فناً بناء ، ولا عملا يدفع إلى التسامي بالعواطف والمشاعر أو يغذي القلوب والعقول ، وقد صور الدكتور حسين الهراوي إتجاه القصة في الأدب الغربي : فقال : أن القصصي الغربي اليوم قد أتجه إلى وجهة واحدة هي وجهة الاستهتار الجنسي . والروائيون في الغرب ليس لهم في هذه الأيام مصدر إلهام غير هذا الموضوع ، وقبيل الحرب (الأولى) بأعوام كانت الروايات الغربية تسير على نسق واحد هو تعارف فتى وفتاة ، بأن طريقة يبتدعها خيال المؤلفين ثم تفصلهما عوامل الزمن وتخطيا العقبات بالمجازفات حتى يلتقيا بالزواج ثم أشار إلى أن طغيان القسم النسوي العالم الغربي واستهتاره جر المؤلفين الغربيين أي أن تكون فكرتهم في رواياتهم كلها عن العلاقات بين الجنسين وعن استهتار المجتمع الحاضر بروابط الزوجة والأسرة ، وهكذا تغشى الغرب نوبة عصبية من تيار التأخر إلى حال الإنسان الأول في ثوب منمق من العلم والمدينة هو أشبه بفعل الخمر أو المخدر ، على أن العالم مملوء بما هو أهم تدويناً من إنتهاك الحرمات ووصف المخازي ، ثم أشار إلى كتاب القصة الغربيـــة فقال : أنه غلب عليهم حب المادة فشقوا الطريق إليها على أنقاض الأخلاق والكتاب الحديثون مهمتهم تسلية الجمهور وأشار إلى تأثرهم بمذهب نوردو (الصهيوني اليهودي) الذي يقول أنني أقيس نجاح الشخص في الحياة بالثروة التي يجمعها كما أشار إلى أنه مما ساعد على ذلك إنتشار علم النفس (يقصد مذهب فرويد) واستخدامه في القصص : ويرى الدكتور حسين الهراوي أن القصة « بطبيعة التكلف في إختلاقها إلى القعيد البسيط ، وتخفيف وطأة الواقع أو الايهام بوجود ما ليس موجوداً لا تستطيع أن تعيش تحت سماء الصحراء القوية ، ووصفها بأنها حقل من حقول الألغام في طريق

الآداب العامه وهو نوع من الإستهتار العقلى يبعثه الروائيون فى نفوس الجماهير السهلة الانقياد فى قالب منمق يعطى فكرة أن الحياة لهو وغرور وأنها قربت إلى الأذهان فكرة الإستهانة والتغلغل فى السقوط الادبي والتمست للمستهترين والمتحللين والساقطين عذراً ما ، كان أحدهم يستطيع أن يلتمسها لنفسه منفرداً مثل قصص مانون ليسكو وغادة الكاميليا وغيرها من القصص الذى تلتمس الاعذار المسمومة للساقطين والساقطات تجدها قد أثرت تأثيراً بالغاً فى عقول النشىء فجعلتهم يستهترون ويسرقون وينتحرون والواقع أننا نعد فشل الجيل الحاضر معزوا إلى إنتشار مثل هذه القصص النفسية المخنسة والعقلية الضعيفة التى أوحتها التجارة الرخيصة فى الحكايات الغرامية والقصص البوليسية ، وأصبحت القصة الآن نوعاً من تجارة الخمور التى تتولى شركات النشر تعبئتها ثم توزيعها تحت مختلف العناوين والمغريات » هو رأى يكاد يكون عاماً فى تقدير خطر القصة الغربية ، ومن ذلك ما يرويه « ميشيل اويرى » حيث يقول إن كتاب الغرب لا يخرجون عن الماديات فى كل ما يؤلفون أو يكتبون ، إن كتاب الغرب أو مؤلفوهم على العموم هم كتاب ومؤلفون أقرب إلى الحياة المادية منهم إلى الحياة الروحانية ، وأننا قلما نجد فيما يكتبون أو يؤلفون من أمثال الروحانيات أى نجدها مصورة عند الكتاب الشرقيين بأجمل صورها ، لأن الغربيين قد ولدوا فى المادة وعاشوا معها ولها ولست أنكر أننا معشر الشرقين قد أخذ بعضنا عن الكتاب الغربيين من حب هـــذه الماديات والتهالك ولما لم يأخذنا النضوج فى كل نواحى حياتنا أقبلنا على كل ما يصوره لنا الغرب من فلسفة أو أدب أو علم فى نهم شديد دون أن ننظر إلى ما يلائم أنفسنا ومصلحتنا ودون أن ننظر إلى ما هو صالح ومفيد » . وإذا كان الأدب الغربى فى الحقيقة يشمل عشرات المسالك فإن كتابنا قد قصدوا بإمعان ولهدف بعيد وخطير أن لا ينقلوا لنا إلا ما كتبه المسرفون فى الإباحة أمثال مارسيل بروست وتوماس مان وأندريه جيد والدس هكسلى ولورنس وكلها قصص تدور حول اللذة الجنسية وغيرها ولم يقف الامر عند هذا ، فإن هؤلاء الكتاب الموالون لمنهج النقد الغربى الوافد قد ظاهروا ذلك بفلسفة خطيرة ترمى إلى القول بان وصف نقائص الناس ومثالبهم هى طابع الأدب الصريح الحر وهم فى ذلك قد جروا وراء دعوة فرويد ومفاهيمه التى أصبحت قاعدة للقصة وأساساً للأدب الغربى ولا شك أن ظاهرة القصة الغربية بالنسبة للغرب فانها حظوة فى ذلك الإنحراف الذى

فرضته الصهيونية العالمية على الآداب والفنون : والذى بدأه مذهب فرويد نفسه ثم جاء كتاب القصة والتراجم فساروا وراءه .

ثم كانت الخطوة الثانية هى نقل هـذا « التراث » إلى الأدب العربى وإلى العقـل العربى ليحدث أثره الذى قصد به ، وليفتح الطريق أمام الـكتاب الذين يكتبون بالعربية لينقلوه ويقلدوه ويعتنقوا مفاهيمه ، ومن هنا فقد ارتفع صوت الـكثيرين بالدعوة إلى التحليل النفسى فى الأدب ، وكان فى مقدمة هؤلاء إبراهيم عبد القادر المازنى وإبراهيم ناجى فى القصة والعقاد فى التراجم ومحمد خلف الله أحمد فى الدراسات الأدبية وكان الـكتاب المـارون القادمون إلى مصر من الشام قد أغرقوا العـالم العربى كله بسيل من القصص يطفح بالإباحة والفساد من أمثـال نجيب الحداد والياس قياض وفرح أنطون . وطانيوس عبده وإليـاس أبو شيكة وخليل بيدس وأمين الحـداد . حتى بلغ عدد القصص التى ترجمت سبعة آلاف قصـة حتى أوائل الحرب العالميـة الثانية وأطلق هؤلاء على أنفسهم ألقاباً تنم على التبعية المحضة : فهذا ديموسيه الشرق وهذا موباسان مصر وهذا جوركى النيل وقد ألقيت هذه القصص إلى صغار المتعلمين وفتيات الأسر من وراء الجـدران قدراً كبيراً من الرؤى الجنسيـة المسرفه وقدراً من اللذات الخيالية التى تتمثل فى صور الترف وملامح القصور والليالى والعطور والخمور مما كان له أبعد الأثر فى خلق ظاهرة جديدة فى المجتمع : هى ظاهرة وباء الحلم الـكاذب الذى يشتق ويبعد عن الواقع . وكان لهذه الأكاذيب فعل السحر فى نفوس الشباب الغربى والفتيات ، مما إفساد نظرتهم إلى الحيـاة ، وحال بينها وبين رؤيه الواقع أو الانطلاق فى طريق واضح أو على حد تعبير أحد الـكتاب (وقف بينهم وبين الحقائق البديهية جيل من هـــذه الاكاذيب القصصية) وهكذا تـكون فى المجتمعات العربية ما يمكن أن يسمى « القصصى » هذا المرض الذى لا يزال قائماً يفتك بالأسر والشباب كل الفتك . ولقد تبارت الصحف والمجلات فى تبنى هذه الظاهرة حتى أن بعض المحلات الـكبرى أقامت المسابقات لإغراء الـكتاب بكتابة القصة ، لقد رمينا ونرمى من وراء ذلك كله إلى تجهيز أدبنا العربى بالسلاح الذى كان يفتقر إليه وهو اليوم سلاح جميع الأمم فى المعركة القائمة بين المعرفى والجمالى) والواقع هو أن الآعزاء والدافع إنما هو تغذية هـذا الاتجاه الذى تحرص

جهات كثيرة على تغذيته ولقد كان لهذه القصص أثرها الفعلى فى واقع الحياة الاجتماعية بما سجله كثير من الأحداث التى وقعت فى عشرات الأسر ، وقد صورت هذا المعنى عدد من المجلات وأشار كثير من مؤرخى الأدب . فقال أحدهم : لماذا هذا الاهتمام بالقصة، ما هذا التطلع إلى القصة سوى مثل آخر على التقليد الأحمق للغرب وبما فيها ذلك التقليد الذى أحدث تلك الهوة فى الحياة الشرقية أو القصة الغربية بما تتسم به من فتنة زائفة مبهرجة بما فيها من مناقضة للأسس التقليدية التى تقوم عليها حياة الشرق قد أدت إلى إفساد الحياة الاجتماعية فى مصر وتخريبها فلماذا تضع الأفعى فى جيبها » .

وقد عرض مصطفى صادق الرافعى لمظاهر القصة الغربية فكشف عن تباين أثر القصة بين المجتمع الغربى والمجتمع العربى : « نرى أن القصة صناعية لهو ومسلاه فراغ ، وهذا قد يكون له وجه فى علاج الحياة العملية فى تخفيف حطمة الاجتماع فى أوربا وأمريكا ، ولكن ما موضعه عندنا فى الشرق والشرق إنما يعمل فى نهضته لمعالجة اللهو الذى جعل نصف وجوده السياسى عدما ولكن الذى يصف حياة الإنسانية موتا ، ألا ترى أن تلك الروات توضع قصصا ثم تقرأ فتبقى قصصا ، وأن هى صنعت شيئا فى قراءتها لم تزد على ما تفعل المخدرات تكون مسكنات عصبية التى حين تنقلب نفسها بعد قليل مهيجات عصبيـــة .

(٣)

وقف الأدب العربى ،وقف صريحا آزاء تيار القصة الغربية الدخيل (ترجمة وتعريبا وتمصيرا) وكشف رأيه فى صراحة ووضوح وأعلن أن الفن القصصى ليس عربيا ولا إسلاميا وانه فن وثنى . وأن هـــذا الفن قد تطور من الوثنية إلى اليوم بتطور أشكالها ونظمها وتجدد معها بتجدد أربابها ومعابدها ، وأنه ليست هناك قصة واحدة من مصوغات العالم الوثنى إلا وهى صورة المجتمع شتى محروم حتى الصور التى يبدو فيها المدح أو التمجية لإبطال خرافيين والمعروف أن فن القصة الذى غزا الأدب العربى فى العصر الحديث قد تشكل من تراثين : تراث الأسطورة اليونانية وتراث الأسطورة الشرقية القديمة وهما يقتربان من حيث أن طبيعة كل منهما تستمد من الوثنية ، وأنهما يتصلان بالشعوب الشرقية الأوربية والشعوب الآريه ، ولا يتصلان بالأمة العربية التى لم تكن

لها قبل الإسلام وثنية مغرقة فى الإباحة الوثنية المجوسية أو وثنية فلسفية كالوثنية الأغريقية ، ومن هنا فإن الخلاف بين الأدب العربى وبين القصة الغربية وليدة الوثنية اليونانية بعيد المدى ، وكذلك بالنسبة للاسطورة الشرقية ، ومنها ألف ليلة وليلة الذى يحاول بعض المستشرقين اعتباره أثراً قصصياً عربيا ، والخلاف بين الأدب العربى وبين الأدب الغربى (الأغريقى القديم والأوربى الحديث) هو خلاف فى الجوهر والصميم لا فى الشكل والخصائص اللغوية وحدها) وهو خلاف (فى الدوافع التى يتولد فيها الأدب العربى) وفى (الغايات التى ينتهى إليها) مخالفة تمام المخالفة لهذه الدوافع التى يتولد من الأدب الأوربى . وأبلغ هذه الخلافات والطوابع : الإيمان والتوحيد وسماحة النظرة وصدق التوكل على الله والخلق وكلما تعطى الأدب طابعا ملؤه الإشراق والتفاؤل والاقبال على الحياة والرضى بقضاء الله . ومن أجل اشراق الشمس ورحابه البادية يبدو الأدب العربى واضحا صريحا ما يسمى بالأدب المباشر بينما يعطى الأدب الأغريقى صورة متجهمة قوامها الرموز والإيماءات ، وتطبعه طوابع الخـــوف والألم والحرمان حتى يوصف بأنه أدب الثلوج والآلام والشكوك ، والقصة قوام هذا الأدب ، لا تصور إلا الحرمان ، والآلام ، والعذاب ، والغدر — وإذا استعرضنا أربعة من أشهر القصص الأوربى هى :

البؤساء : لهيجو . النور والظلام : لتولستوى

داڤيد كوبر فيلد : لدكنز . الجريمة والعقاب : لدستوفسكى .

لوجدنا « الآلام المكتوبة ، النفس المضطربه ، الحياة المتجهمة ، الظلم للفقراء ، والبرد للبؤساء ، والشقاء والجزع ، والأزمات العصبية ، نوبات الصراع فإذا عرضنا هذه النماذج على (الأدب العربى) لوجدناها غريبة كل الغرابة ، ففى المجتمع العربى الذى يستمد قيمه من الإسلام : الرحمة بديل الخوف ، والسكينة بديل الشقاء ، وليس فى الأدب العربى جان فلجان ، ولا دافيد كوبر فيلد ، ومن خلال عشرات القصص الغربية تجد مجتمعا غير المجتمع ، وأخلاق غير الأخلاق ، كمزاجاً نفسيا غير المزاج ، وفى هذا يقول صادق الحكيم : إن القصص التى تكتبها الشعوب الأوربية ليست سوى أناتها وصرخاتها من مشاكلها المعقدة التى لا تجد لها حلا إلى اليوم ، إن عقدة القصة الأوربية

تنحل من فورها فى ضوء المجتمع الإسلامى وبمقياس القواعد والآداب الإسلامية لأن هذه العقيدة تجمع خيوطها دائما فى ظل مشاكل لا وجود لها فى عقل المسلم » ويبين الكاتب كيف أن المزاج النفسى العربى لا تزدهيه القصة الغربية فيقول : ليس من اللذات العقلية أو العاطفية عند المسلمين أن يقرأوا فى القصص شروحاً مفصلة تجريدية لحياة أهل الخلاعة وما يصنعه البغايا فى خلواتهم ؛ فهذه لذات مرضى النفوس من ذوى العقد النفسية ، والحياة الإسلامية المعتدلة تقضى على هذا المرض » ويرى كثير من الكتاب أن هدف القصة فى الغرب هو إعطاء الشعوب جرعة من الخيال للتعويض عن الواقع ، فحيث يعيش الناس فى المناطق البارزة ، بين العلوم والظلام والآلام ، وبين الجبال الشاهقة ، والشمس الغائمة ، يحتاج الناس إلى مخدر ، وإلى غيبوبة وإن القصة الخرافية الوثنية المستمدة من الأسطورة هى اللذة الكاذبة التى تعطى الوهم بدلا من إعطاء الحقيقة أما العربى فإنه يعيش فى جو مختلف ، ساطع ، مضىء باهر . بعيد عن الظلام والوحوش والأرواح الشريرة ، والعربى فارس جعل ورقة تحت رمحه ، فهو مقتحم ، صريح ، يحيا الحياة فى وضوح ، ولذلك فهو بطبيعته وبذوقه الفنى ، ومزاجه النفسى ، ولا يتقبل هذا الفن القصصى ولا يستجيب له . وليست فى المجتمع مثل غلظة القلب فى قصص البؤساء لفيكتور هيجو أو قساوة زوج الأم فى قصة كوبر فيلد ، لتشارلز دكنز ، ولا ظلم الأغنياء فى قصة النور يضىء فى الظلام ، ولا يعرف ما فى قصة الجوع لكنوت هامرن : التى تصف أغراض الخلل العقلى الذى يتولد مع الجوع المزمن ، فلذلك كله مصدرة قسوة النفس الأوربية وشقاء الحياة فى المناطق الباردة . يقول صادق الحكيم : إن أخطر ما فى الفن القصصى الأوربى أنه يقدم للمحرومين العاجزين تعويضاً خيالياً وهمياً عن جميع حاجاتهم الرئيسية فيقتل فيهم الحافز القوى ويميت فيهم الضمير الحى ويضللهم فى مقاييس العقل ويرفع عنهم تكاليف الحياة » . وكل ما يقال عن القصة الأوربية من الأسطورة الوثنية الأغريقية ، يقال عن القصة الشرقية وإن اختلفت الصور والمناهج ولا يعرف الأدب العربى ، مثل الخلاعة والترف والرهبانية التى تجدها مثلا فى قصة (تاييس) وحين توضع مثل هذه القصص فى ضوء ذاتية الأدب العربى وقيم العقل العربى ومقاييس الفكر الإسلامى فإنها تنهار وتسقط . ولا يقر الأدب العربى بقيمه الإسلامية : ما يجرى عليه مؤلف تاييس (أناتول فرانس) : فى إشادته بالغرائز ،

والابيقورية ، وإسرافه فى اللا إدارية ، ولا يقر قوله « للجسد أن يتسلم للشهوات وتبقى النفس طاهرة ، فضلا عن لذة الشك وصورة العهر ومخاطبة الغريزة ، والوثنية ممتزجة بالمسيحية الغربية .
ولا يقر الأدب العربى رجلا مثل (جان فالجـــان) يسرق رغيفا ليعيش ، ويعجب كيف يحدث هـذا فى أوربا ، وهو من المستحيل أن يحـــدث « فى أمة عنوانها فى الجاهلية حاتم الطائى وأبسط عطائها فى الإسلام الزكاة » .

وصورة طفل قصة دافيد كوبر فيلد التى تصور الطفل ينتقل بين قسوة زوج أمه . وقسوة النـاس ، وقسوة اللصوص الذين سرقوا ملابسه ونقوده ، هى صورة غريبة عن مجتمعنا وأدبنا . وليس العيب فى هذه القصص أنها تصور مجتمعنا ، ولـكن العيب يكمل فى ترجمتها والاهتمام بنشرها فى محيط لا يتقبلها ولا يهضمها ، وقد تصل المبالغة إلى أن تمصر مثل هذة القصص ، وتحول كأنها هى عربية ، ولقد اهتم أصحاب مذهب النقد الغربى بترجمة هذه القصص وإغراق الأسواق بها حرصا على نقل مفاهيمها وقيمها ومثلها إلى البيئة العربية وتطعيم الأدب العربى بها ، بينما هى مما تنفر منه النفس العربية والذوق العربى . (٢) ولقد حرص بعض دعاة التغريب إلى ترجمة « اعترافات فتى العصر » لدى موسيه ، وهى قصة منصبة على إحياء الإيمان المسيحى فى نفوس شباب أوربا ودعوتهم إلى التشبث بفلسفتها وتتلخص فلسفة دى موسيه فى عدة أسس ليس واحداً منها متفق مع ذاتية الأدب العربى ، أو مفاهيم الفـكر الاسلامى :

يقول : ليس لعرض المرأة قيمة مادية ولا معنوية بالنسبة للمجتمع .

ويقول : إذا شعر المدمن بدوار الخمر فليملأ كأسه ثانية .

ويقول : لـكى يكون الرجل مؤمنا فليساعد المخطئين بالخطأ .

ويقول : خير طريق للتخلص من الالحاد أن يزداد المرأ إلحاداً .

وإذا كان دى موسيه يقول هذا لشباب فرنسا فى تلك الفترة التى نشر منها قصته متصوراً أنه دواء ناجع لداء العصر إن هذا لا يحقق شيئا ما للمجتمع العربى اليوم ، وإنما يقف وراء مثل ترجمـة هـــذه القصص دعاة التبشير والغزو الثقـافى والنفوذ الأجنبى .

* * *

(٤)

جرت محاولتان خادعتان فى مجال للقصة : الأولى هى محاولة المستشرقين فى اتهام الأدب العربى بالقصور وإرجاع هذا القصور إلى أنه لم يعرف فن القصة والمسرحية ، أما المحاولة الثانية فهى محاولة بعض التابعين لمنهج النقد الغربى بالقول بأن الأدب العربى قد عرف القصة : وأن دليل ذلك وجود كليلة ودمنة وألف ليلة وليلة والمقامات ، ومن الحق أن يقال أن كليلة ودمنه وألف ليلة والمقامات لا تمثل القصة فى مفهوم القصة العربية فى القرآن الكريم وحده ، أما هذه القصص فهى ليست أصيلة فيه ، وإنما تلتمس مصدرها من الآدب الشرقى القديم ، والأدب الفارسى والهندى ولا تمثل النفس العربية أساسا كما لا تمثل منهج القصة كما رسمها القرآن ، وأن القصة بالمفهوم الغربى الذى عرفه الأدب اليونانى أو الأدب الاوربى الحديث أو الذى عرفه الأدب الشرقى القديم لا يمثل النفس العربية . أما القصه كما يصورها القرآن : رائد الأدب العربى فتقوم على قواعد أساسية هى : (١) أقر القرآن الطريقة المباشره الصريحة ، بعيداً عن الإيحاء والرمز مع الاهتمام بجوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، والتركيز على العبرة المستمدة من النواميس الكونية للمتجمعات ، والسنن الطبيعية التى تحكم البشر . وبذلك حرر القصة من كل ما يتعلق بالتفاصيل التى يصبح الاستطراد فيها هدفا فى حد ذاته ، وحجابا عن الغاية الأصيلة وهى الاتصال بالنفس الإنسانية وتقديم العبرة لها ، بصرف النظر عن الحواشى المتعلقة بالزمان والمكان . وبذلك ارتفع للقرآن بالقصة عن الارتباط بعصر أو جيل ، وربطها بالحقائق الانسية العامة الخالدة الصالحة لكل عصر وجيل . وبذلك علم القرآن الناس الأسلوب المباشر للصريح ، مع الإيجاز والبعد عن الإسراف فى الجزئيات، والوصول السريع إلى الغاية والحكمة والعبرة . (٢) القصة فى القرآن هى الصدق والواقع، فقد أقر القرآن « الصدق » كنهج أدبى ، ورفض مقولة : أعذب الشعر أكذبه ، ورفض المبالغات وصحح الأخبار وحرر الوقائع كلها من الأساطير والخرافات ، وأبعدها عن التهاويل ، والمغريات بحيث تصبح الصورة الحقيقية هى ما يقدم بين أيدى الناس . وبذلك ظل القرآن وحده إلى اليوم : النص الموثق البعيد عن خطر التحريف . (٣) إن مفهوم القصة فى اللغة العربية هو الأخبار بالواقع المجرد وتتبع آثار الحقيقة ولا يفهم منه تأليف الحكايات أو تلفيق الوقائع أو اصطناع الأخبار المكذوبة التى يلفها الكبت والظلم

فتسمى سعيها لإخفاء عارها وكذبها (فنا) ثم ننتحل الصدق انتحالا لهذا الفن فتسميه صدقا فنيا » .

وقد سجل القرآن على نفسه هذا المنهج « أن هذا لهو القصص الحق » « لقد كان فى قصصهم عبرة لأولى الألباب » ، « نحن نقص عليك أحسن القصص » .

(٤) القصص فى القرآن مصدر للعبرة ، وكشف عن سنة الله الثابتة فى خلقه ، ونواميسه النافذة فى المجتمعات . وقد نسخ هذا المفهوم القرآنى للقصة كل مفهوم سابق له . ومن هنا فإن العرب لم يعرفوا الزواية والتمثيليات والملاحم الشعرية ، ولم يتخذوها كوسيلة لتصوير الأسطورة أو إحيائها ، وإنما اتخذوا القصة كطريقة للتعبير عن الواقع فنقل العرب القصص الحقيقى : الأحداث والمواقع وخلاف القبائل والأسر والتاريخ والرحلات وقصص الحب الواقعى وسير الغزوات وتراجم الأعلام فى مختلف ميادين الفكر والتصوف والفقه ، ولما كان الإسلام دين التوحيد المناهض للوثنية التى تقوم على تعدد الآلهة فإنه لم يكن يمارس التجسيم أو يقره ، وقد حولت العقيدة الإسلامية مواضع الإلهام من الطبيعة الإسلامية من الطبيعة وصورها إلى العقل وأخيلته ، فضلا عن أن تعاليم الإسلام كانت دعوة للممارسة والتطبيق فى محيط المجتمع ولم تكن مجرد وفكر ، ولا شك أن قصص القرآن تختلف عن قصص التوراة من حيث أسلوب العرض ، كما صحح القرآن كثيراً مما أوردته القصص الاسرائيلية من وقائع وأحداث ، ويجمل « صادق الحكيم » هذه الفروق : فيما يتعلق بجوهر الخبر ، حيث يتألف السياق فى القصص القرآنى من جوهر الخبر لا تفاصيل الخبر ، فالتفاصيل متعلقة بزمان ومكان وقوم معينين ، أما الجوهر فيتعلق دائماً بكل زمان ومكان وإنسان من غير تعيين ، وهذا هو المعنى الإنسانى فى القرآن ، فالخبر الوارد فيه هو تطبيق للنواميس الكونية على نوع الإنسان كله فى صورة إنسان واحد بذاته ، والقرآن يتناول أخبار الأفراد والرسل من نواحيها الإنسانية العامة فلم يعرض لحياتهم الخاصة إلا من حيث تتفتح هذه الجوانب وحدها وتضىء . فالحب الجنسى وتطوراته وهما المادة الأساسية لجميع القصص (الفنية) اعتبرهما القرآن فى أسلوب ترتيبه من التفاصيل التى لا تضر ولا تفيد .

الفصل السادس

الأدب الشرقى القديم

كليلة ودمنة ، ألف ليلة ، الرباعيات

من أخطر المحاولات التى يقوم الغزو الثقافى والتغريب عن طريق فرض منهج النقد الغربى الوافد ، محاولة « أذابة » الأدب العربى فى محيط « الأدب الشرقى القديم » ، والأدب الغربى سواء ما اتصل منه بالأغريقى أو بالأوربى الحديث » وقد جرت فترة من الزمن على أن كلمة « الشرق » والأدب الشرقى تمثل اصطلاح العالم الإسلامى أو الأمة العربية أو الشرق الأوسط ولذلك فقد كانت عائمة غير محددة . ومقطع القول أن الإسلام حين جاء بالقرآن ، فصل بين الأدب العربى الإسلامى والأدب الشرقى القديم كله ، سواء أكان من تراث الوثنية الجاهلية أو المجوسية الفارسية أو الفلسفة الهندية . ولقد ارتبط الأدب العربى منذ ظهور الإسلام به ، كما ارتبطت به الآداب الفارسية والهندية التى ظهرت من بعد ، وقد استوفى الأدب العربى مفاهيمه وقيمه قبل أن يتصل بالآداب الشرقية القديمة ، أو الآداب اليونانية والأغريقية أيضاً ، من حيث تحديد خصائصه وطوابعه المستمدة من ذاتيته ومن المزاج النفسى والعقلى العربى . فى ضوء ذلك نرى أن نسبة كتب مثل كليله ودمنه أو ألف ليله إلى الأدب العربى أمر يجب أن يقابل بالحيطة والتحفظ ، ذلك أن مثل هذا الأدب أو مضامين هذه الكتب من فلسفات وغيرها لا تمثل النفس العربية أو الذاتية العربية ، وإنما تمثل « الشرق » قبل الإسلام أو بعده حين انحرفت بعض الأمم عن مضامين الإسلام الحقيقية وعادت إلى وثنياتها ومن الحق أن الأدب العربى قد واجه التحدى من ترجمات الآداب الشرقية (الفارسية والهندية) كأمثال كليلة ودمنه وألف ليـــله ، على النحو الذى واجه به ترجمات الآداب اليونانية والأغريقية فكلمة « الأدب الشرقى » فى حاجة إلى توضيح يكشف الفرق الواسع بينها وبين استعمال كلمة « الأدب العربى » فيما يتصل بهذا المجال وغيره . وإذا كان الأدب اليونانى قد قدم لنا صورة الأساطير وتعدد الآلهة والملاحم

الوهمية وذلك الصراع العميق بين الإنسان والآلهة فإن الأدب الشرقى قد قدم لنا (فى ألف ليلة) صورة الترف البشع الذى عاش فيه الأباطرة والملوك والأمراء ، وكلاهما قد استغله « التغريب » فى العصر الحديث لنقل الأدب العربى من طابعه القائم على الصدق والبساطة والوضوح إلى جو من الرمزية والظلال والغموض الذى ليس من طبيعة الأدب العربى أو النفس العربية أساساً وأمامنا نماذج ثلاث : كليلة ودمنة ، ألف ليلة وليلة ، رباعيات الخيام .

١ — أما كتاب كليله ودمنه فليس من الأدب العربى أساساً ، لأنه ليس من تأليف العرب ولا ترجمتهم ، وليس فيه شىء مما يمثل النفس العربية أو يصور المزاج العربى وهو كتاب هندى الأصل ترجم إلى الفارسية ثم ترجمة الفارسى « عبد الله بن المقفع » إلى اللغة العربية ، ويحتوى على حكايات قصيرة على ألسنة الحيوانات ، فيه طابع الرمز والإيماء والغموض ، والهروب من الوضوح والصراحة . ويرى بعض الباحثين أن ابن المقفع وقد عرف بالزندقة ، قد أراد أن يهاجم به الدولة الإسلامية . وقد وجهت إلى كتاب (كليله ودمنه) اتهامات فنية ، تبعده عن الذوق العربى منها تداخل قصصه (مما يصرف القارىء عن استقراء حوادث القصة وتتبعها إلى الغاية التى يرتاح إليها ، وما يرى فيه من تشعب القصة الواحدة وتداخل بعض الحكايات) أو اتهامات سياسية ، هو إسرافه فى الشعوبية .

٢ — أما كتاب « ألف ليله وليله » فهو ليس من الأدب العربى أساساً ، فإن القصة الرئيسية فيه ترسم منهجه كله من أن ملكا من الملوك عاد من سفره فجأة فاكتشف جريمة زوجته فعاهد نفسه على أن يتزوج كل ليلة فتاة ثم يقتلها فى صباح الغد ، حتى تزوج بإبنة الوزير التى أخذت تقص له قصة ، فلما جاء موعد قتلها « استبقاها الملك لتكملها فى الغد ، مما زالت تروى ليلة بعد ليله ، هذا المدخل ليس عربياً أصلا ولا يمثل المزاج النفسى العربى ، وهو قريب من الأمزجة الآرية المجوسية القديمة .

والكتاب ملىء بالخرافات والأساطير وقصص الحب والسحر والطلاسم وصور الخمر والرقص والعود والندامى ، مما يجمع بين عديد من القصص الشعبى القديم فى تراث الهنود والفرس واليهود وقد أضيفت إليه قصص مصرية وبغدادية ولكن الغلبة

فى تشكيلة ظلت للأدب الشرقى الوثنى البعيد عن النفس العربية وطوابع الاســـلام وقد أكد الدارسول لأصون ألف ليلة أنه من مصدر هندى فارسى قديم ، كما أن بعض حكاياته من أصل يهودى وأن أصله الأول هو كتاب (هزار افسانه) وكلمة إفسانه فى اللغة الفارسية تعنى « خرافة » . وقد أشار موسى سليمان فى كتابه « الأدب القصصى عند العرب » إلى أن ألف ليلة وكليلة ودمنه كلاهما ن القصص الدخيل على العرب وأكد (البيرونى) أصـــل كليلة ودمنة الهندى وقال أن ابن المقفع زاد عليه « باب برزويه » ، والمعروف أن ابن المقفع هو الذى نقله من اللغة الفهلوية لأغراض خاصة . ويعد « صادق الحكيم » من الذين عالجوا هذا الموضوع ، فى إفاضة وعمق . فى مجلة الأنصار عام ١٩٣٤ وهو الذى لفت النظر إلى الفوارق الدقيقة بين الأدب الشرقى بعامة والأدب العربى بخاصة » وأشار الدكتور أحمد ضيف إلى مخالفة هذا الأدب لطبيعة الأمة العربيـة فقال : ألف ليـلة ، كان أدباء العرب يعتبرونه كتابا بارداً ، كما يروى ذلك المسعودى فى مروج الذهب وابن النديم فى الفهرس ، وعلى الرغم من انتشار هذا النوع فقد بقى غريبا عن القصة العربية ولم يتمكن أسلوبه من نفوس الكتاب ولم يتمشى مع عصور الأدب كما تمشت أنواع الرسائل الأدبية الأخرى . وقد أكد ابن النديم فى الفهرست نسبة الكتاب إلى الفارسية وأن بطل القصة هو ملك فارسى قديم ، كما ذكر ذلك المسعودى فى « مروج الذهب » وقال عن ألف ليلة : أنها خرافات مصنوعة نظمها من يقرب للملوك برواياتها : وأن سبيلها الكتب المتقولة والمترجمة لنا من الفارسية والهنـــدية ، والرومية ، وقال أن أصل الكتاب وضع فى صدر الدولة العباسية ، ثم زادوا فيه بعد ذلك من الحكايات ما كانت تتناقله الأمم الشرقية . (٢) وقد أشار الدكتور (سينى كمار جترجى) : إلى أن الإيرانيين كانوا متأثرين بأساليب الهنـود القـدماء ، والاساطير الهندية ، وقال أنهم ما زالوا يتناقلونه ويضيفوا إلى حكاياته حكايات أخرى جديدة ، تمثل حضارة العرب المقيمين فى المدن ، وقال أن هذا الكتاب غدا مقبحا وساقطا فى الرجال الثقات وعلماء العرب . (٣) وفى العصر الحديث استغل « التغريب » ودعاة مذهب النقد الادبى الوافد ، هذا التراث القديم المضطرب المصدر لإفساد جوهر الادب أنظار العربى والتأثير عليه وتهديم قيمه « وقد سبقهم إلى هذا جماعة المستشرقين والمبشرين ومعاهد الإرساليات ومطابع اليسوعيين فى بيروت ، فاهتموا بهذين الكتابين وأصدروا منها طبعات أنيقة محلاة بالصور ، كما فعلت دار الهلال فى مصر . وقد أساء المستشرقون

حين اتخذوا من كتاب « ألف نيلة » مصدراً لرسم صورة للمجتمع الاسلامى وهى صورة زائفة إذا روجعت على المصادر التاريخية الصحيحة . وقد أتكأ أكثر من مستشرق على كتاب ألف ليلة بهدف استخراج صورة لما أسموه (الحب فى الشرق) مستنتجا إياها من خلال القصص التى لا تمثل الواقع العربى ولا النفس العربية الحقيقية ولايمثل المجتمع الإسلامى .

فهذه الصورة التى تحتويها ألف ليلة سواء من ناحية الفساد والاباحة ، أو الترف والمجون ، أو الخلط بين المرأة : الحرة والغانية ، والاميرة والجارية . ومن أشد هذه الكتب اضطرابا كتاب المستشرق « لين » الذى كتبه عن المجتمع الإسلامى اعتماداً على ألف ليلة . (٤) وليس معنى هذا كله إلا تقرير حقيقة أساسية هى أن الوثنية لهـــا أدبٌ والتوحيد له أدب وأن الادب العربى بعد الإسلام قد طبعه طابع التوحيد فعزله وعزل عنه مثل هذه الصور والخيالات والخرافات . وإذا كان التغريب قد استغل هذه الاساطير وبعثها وأحياها من جديد وحشد لهـــا حشوده ، من المبشرين والمستشرقين والشعوبيين والتغريبيين فإن « أدباء الاصالة » قد كشفوا أهداف هذا العمل ولعل ذلك يصدق تماما فى عبارة « صادق الحكيم » : جاء الاوربيون حديثا وهم يعرفون أن هذه العناصر الشرقية (من الزينة والإسراف فى المتعة والتحلل . هى التى ذهبت بالامبراطورية الاسلامية فاشادوا بها وكتبوا فيها الشعر والقصص ، وجاء أبناؤنا القادمون من جامعات الشمال يحملون إلينا تقدير أوربا ذات النهضة الصناعية للجو الشرقى والاحلام الشرقية وسحر الشرق . وتردد صدى ذلك عندنا فانبعثت فى بلادنا (شهر زاد الغاوية) مرة أخرى وامتدت فى ظلمات حياتنا بقية من ليالى ألف ليلة) .

والكاتب فى هـــذا يشير إلى كتابات طه حسين وتوفيق الحكيم وغيرهم عن ألف ليلة وشهر زاد ، وهى قصص تجرى فى هذا التيار الغريب عن النفس العربية ، تيار الأسطورة والخرافة التى قامت عليها الآداب القديمة الآغريقية والوثنية والمجوسية واليهودية : وقد أعجب العرب بهذه الأساطير كشىء غريب ، ولكنها لم تجد قبولا أصيلا من النفس العربية ذات المزاج الصريح الواضح الواقعى والحق أن مفتاح الأدب العربى والعقليـــة العربية هو (القرآن) (٣) — أما رباعيات الخيام فإن أمرها أشد خطراً حتى لتبدو للناظر من الوهلة الأولى فيها صيغة التآمر والمغامرة ، ذلك أن عمر الخيام إلى ما قبل

ظهور هذه الرباعيات باللغة الانجليزية عن الفارسية وترجمتها لم يكن إلا واحداً من علماء الفلك المبرزين ، وفجأة نسبت إليه هذه المجموعة الضخمة من الرباعيات المسرفة فى الدعوة إلى الخمر والانحلال وجندت لها كل القوى فى الشرق » وفى الغرب حتى انشئت الأندية المنحرفة فى الغرب تحت اسم الخيام ، وطوابع البريد ، وعشرات من أساليب الدعاية الغربية التى انتقلت رياحها إلى الشرق وإلى البلاد الإسلامية والعربية ، ثم ظهر هذا العدد الوفير من المترجمين الذين تصدوا لهذه الرباعيات فنقلوها إلى اللغـــة للعربية (الزهاوى والصراف ورامى والنجفى وفاضل وتوفيق ومفرح والسباعى ووديع البستانى) ومع كل هذا الجو الذى أحيطت به وهذا الضجيج العالى الذى لم يكن طبيعيا ، فإن الشكوك قد تناثرت منذ اليوم الأول حول صحة نسبة هذه الرباعيات إلى الخيام بالذات وإن كان التراث الفارسى القديم حافل بها ولقد جند لهذا العمل : الشاعر الانجليزى فيتزجرالد ، وعشرات من أساتذة الأدب فى الجامعات الانجليزية وفى مقدمتهم (أ . ج . آربرى) غير أن المراجعات الدقيقة التى أجريت منذ اللحظة الأولى كشفت عن أن فيتزجرالد حين وصلته المخطوطات الفارسية والهندية لم تكن بالوضوح الذى يركزها كلها حول عمر الخيام ، وإن هناك إخطاء بالغة فى الترجمة كذلك فإن هناك اشارة إوضحة إلى أنه استوحى هذه النصوص ولم يترجمها ، كذلك فإن الدكتور ميلار نشر مقالا فى جريدة المورنتج بوست قال فيها أن شخصية عمر الخيام محاطة بغلالة من غموض وإبهام وقد نسجت حوله أساطير غامضة تدعو إلى الشك فى وجوده وجاء ببراهين أنكر فيها نسبة هـــذا الشعر إلى عمر الخيام وإشاو همايون فى مقال له ترجم فى مجلة الثقافة (١٤ مارس ١٩٣٩) إلى الشك فى نسبة هذا الشعر إلى عمر الخيام وإن عدداً كبيرا من قصائده منسوب إلى شعراء آخرين وكثير منهم أقدم عهدا من عمر الخيام وهنا تبدو « دهشة » المراجعين لهذا التركيز على عمر الخيام بينما هناك من شعراء ايران أمثال : حافظ وسعدى والعطار لم تهيء لهم مثل هذا الفرصة ، وبدت الشكوك تتردد حول اتجاه هذه الرباعيات الخمسمائة المنسوبة إلى عمر الخيام ، وما تحمله من دعوة إلى التغزل بالخمر وحث الناس على تعاطيها والقول بأنها الدواء الناجح لآلام النفس بينما تكشف حياة عمر الخيام عن شخصية رجل مسلم عميق الإيمان بالله ومنصرف بكليته إلى العلوم الفلكية ومنذ ذلك الوقت الباكر كانت الارهاصات كلها تشير بالشك وأصبح الاتهام حول هذه الرباعيات بل أن واحداً

من مترجمى هذه الرباعيات وهو أحمد حامد الصراف كتب تحت عنوال (هل كان عمر الخيام سكيرا) مقالا فى مقتطف ١٩٢٥ حاول من خلاله أن يصل إلى مفهوم باطنى زائف يختلف عن مفهوم الاسلام فى فهم العقاب والجزاء والمغفرة ، والإرادة والجبرية ، مما تحمله فلسفات الغنوصية القديمة ولكنه كان شاكا فى نسبة هذا الشعر إلى الخيام كذلك أشار لطفى جمعة (البلاغ ٨ مايو ١٩٣٢) إلى أنه لم تهيد أحد بعد إلى العدد الصحيح لتلك الرباعيات ولم يتأكد أحد من صحة ما هو منسوب منها إلى الخيام ، وإن هناك مئات من الرباعيات موضوع ومنسوب كذبا إلى الخيام (وقد استمر القاء الضوء على هذه الظاهرة سنوات طويلة لم يتوقف حتى أشار دكتور محمد موسى هنداوى فى محاضرة له ألقاها فى مارس ١٩٦٨ إلى أن الرباعيات تحتوى على كثير من الاختلاق والانتحال ، مما يجعل الخيام أكبر مفترى عليه فى تاريخ الأدب ، ذلك العالم الرياضى العاقل المفلسف الحكيم المتمالك لكل مشاعره ، خاصة فى الرباعية التى تدعو إلى إحتساء الخمر وتمجيد الكأس وإلى جوار رباعية أخرى فيها الاعتراف بالإله الواحد وفى الإلتجاء إليه : النزوة الطائشة بجوار الحكمة السديدة أن الذين اتهموا اسرفوا فى الاتهام حتى حاكموا الخيام عن رباعيات لم تثبت نسبتها إليه فضـــلا عن التزويد فيما نشروه وقد أشار إلى ما أورده عبد الحق فاضل فى بحثه عن الخيام قوله : « من الحق على أن أنبه إلى أمر : هو أنى لست على يقين من أن هذه الرباعيات التى تقرأ هى رباعيات الخيام حقاً ، فما من خيام يسعه أن يجزم بأن معشار تلك الرباعيات التى تعد بالألوف والتى تكتظ بها النسخ المختلفة هى للخيام حقاً . وللدكتور محمد عبد الهادى أبو يدة بحث مستفيض عن الخيام يشير فيه إلى أنه كال عالما اشترك فى اصلاح التقويم الفارسى وفى بناء المرصد للسلطان ملكشاه وأن شهرته الكبرى عند المؤرخين المعاصرين ترجع إلى علو قدمه فى الرياضيات وفى كثير من فروع العلم لذا نجده تلميذ النظام يضمه فى القسم الخاص بالمنجمين والفلكيين لا فى القسم الخاص بالشعراء . ويصفه البيهقى المؤرخ المعاصر للخيام والذى عرفه شخصياً بأن الدستور الفيلسوف حجة الحق ، هذا المؤرخان لا يذكران شيئا يدل على أنه شاعر فضلا عن أن ينسب إليه شيئا من الرباعيات المنشورة التى تحمل اسمه . . . » ولكن بعد أن انقضى على وفاة الخيام أكثر من قرنين أخذت تظهر مجموعات الرباعيات التى تنسب إليه وأخذ حجمها يتزايد مع الزمن وإن كان لم تذكر له قبل ذلك

رباعيات ذات محتوى شكى الحادى ، وإذا صرفنا النظر عما فى مجموعات الرباعيات التى ليس لدينا ما يثبت نسبتها للخيام إثباتاً يقينيا ، لأن كثيراً منها كما بين ذلك تشوكوفسكى فى بحث نقـدى له عام ١٨٩٨ م ينسب بحجة أقدم وأحسن أو مساوية إلى شعراء آخرين ، فإن ما فى المراجع غير المباشرة من رباعيات تنسب للخيام تدعو إلى الاعتقاد أن له رباعيات من التى أضيفت إليه فيما بعد . ولعل أقـدم رباعيات نسبت إليه هى التى ذكرها نجم الدين الرازى فى كتابه مرصاد العباد حوالى عام ٦٢٠ هـ ونجم الدين ينبه على حيرة الخيام وماذيته والحادة ، جاء بعد ذلك العالم المحقق جمال الدين القفطى المتوفى ٦٤٦ فوصف الخيام بأنه أمام خراسان وعلامة الزمان وقال : لقد وقف متأخرو الصوفية على شىء من ظواهر شعره فنقلوها إلى طريقتهم وتحاضروا بها فى مجالسهم وخلواتهم ويذكر القفطى أن معاصرى الخيام قدحوا فى دينه فلما خاف على نفسه خرج إلى الحج ، متافاة لاتقية ، : ولعل القفطى قد عرف بعض شعر الخيام لأنه يقول : وله شعر تظهر خفياته على خوافيه ، وتـكدر غرف قصـده كدر خافية ، إلا أن القفطى لا يذكر إلا أربعة أبيات لا تحـوى ما فى الرباعيات من شك أو مادية أو إلحاد ويقول الدكتور أبو ريده مستطرداً : ونظراً لأن المؤرخين المعاصرين لم يذكروا للخيام رباعيات فإن من العلماء من يشك بحق فى نسبة الرباعيات إليه ولا أحد منهم أشد غواً فى حـكمه من المستشرق الألمانى هـ . شيدر فى بحث ألقاه فى مؤتمر المستشرقين بمدينة بن بألمانيا عام ١٩٤٣ ويعتمد شيـدر على رأى المعاصرين فى الخيام وصمتهم عن أمر الرباعيات وعلى التراجم التى كتبت فى تتابعها التاريخى ويستند فوق ذلك إلى ما فى مؤلفاته العلمية من روح اليقين فيرى ذلك معارضاً كل المعارضة لما فى الرباعيات وينكر بذلك كل علاقة بين الرباعيات وبين الخيام . وهو يعتبر الخيام من كبار المتمكنين فى العلم الإسلامى ومن ممثلى العلم الحر ، ويلاحظ أن الهجوم على الخيام بدأ من دوائر الصوفية منذ أوائل القرن الثالث عشر الميلادى (السابع الهجرى) وقال إن ما ذكر من وسم الخيام بالالحاد والزندقة ليست من ترجمة الخيام فى شىء وإلى أن الخيام التاريخى يجب أن يمحى اسمه من الشعر الفاسى ، هذا هو (الفرق بين الخيام التاريخى والخيام الأسطورى) وهو عنوان بحثه أما الرباعيات المشهورة فهى عند شيدر تمثل نظرة فى الحياة يمـكن أن تنطبق على الشعر الفارسى غـير الصوفى فى عصر المغول وما بعده ، ليس بين يدى من ينكر نسبتها إليه سبب كان لتأكيد أن الخيام كغيره

من الشعراء لم يقل رباعيات من التى تنسب إليه فى المصادر غير البارزة على الأقل . ولا بد أن قوله الرباعيات (أصلا) هو السبب فى نسبة المجموعة المتأخرة عنه كلها إليه ، وليس ما يمنع من أن الخيام قد قال رباعيات فى فلسفة الحياة وفى حكمتها وفى مسائل الدين والفكر ، ثم عرف بعض الرباعيات وصار مثالا ينسج على منواله شعراء آخرون حتى تضخمت الرباعيات وصارت كتابا على هيئة كتب المجموعات ونحن نجد فى الرباعيات التى بين أيدينا من التكرار والتناقض واختلاف الروح والافكار ما يجعل هذا الغرض قريبا من الصواب » ه.ا . ونصل فى النهاية إلى البحث الذى قال (الكلمة الحاسمة — وليست الأخيرة — فى هذا الاتهام)هو فى كتاب « كشف اللثام عن رباعيات الخيام للسيد ابو النصر مبشر الطرازى الحسينى وهو الذى يقول أنه لم تكن للخيام رباعيات تزيد على عدة رباعيات يقال أنه أنشأها ترفيها للنفس وقد زاد عليها المعرضون رباعيات كثيرة وصفوها أو أخذوها من هنا وهناك ونسبوها إليه ، هذه الرباعيات المتنكرة المخزية ليست من نظم عمر الخيام لأنها لا تتفق ومكانته العلمية . ويعجب السيد الطرازى كيف يعرف عمر الخيام لا عن طريق مكانته العلمية الحقة ، وإنما عن عن طريق رباعيات مزعومة عبروا عنها برباعيات الخيام ووصفوها بأنها فلسفة الخيام فمنهم من قال أنه أبيقورى النزعة والميول ومنهم من سماه (وايلد) الشرق ومنهم من ذهب إلى أنه معرى المذهب ومنهم من رأى أنه أباحى وأنه مستهزئ بأحكام الدين ، كما طعن فيه البعض بانه دهرى ، وزعم بعض أنه تناسخى وظن بعض أنه باطنى ولا أدري وتشاؤمى ، وجبرى وادعى آخر أنه ثائر على كل شىء : على الدين وعلى الأخلاق وعلى العقل أيضا . وليس لهم دليل فى ذلك إلا تلك الرباعيات التى نسبت إلى شخصه وظنوا أنها من الحكيم عمر الخيام النيسابورى ومقولاته وإثارة . وقد كان عليهم أن يعرفوا الحكيم النيسابورى تحت ضوء الفحص العلمي الصحيح والنقد التاريخى الموثوق معتمدين على إثاره ومقولاته . ويصل السيد الطرازى إلى القول بانتحال تلك الرباعيات بدلائل كثيرة ولا سيما التناقض بين معانيها واتجاهاتها ويعجب أن يعرف عمر الخيام فى ضوء رباعيات مترجمة على يد شاعر انجليزى هو (ادوارد فيتزجرالد) تلك الترجمة التى قام بها عام ١٨٥٥ م ونشرها فى الغرب على أوسع نطاق وقد انساق المسلمون وراء تلك الفلسفه المزعومة الخداعة وتأثروا بما فيها من المعانى المثيرة والاتجاهات المغرية

والتحليلات الباطله وكشف الباحث ما وراء هذا من هدف حين قال : إن أوائل الغربيين الذين اهتموا بالرباعيات إنما كانت تدفعهم فكرة استعمارية معتمدين فى ذلك على محض مصادفه ساقها القدر ، وهو المستقرق فيتزجرالد الذى تلقى الإشارة من قبل الساسه الإنجليز ويقول الدكتور محمد موسى هنداوى : « أنا مع الطرازى فى أن الاستعمار لايترك وسيلة إلا استخدمها ولا سلاحا إلا استعمله » ويقول الطرازى أن يد التبشير والإستعمار كانا وراء ترجمة الرباعيات ونشرها ، وأن الاغراض المقنعه وراء هذا هى إشاعة روح من الإباحيات عن طريق شعر منسوب إلى مسلم ، ورباعيات مسكرة خليعة فيها دعوة صريحة وصارحة إلى تناول الصهباء ومجالسه الغادة الحسناء وامرار الحياة بالبطالة والجمود والكسالة والخمود والحرية المطلقة التى لاقود فيها وفى ذلك مهاجمة واضحة لتعاليم الدين الإسلامى ألحنيف . ويقول أن الذين قاموا بذلك هم خواص الغربيين الماهرين ممن لهم علاقة بالتبشير المسيحى ومنهم المستشرق النساوى هافر برغستل الذى ترجم خمسا وعشرين رباعيه منها وكلها تخالف تعاليم الإسلام وتخدش مقدساته وذلك فى كتاب (تاريخ الدوله العثمانية) . وقد وجدوا فى هذه الرباعيات بغيتهم المنشودة فى الطعن فى الدين الإسلامى والاستهزاء بتعاليمه المقدسه ولاسيما الجرأة على رسول الله مستندين فى ذلك إلى مقولات ولو موضوعه نسبت إلى رجل عظيم من عظماء الشرق وعالم من علماء الإسلام ، كما كسبوا مبالغ باهظة عن طريق بيع ترجماتهم وكتبهم فى الشرق والغرب . يقول الأستاذ الطرازى: كان فيتزجرالد الشاعر الماهر الانجليزى قد لبى الإشارة من قبل بعض ساسة الانجليز فقدم للمستعمر المحتال خدمة مشكورة ولكن تحت ستار الخدمة للأدب الغربى وذلك بترجمة تلك الرباعيات إلى النظم الإنجليزى وحذا حذوه (زوكوفسكى) المستشرق الروسى وقد تفرد فيتزجرالد بمزية خاصة ، فقد صور الرباعيات المستنكرة المخزية الخليعة بصورة خلابه وضمنها فى كلمات انجليزية منظومة جذابه بحيث تخلب قلوب أهـــل الشرق ولاسيما الشباب الناشىء ورجال المستقبل وتكسب اهتمامهم نحوها من حيث طلاوتها اللفظية أولا والشهوات والنزعات النفسية ثانياً وقد خدع فيتزجرالد الشرق والشرقيين بهـــذه الخدعة السياسية ونجح ونجح معه الإنجليز بدهائهم المعروف فى السياسة الإستعماريه إلى نشر هذه السموم الفتاكه بين أبناء الشرق عامه وخاصة أبناء مستعمرة الهند وجارتها إيران خاصة تحت ستار الادب ، ودعاهم جميعاً إلى

تناول الخمور ومغازلة الحسناء وملازمة السرور والغناء ومجانبة السعى والعمل وحثهم على الإباحة والزندقه والحريه المطلقة . الأمر الذى دفع الشرق إلى مادفعه من والتأخر جعله مستعداً لقبول تدخل المستعمر فى شئونه الاقتصاديه أولا والسياسة ثانياً ، ومما أدى إلى تأخر طائفـه من الشرقيين وفساد أخلاقهم وابتعادهم عن كسب العلوم والفنون وقد تمكنوا ونجحوا فى تنفيذ خدعتهم فى صفوف أبناء الشرق ودفعوهم إلى التقدير والاعجاب بتلك الترجمة الخادعة للرباعيات حيث سارعوا إلى ترجمتها إلى العربية والإردية . وقد بلغ الغربيون فى تعريف صاحب الرباعيات على السنة خطبائهم وأقلام كتابهم وقرائح شعرائهم ومقدمات تراجمهم إلى حد أنهم شبهوه بابيقور اليونانى وأبى العلاء المعرى ترويجا لسوق الرباعيات وتنفيذا لخططهم السياسيه ضد المسلمين وإغراضهم العدائية ضد دين الإسلام وتعاليمه وقد كانت ترجمة فيتزجرالد لرباعيات الخيام مدرجة فى برامج التدريس بجامعة عليكرة أعظم جامعات الهند تحقيقاً للأغراض والأهداف السياسية الاستعمارية » اه ولقد حاولت الرباعيات أن تحى بذكاء ودقة تعاليم الباطنية واتباع حسن الصباح من أباحة شرب الخمر وجميع الملذات وانكار النبوات والمعجزات والقول بقدم العالم وأبطال القول بالمعاد والنشر من القبور وكون الجنة هى نعيم الدنيا ووصايا أخرى ترمى إلى هدم الشرائع وتثبيت دعائم الالحاد ويؤكد الأستاذ الطرازى أنه ليس هناك أى سند تاريخى أو دليل على موثوق يثبت صدور تلك الرباعيات ولاسيما المستنكرة الخليعة منها إلى الحكيم عمر الخيام النيسابورى وأن هذه الرباعيات التى نسبوها إليه جمعوها من هنا وهناك وطبعوها فى الشرق والغرب. وتقسم الرباعيات إلى رباعيات لابأس بها يمكن أن تكون من مقالات الحكيم النيسابورى وإلى رباعيات مستنكرة خليعة خمرية لاتتفق مع مكانته ومبدأه الذى ثبت عليه ولو كان للخيام رباعيات مثل هذه الرباعيات المستنكره الخليعة الخمرية لما سكت عن روايتها المؤرخون الأقدمون حيث لاتوجد نسخه مدونة لرباعيات الخيام الأمادون بعد مرور ثلاثة قرون ونصف قرن من وفاته وهى النسخة المعروفة بنسخة بودلين المحفوظة فى أكسفورد وهم لايعرفون مصدر هذه النسخة التى أخذ منها صاحبها ولم يجده إلى الان الأمر الذى يدل على موضوعيتها إلى حد كبير ويصل مانسب حقيقة إلى الخيام إلى ست وستون رباعية بينما ما ينسب إليه الآن يزيد على مائتين والف رباعية بل يربو على الفى رباعية ويشير

الأستاذ شفيق صاحب كتاب أدبيات ايران إلى أنه لم يتوصل بعد إلى تصديق انتساب الرباعيات إلى عمر الخيام ، بل لم يتمكن من أبداء الرأى القاطع فيها » .

الفصل السابع

الأدب العربى والأساطير

ماهو موقف الأدب العربى من الأساطير .

أن كلمة أسطورة هى ترجمة لكلمة H eistoria اليونانية ومعناها خرافة ، أدخلت إلى العربية فى عصورها الأولى فاصبحت أسطورة والأساطير نوعان شرقية وهى سومرية وبابلية وغربية : وهى يونانية ورومانية أما العرب قبل الإسلام فلم تكن لهم أساطير الأبعض مايروى من القصص عن سد مأرب وعاود ثمود . أما الغرب والشرق فقد عرف عشرات من الأساطير ويرجع ضعف الأسطورة فى الأدب العربى إلى طابع الوضوح والصراحة وطبيعة الصحراء المشرقة المفتوحة . فلما جاء التوحيد : جاء بالحنيفية السمحاء ليلها كنهارها . وفى رأى كثير من الباحثين أن الأساطير كانت محاوله لتفسير أحداث الحياة وظواهر الطبيعة على ضوء تلك المعتقدات وينسبها إلى تدخل الالهة وأنصاف الالهه فى شئون البشر وأن بعضها قام بتصور أحداث خرافية بين الآدميين من ناحية وبين الجان والغيلان والعمالقة والأقزام وغيرهم وهذا اللون من الأدب الأسطورى لم يكن معروفا عند العرب الذين كانوا يصورون بالشعر قبل الاسلام مجتمعهم وعالمهم الحقيقى « بما فيه من خير وشر وتحليل عواطفهم كما أحسوها ووصف الأحداث على نحو ماوقعت لهم فإذا لجأو إلى المبالغة لم تخرج مبالغتهم عن الحد المستطاع ولم تموه الواقع ومن هنا كان الخلاف الواضح بين عالم الأساطير عند الأغريق والفرس وعالم الشعر عند العرب قبل الإسلام ، فلما جاء الإسلام استمـــد الأدب العربى من القرآن مفهوم الوضوح والصراحة والايجاز والنفاذ إلى أعماق الأشياء دون الاهتمام بالتفاصيل وقد ارتبطت الأسطورة بالوثنيات القديمة : وثنيات الأغريق ووثنيات الفرس وقد كان لدى الأغريق أساطير كثيرة تتحدث عن ماضيهم وكانت الأساطير عندهم أساساً وسيلة لتفسير الحياة والطبيعة والخير والشر » وكانوا يؤمنون بأن هذه الأمور يحركها اله وآلهات ولم يكن

هؤلاء الإلهة فى أول الأمر إلا أبطالا ، غير أنهم ما لبثوا أن أضافوا إليهم من الخوارق حتى الهوا هؤلاء الأبطال . وتدور أساطير الأغريق فى أغلبها حول الحب والخمر ولا تصور إلا الجواب الإباحية المنحلة . يقول مفيد الشوباشي : أن الحب الذى تصوره لنا ملاحم الأغويق ومسرحياتهم هو الحب الجسدى العنيف المنتقم ، الحب الذى تراق فى سبيل ملذاته الدماء وتزهق الأرواح وتشعل الحروب ، الحب الذى يتجه إلى القسر والأسر والاغتصاب ، الحب الذى تبثه فى الضلوع المتحرقة الهه الاخصاب . أما الحب الانسانى : الحب العف الوفى ، الحب الذى يبعث المروءة والنبل والنجوه والنجدة ، الحب الذى عرفه الانسان لأول مرة فى ربوع نجد فلم تعرفه أوربا إلا بعد اتصالها بالعرب ولم يعبر عنه الشعر الأوربى والقصص الاوربية إلا منذ ذلك الحين ، وهذا وجة من أكبر وجوه الخلاف بين الأساطير والملاحم الاغريقية وبين النفس العربية والأدب العربى .

« وتقوم الأساطير الاغريقية فى الاغلب ومنها تنبع الملاحم والقصص على المآسى الفاجعة ، يقول الدكتور محمد غلاب « هناك منبع خطير الاهمية فى نشأة المآسى : هو عاطفة تقديس الأبطال التى كانت منتشرة فى جميع الاصقاع الهلينية فكانت الوطنية المحلية فى كل مدينة ترفع بطلها الخاص حتى تخلق منه إلها أو نصف إله ، ومن آيات ذلك أعياد هؤلاء الأبطال بعد أن كانت فى العصور الاولى اجتماعية محضة أصبحت فى هذا العصر دينية تحوطها القداسة ؟ وأن القصص التى تروى مفاخرهم قد صارت نوعان من الطقوس وأضحى الشعب ينظر إلى أولئك الابطال فى صلاتهم بالآلهة الذين يهدونهم حينا ويضلونهم حينا آخر ، ويحمونهم تارة ، ويدفعونهم إلى التهكلة تارة أخرى ومن هذه الاعياد القديمة التى قدس فيها الابطال : عيد البطل (أدرستوس) وهذا الجانب من الاساطير الاغريقية غريب على الادب العربى والعقلية العربية التى لا تؤله ابطالها ولا تجعل فيهم انصاف آلهة ، بل أن أعظم أبطالها وحو محمد رسول الله لا يوصف بمثل ذلك وإنما يوصف بما وصفه الله به فى القرآن : « قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلى » . ومن هنا يختلف الميثولوجيا الاغريقية عن منابع الادب العربى والفكر الإسلامى وتتعارض مع عقائد ومفاهيم المسلمين والعرب . (فالآلهة فى الميثولوجيا تدفعها حيوية عارمة إلى كل تصرفاتها ، حيوية لا تعرف العدل والحق والخلق والفهم لانها

حيوانية عاتية شهوانية طائشة أما الإسلام فينبذ نهائيا فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله) . وقد صفت اللهجة الغالبة على الملاحم (الالياذة والاودسة) بأنها لهجة نائحة نادبة صائحة معولة قائمة متشائمة ، تبدو الحياة منها زخرفا خلابا خادعا ، حيث البطل له جبروت ورهبوت وليس هو بطل انسانى ، فضلا عن خواتم الملاحم فانها مليئة بالشحن فياضة باللوعة . ولقد كانت تحرك حول الابطال هالات ضخمة تخفى تفاهة الاعمال التى قاموا بها ومن ذلك ما حشده هوميروس فى (الاوديسة) من خرافات عن أعمال (أوديسيرس) الغطل فى حرب طرواده ومثل هذه المبالغات نجدها فى الشاهنامة وأساطير الفرس ، ونجدها فى أساطير الفراعنة من قصة البحرى الغريق الذى أنقذه رب على شكل ثعبان ثم بعثه إلى أهله محملا بالهدايا والاسماك والعطور . وهذه التهويلات كلها تختلف عن القصة ، والصورة فى الادب العربى ، مما يصوره صادق الحكيم حين يقول : فى وسط هذه الاوهام التى تعلقت فيها رؤوس الامم كان للصدق صخرة شماء يعتصم بها فى كينونة البشر المدلهمة فى شبه جزيرة العرب فلم يكن السكان الرابضون على خيولهم فى هذه الصحراء إلا أبطالا فى مجموعهم ، فرسانا غزاة ، واجوادا كرماء ، وقد خصهم الله باللسان الباتر كالسيف ، وأنبت الحكمة البالغة فيهم ، ومع ذلك لم تتألف الملاحم والياذات لتكريم هؤلاء الابطال بالاكاذيب والادعاء عليهم بما لم يكن مكان نقص الحق فى الرواية هو هالة المجد فى حياة أبطالهم وكان الاسناد فنا عربيا خالصا ، لم تعرفه الشعوب غير العربية ، ذلك أنها لو أسندت لافتضحت ، فلم يكن لها اذن من ذريعة إلى لداتها سوى الكذب وإضاعة المعالم والتعفية على الحق فى غبار من الأوهام والخرافات . ويوافينا عصر الفتح الإسلامى بالحجة الدامغة ، أفلو كان لأمة من الأمم مثل ما كان للأمة العربية من الأبطال فى هذا الفتح ، ومن طبيعة بطولاتهم فى نشر الإسلام وأنعاش العالم وقهر الملوك ، وتبديل القلوب أكان يغمض لهما جفن قبل أن يطرزوا حول شخصيتهم البراقة ما شاءو من يسبيح المزاعم ، وأكاليل الادعاءات والتهاويل ولكن العرب لم يتكلموا عن أنفسهم إلا بالحق المسند ، والقول الموجز وانصرفوا إلى العمل الجبار فى كل نواحيه) . أما بالنسبة لأساطير الفرس فان الدكتور أحمد ضيف يرد انتشار القصص العامية ولا سيما الأعجمية فى الأدب العربى إلى الفرس ، حيث (اندس بين العرب جماعة من الاعاجم وكان من بينهم من يحمل الاخبار

الخرافية والأخيلة الغريبة إلى ورثوها عن آبائهم وأجدادهم الفرس والهنود أصحاب الأخيلة العتيدة من الأساطير وينبوع كل القصص الخرافية وكان من بينهم جماعة من التجار الذين يترددون على الهند وفارس وبلاد العرب ويبشرون هـــذه الأخبار فى المجالس والمجامع بين الخاصة والعامية فذاع أمر هذه النصوص بين علية الناس) .

ويرد بعض البا حثين أثر الأساطير الفارسية فى الأدب العربى إلى سيطرة الشعوبية « وسعيهم لإفساد الخلق العربى بالتهتك والخلاعة لإنزاله عن مناعته ، وهم حين عجزوا عن محو الدولة العربية الإسلامية ، بالسيف ، عمدوا إلى نسفها بتشويه صفاء الطبع منها ورموها بأساطير الفرس والهند فانسابت فى بلدان العرب كافة تستبيح كل خدر وحجاب وفى قمة هذه الأساطير التى نقلت إلى العربية : كليلة ودمنه والف ليله وليله وقد حوت قصص ألف ليله المواقف الاباحية والأشعار المكشوفه يرمون بها روح التماسك والرجوله فى الآدب العربى وكان ذلك كله مخالف للسجية العربية التى تأبى التخنث والفحش وتتميز الأساطير الشرقية عن الأساطير الغربية بعدة ظواهر : أهمها الترف والبذخ والبخور والقصور والنمارق والزخارف فبينما تصور الأسطورة الغربية الفقر والظلام والخوف وعمق الشعور بالألم والوحشية والغموض ، نجد الأسطورة الشرقية تصور الأطعمة الفاخرة ، والحياة المليئة بالمتعة على النحو الذى نراه فى كتاب الف ليلة : وخاتم سليمان وطاقية الاخفاء

٢ — تتسم قصص ألف ليـــلة بأنها أساطير ذات أصل فارسى وعليها أضافات من الأساطير اليونانية ، والهندية والفرعونية القديمة ، وأنها لا تمثل الذاتية العربية ولا تتصل بها إلا أنها مكتوبة باللغة العربية ومؤلف ألف ليلة مجهول ، وهى جماع الحكايات الرواة والقصاصين الذين تناثروا فى العالم العربى فى العصور المتأخرة ، وهى جماع صور متباينة بين العفاريت والطلاسم وخاتم سليمان وطاقيـــة الأخفاء ، واعتماد الحياة على الحظ والمؤامرة ، وهى حياة قوامها الشهوات والبخور والعطور والغناء والرقص ، وهى قصص سلبية ، فيها صور الانحلال ، والتوكل ، والقدرية ، وتعنى بتصوير حياة الجوارى ، وصور اللذات ، وإسراف القصور ، ومتع المترفين ، من قصور ونساء موسيقى وتقوم أكثر قصص ألف ليلة على الخيانه الزوجية وحيل العجائز من القوادات فى الجميع بين العشاق ، وقد بدأ الكتاب بخيانة زوجة الملك شهريار له ، وهى تجرى فى تيار جامع بين خيانه المرأة وغدر الرجـــل . حيث يتحرك الرجال وراء اللذات العاجلة ويتحرك

النساء وراء الحرير والذهب وفى ألف ليله خنوثة الرجل وداء الغلمان ، وصور الصوفية والاضرحة المزينة بالذهب والمضاءة بالشموع ، والمفروشة بالبسط ، وهى فى مجموعها صور غريبة عن الذاتية العربية وعن النفس العربية الأصلية ، ولقد عمدت حركة الغزو الثقافى والتغريب العمل على أذاعة هذا القصص وإعادة طبعها ملونة ومزخرفة وأجرت نشرها ووضعها بين أيدى الباحثين حتى لقد كانت اطروحة من اطروحات كلية الآداب ، للدكتورة سهير القلماوى وبحثا ضافيا لأحمد حسن الزيات . وحاول كثير من الباحثين الغربيين اعتبارها مصدراً لرسم صورة المجتمع الإسلامى كما اعتمدوا على كتاب الأغانى وكلاهما من المصادر الزائفة التى لا تمثل حقيقة الأمة العربية ولا الذات العربية وليست من الأدب العربى الأصيل وكان الجزويت والإرساليات التبشيرية فى بيروت عام ١٨٨٨ هى التى أولت الاهتمام تطبع كتاب ألف ليلة ونشره . كما استغلت الصهيونية العالمية أحياء مثل هذا الكتاب فألقى الدكتور ولفنسون أستاذ اللغة العبرية بالجامعة المصرية فى ١٥ مايو ١٩٣٢ محاضرة عن القصص اليهودية فى ألف ليلة فأشار إلى أن بالكتاب بعض قصص يهودية قال : ومن أهمها : السندباد البحرى التى يعتقد أن موضوعها مقتبس من التلمود وقصص السائح اليهودى وقال : إن من الثابت المؤكد أن السفرتين الاولى والسابعة يهوديتا الأصل بلا نزاع ، أما السفرات بين الأولى والسابعة فمستمدة من مصادر أخرى غير يهودية . والمثال الآخر فهو قصة (حاسب كريم الدين) وقال إنها يهودية ليس فقط بأسمائها اليهودية ، بل وبها إشارة إلى تعاليم وحكم يهودية علاوة عن أن ذات عنوان القصة نفسها مترجم عن اليهودية .

كما أشار الدكتور أحمد ضيف إلى غلبة القصص الإسرائيلية على كتاب ألف ليلة وبها ذكر سليمان وداود وبيت المقدس ، وأن وصف الأرض وارتكازها هو مما أخذ من كلام (وهب بن منبه) . وحكاية بلوقيا المذكورة ضمن قصة حاسب كريم الدين بن دنيال الحكيم بها قسط وافر من الإسرائيليين . ومن أساطير القصص الإسرائيلية أنه لما توفى سليمان عليه السلام وضعوه فى تابوت وعدوا به سبعين بحراً . ويرى الدكتور ضيف أن قصص ألف ليلة هى ترجمة لكتاب (هزار افسانه) الفارسى مع إضافات إسرائيلية ، وقال المستشرق البلجيكى شومان : أن القسم الذى كتب فى مصر من كتاب ألف ليلة إنما كتبه جماعة من الإسرائيليين . ولم يكف إحياء كتاب ألف ليلة فى الأدب

العربى الحديث وإذاعته : بل أن بعض الكتاب ذهب إلى إحياء قصصه : فكتب توفيق الحكيم : شهر زاد ، طه حسين : أحلام شهر زاد ، وقد نشرت هذه القصص كتجديد لأساطير ألف ليلة وخلق هذا الفن فى الأدب العربى ، وقد كان لطه حسين دوره فى إحياء أساطير الوثنية الاغريقية وإضافتها إلى سيرة الرسول : فى كتابه (على هامش السيرة) الذى اعترف بأنه صاغه على نمط : كتاب (على هامش الكتب القديمة) لكاتب فرنسى وأنه قصد به إحياء الأساطير ، وقد هاجمه فى ذلك الدكتور محمد حسين هيكل وكشف عن خطر إحياء الأساطير التى تجرى حول حياة الرسول من حيث اهتم المسلمون بتنقية سيرة رسولهم من كل ما حاولت الإسرائيليات إضافته من أساطير وروايات غير محققة . وقد وسع طه حسين على نفسه فى كتاب (أحلام شهر زاد) وابتكر قصصاً جديدة عن الملك طهمان ملك الجن وإبنته فتنه ، وأثار جوا من الوهم والخيال ، لم يعرفه الأدب العربى ولم يتفق مع ذاتيته وزاجه النفسى فى يوم من الأيام .

الفصل الثامن

المسرحية اليونانية والأدب العربى

حاول دعاة مذهب النقد الغربى إثارة إتهام باطل لا محل له يرمى إلى انتقاص الأدب العربى لخوه من المسرح والدراما والملاحم غافلين عن أن لكل أدب فنونه التى تشكلها طبيعته وبيئته ، وأنه ليس من الضرورى لوصف الأدب العربى بالبراعة أو النبوغ أن يكون مماثلا للأدب اليونانى أو الأدب الغربى فى كل فنونه ، ولقد كان الشعر هو ديوان العرب فى الجاهلية فلما جاء الإسلام شكل للأمة العربية مثلا أعلى استمد أسلوبه ومنهجه من القرآن وقام على التوحيد الكاشف الواضح الصريح فى العبارة والأداء ، وجاءت القصة القرآنية على ذلك النحو الذى عرف عنها بعيدة عن الرموز والغموض والتفاصيل وبعيدة عن الكذب الفنى والحيلة والتحرير الذى عرفته القصة اليونانية الغربية ، ولذلك فلم يكن الأدب العربى فى حاجة إلى المسرح الذى كان وليد المعبد والكنيسة والذى ظهر عنه الأغريق أصلا فى إعياد باخوس إله الخمر ، ثم استعانت به الكنيسة بعد إنتشار المسيحية فى كنائس روما وباريس أثناء القرون الوسطى .

لعرض فكرتها عما ذهبت إليه فى القول بصلب المسيح وآلام والشهداء ، أما المسلمون فالبساطة مفهومهم الإسلامى ووضوحه ولطبيعتهم التى عرفت بالصراحة والوضوح لم توجد عندهم الحاجة إلى المسرح ، ولذلك انصرف العرب والمسلمين إبان حركة الترجمة عن نقل الأدب اليونانى واكتفوا بترجمة العلوم والفلسفات من حيث أنهم لم يكونوا فى حاجة إليه بوصفه أداة تعبير عن النفس اليونانية والاغريقية وحدها ومن حيث أن لهم تعبيرهم التى تحقق لهم ذلك عن طريق النثر والشعر ، ولعل سببا هاما حال بينهم وبين ترجمة الأدب اليونانى هو أنه كان ينطوى على خرافات وأساطير لها جـــذورها الممتدة إلى عقائدهم الوثنية القائمة على تعدد الآلهة وصراع الآلهة مع نفسها ومع الإنسان ولتعارض هذه الصور والأفكار مع إيمان العرب والمسلمين بالخالق الواحد وأكباره وتعاليه عن مثل ما توصف بها له اليونان من صراع وشهوات ، وما توصف به من ذكور وإناث ، وآلهة للصيد والخمر والحب فقـــد نأى الأدب العربى عن ذلك وسما بالألوهيه عن مضاهاة البشر التى لا يقرها عقله ولا يرضاها مزاجه النفسى . ولقد كان الأدب العربى واضحا فى التعبير عن النفس ، وواضحا فى العقيدة ، وضوحا لا يقبل التأويل ولا يحتمل الشك ولا يقبل التجسيم وكان هذا الوضوح فى العقيدة ، حيث لا يوجد ما يصعب فهمه ويحتاج إلى مثل ما احتاجت إليه الوثنية القديمة والعقيدة المسيحية من بعد لغرضه وشرح تعقيداته وتفسيره وتحليله عن طريق المسرح حتى يمكن الاقتناع به وتقبله ومن هنا فلم تكن هناك حاجة فى البيئة العربية ولا فى الأدب العربى ولا فى العقيدة التى اعتنقها العرب والمسلمون إلى المسرح . ولقد « فرض أدب القرآن طابعه على كل ما تخرجه القريحة العربية بعد أن بهرها بإعجازه فى أسلوب الكتابى وتعاليمه ، هذه التعاليم التى أنشأت بعد ذلك فلسفة إسلامية تحترم العقيدة الدينية أكثر مما تتجه لحياة الفكر المجرد والتنقيب عن متاهات النفس واستلاء الغامض منها » .

(الصراع المأساوى الدرامى)

وهناك وجه آخر من وجوه الخلاف والتباين بين الأدب العربى وبين الدراما أو المسرحية اليونانية العربية ويتمثل ذلك فى الصراع المأساوى الدرامى الذى هو حيـــاة الحدث فى المسرح مما لا يجد بيئة طبيعية فى إيمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل

المأسوى هو دائما فى صراع مع الآلهة والقدر . والإنسان العربى فى سلام مع الله ، الله الواحد الأكبر ، وفى إيمان بالقـــدر لا يحول دون السعى وإن كان يحول دون المصارعـــة والصراع ومن هنا فإن العقل العربى (لا يتصور الصراع بين الانسان والله على نحو ما كان يتصور اليونان الذين يؤمنون بأن الحرب مع القدر وإن كانت نهايتها هى الهزيمة المأسوية فانها حرب تدل على شجاعة الإنسان وتجبره وجبروته وعلو شأنه . وصراع الإنسان مع الله أمر لا يفهم ولا يقبل مع التوحيد الذى هو قمة العقائد فى الإسلام . ولم يجد العرب أنفسهم فى يوم من الأيام على نحو يضعهم فى صراع مع القدر وذلك لاختلاف طبيعة البيئة الصحراوية عندهم عن طبيعة البيئة الجبلية فى اليونان ومن هنا فإنهم لم يعرفوا هـذا اللون من الصراع حتى فى فتره جاهليتهم السابقة على الإسلام . بل أن الوثنية العربية لم تـكن مؤهلة لهذه المفاهيم ، إذ لم تـكن وثنية أصلية بل كانت صورة مشوهة من دين قائم على التوحيد لذلك لم يـكن لها جذور عميقة أو تقاليد قديمة كما كان الشأن لدى الوثنيات الأخرى ومن ومن هنا فقد ارتبط المسرح اليونانى بالاسطورة إلى حد بعيد ، وبدقها المؤلفون اطاراً يصورون فيه الصراع بين الانسان والقوى الإلهية ، ولما كانت هذه النزعة وثنية فى طابعها لذلك لم يقرها الإسلام أو يقبلها . كذلك لم يكن من الطبيعة العربية مثل هذه الاستعراضات التى تقوم على الترانيم والأناشيد والرقص . ولقد استعانت الـكنيسة المسيحية فى القرن العاشر بالمسرح أيضـاً فى عرض فـكرتها ، بعـد أن سـقط المسرح الوثنى مع سقوط الامبراطورية الرومانيه فـكانت تقدم القداس الدينى ثم تتبعه بصورة تمثيلية طقوسية قصيره كان يمثلها القساوسة بعد القداس فى قلب الـكنيسة ، ثم تطورت إلى التمثيليات الدينيـة الطويلة التى تمثل على أعتاب الـكنيسة أو ساحتها وهى المعروفة بتمثيليات الأسرار عن معجزة ميلاد المسيح ثم آلامه ، وآلام الشهداء الذين أوذوا فى سبيل المسيحية ، وقد كان للمسرح وسيلة لتفسير نظريات المسيحية الفلسفية التى لم تـكن من اليسير فهماً إلا بعرضها على هـــذا النحو وتقوم فلسفة المأساة الغربية على (الخطيئة والقصاص والغفران) وترى أن الإنسان مرتبط بخطيئة أولية وهى خطيئة آدم ، وهناك مفهوم الصراع بين الآلهة والقدر ، وبين الإنسان والخطيئة ، ويبدو البطل فى صورة المتحدى لإرادة الله والمتحدى للقدر وفى رواية (فاوست) نجد أنه

يتحدى إرادة الله ويتطاول على الشجرة المحرمة وقد كانوا يرون أنه مجرماً ومخاطئاً يجب إرساله إلى الجحيم ، ثم تحــول الرأى فى المأساة مع تحول المجتمع الأوربى فقالوا أنه صريع القدر ويمكن القول جملة بأن هذا اللون من الأدب غريب على الذوق العربى والمزاج النفس العربى ، فهو خــلاصة لمفاهيم دينية وثنية أو غربية مسيحية تقوم على فلسفة أساسية قوامها الخطيئة التى لايعترف بها الإسلام ولا يقرها والتى ليس لها أى صدى فى الأدب العربى فضلا عن صراع القدر وصراع الآلهة وكلاهما غريب عن النفس العربية بل إن نهاية القصص وخاتمة التراجيديا فى مفهوم الأدب اليونانى والغربى يجب أن تكون شريرة ، ومصدر هذا أن التراث اليونانى الغربى كله يرى أن الإنسان ثمرة الخطيئة وأن حياته تكفير عن هذه الخطيئة وأنها لاقيمة لها بينما يرى الأدب العربى وفكره وآدابه بأن الإنسان كائن حى وحياته لها قيمتها الخالصة وأنه ليس مسؤلا عن خطيئة غيره ، وأن الخطيئة التى تتردد فى هذه الآداب هى خطيئة آدم وهذه فى مفهوم الإسلام قد غفرها الله له ولم يجعلها ذنباً لأحد من بعده ، وفى مفهوم الأدب العربى المستمد من الإسلام إن الخير لابد أن ينتصر فى النهاية وإن الشر لابد أن ينهزم وينسحق ، وإذا كان المسرح وليد المعبد والكنيسة فإنه يعد غريباً عن الأدب العربى حيث لم يعرف العرب مثل هذه الأعياد الصاخبة بمواكب خمر باخوس ولا ما يتصل بها من تماثيل وأناشيد وطقوس ورقص وإباحة والعرب فى صميم فكرهم أهل بديهة وارتجال ، وفى بيانهم أهل إيجاز واختصار ، لايحتاجون إلى التحليل الطويل ولا يهتمون بالتفاصيل التى تخرج عن جوهر الحدث أو الخبر ، وقد علمهم ذلك القرآن ووضع لهم هذا المنهج ، والمجتمع الإسلامى لايعرف التجسيم ولا يجــد فيه لذته الفنية ، كما يفعل اليونان والغربيون ، والفكر الإسلامى لا يقر الأساطير ولا يقبل الخرافة ويعتمد على الحقيقة التى يعقلها العقل والصدق الذى تؤكده طبائع الأشياء ، ويقف من الخالق سبحانه موقف التكريم ، ويسمو بمفهوم الألوهية عن مشابهة الخلق ، ولا يقر وجود أرباب ، وقد صور زكى طليمات هذه الفوارق الدقيقة حين قال : إن العقيدة الإسلاميه على وضوح أركانها وجلاء تعاليمها ومنطق أحكامها عقيدة لايشوبها لبس ولا غموض يتطلبان تحايلا فى التفسير فالواحدانية لاتقبل التأويل ولا تحتمل الشرك , ليس هناك أرباب ولا أنصاف أرباب ، كما هى الحال فى الوثنية ، كذلك لا توجد عقدة يتعذر فهمها إذ لا يوجد أب

ولا إبن ولا روح قدس كما هو الحال فى العقيدة المسيحية وشعائر الإسلام على بساطة غنية وتقشف ظاهر فليس فى حاجة إلى عازف يعزف على آلة موسيقية أو منشد ينشد نداءات كهنوتية أو راقص يدور على نفسه ، مثل هــذه العقيدة القوية فى معنوياتها ، البسيطة فى شعائرها ، القائمة على مناهضة كل مظهر من مظاهر تعدد الأرباب وما يتصل به من فنون السحر لإحياء طقوسه ومناسكه لايمكن أن تتمخض عن فن تمثيلى فإذا أضفنا إلى ذلك أن العرب بطبيعة عقلهم ينظرون إلى الكليات عرفنا إلى أى مدى نجد التباين الضخم بين الأدب العربى وبين الآداب الغربية فى مجال القصة والمسرح ومن ناحية أخرى فإن الصراع المأساوى أو الدرامى الذى هو عقدة المسرحية والقصة لايجــد بيئة طبيعية فى إيمان العرب ومعتقداتهم ، ذلك أن البطل المأساوى هو فى صراع دائم مع الآلهة والقدر ، أما الإنسان العربى فهو فى سلام مع الله الواحد الأكبر لا يستطيع أن يتصور الصراع مع القدر والآلهة على نحو ما كان يتصوره اليونانى ورؤيا العرب واضحة : غير مضببة ولا يشوبها سحابه من الغمام وليست بين ، وليست فى صراع مع الطبيعة وكل هـذه الرؤيا تنعكس فى الأدب العربى ، وهى مصادة لرؤيا الغربى : بحكم الطبيعة الصخرية الجبلية : والضباب والغمام والظلام والصور التى بين بين وإذا كانت المأساة وحركتها هى خروج من ظلام إلى نور بعد احتراس تدور كلها فى إجراء بين بين فهى لا تلائم بشكلها طبيعة العربى (٢) وإذا كان طبيعة العربى تتعارض مع هذه الفنون . (القصة والمسرحية والتراجيديا والمأساة والملهاة) فإن هناك ملحظاً آخر هو أن الطقوس فى المسرحية يقوم بتمثيلها جماعة من الناس ، بينما المناسك فى العبادات الإسلامية يقوم بها جميع الأفراد ، أى إنهم لايشهدون طائفة منهم تقوم بتمثيل هذه الذكريات بينما يقف الباقون يتفرجون عليهم وفى مهرجان المناسك تشترك الأمة كلها فى الأدوار المختلفة .

من هذه العوامل المختلفة يتبين كيف أن إصالة الأدب العربى وذاتيته هى التى حالت دون وجود المسرح وتقبله ، وأحرى بنا أن نقول أنه إذا لم يوجد المسرح عند العرب فى جاهليتهم فأجرى به ألا يوجد لديهم بعد الأسلام الذى قضى على تلك الوثنية وأعاد إليهم دين التوحيد كأصفى وأنقى مايكون ، وقد دارت مساجلات كثيرة حول خــلو الأدب العربى من الملاحم الطويله والقصة والتراجيديا وظن كثير من الباحثين إن ذلك

قصور أو نقص فى هذا الأدب ، وحاولوا الدفاع عنه والاعتذار فيما يظن أنه قصور فيه ومما يذكر فى هذا ما كتبه الدكتور زكى مبارك رداً على ما قاله أحمد أمين من قصور الأدب العربى لأنه حرم من الملاحم الطويله والقصة ، قال « هذا الحكم يشهد بأن أحمد أمين يجهل طبيعة الأمة العربية بعض الجهل ، إن العرب ليس فى طبيعتهم إن يأنسوا بالمنظومات المطولة فى القصص والتاريخ هو يتوهم أن العرب كان يجب عليهم أن يسلكوا فى الشعر مسالك اليونان وذلك خطأ فظيع . أن عبقرية العرب ليست فى القصص ، وإنما عبقرية العرب فى الغناء والتعبير عن الأنفاس الروحية ، فإن امتازت لغات الشرق والغرب بالمنظومات الطويله فى القصص والتاريخ ، فقد امتازت لغة العرب بأكرم أثر عرفه الوجود وهو القرآن ، وهو حجة اللغة العربيه يوم يقوم التفاخر بين اللغات والأحساب » وعندما أخذ توفيق الحكيم فى كتابة مسرحياته واتخذ من الأساطير اليونانية مصادر لبعض هذه المسرحيات واجه من النقاد العرب غير المنتمين إلى مذهب النقد الغربى الوافد معاضة تكشف عن الفوارق العميقه بين النفس العربية والأسطوره اليونانية . ومن أوجه الإعتراضات . (أولا) الآلهة فى الميثولوجيا الاعريقية تدفعها حيوية عارمة إلى كل تصرفاتها ، حيوية لاتعرف العدل والحق والخلق والضمير لأنها حيوية عاتية باطشة فليس لديها مايمنع من صب كل هذه اللعنة على (أوديب) لمجرد شهوة حقد من (أبولون) كذلك صنعت مع هرقل ، كذلك صنعت مع ، برموثيوس وغيرها ، أما الاسلام فأنه ينبذ نهائياً فكرة الشهوة والظلم عن ذات الله ، ومن هنا فإن فكرة القدر فى الاسلام لاتتفق مع الفكرة الاغريقية ، ومعنى هذا أن الاسلام يحمل فكرة مستقلة مختلفة فى طبيعتها الأصلية عن طبيعة الفكر الاغريقى ، ومن المقرر أن مترجمى الفلسفة الاغريقية واليونانية لم يستطيعوا أن يدخلوا الاسطوره والتراجيديا إلى الأدب العربى الذى كان مستعلياً بنفسه وذاتيته وقائماً على التفاخر والشمم الحاجز عن الاغتراف من منهل أدب وثنى ، ولكن التغريب والغزو الثقافى استطاع أن يفرض هذه الألوان على الأدب العربى بالترجمة والتأليف والتمثيل ، ومن الحق أن نقول أن النفس العربية لم تقبلها وأن ذاتية الأدب العربى لم تتمكن من اساغتها وهضمها وهى ماتزال حتى الآن غريبة منعزله لم تتمكن من الانصهار ولم يتقبلها المزاج العربى والروح العربية الاسلامية .

الفصل التاسع

حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث

تعرض الأدب العربى فى القرن الرابع الهجرى لحملات ومحاولات استهدفت اخراجه من ذاتيته وخصائصه ومضامينه الأساسية ، ولقد تأثرت مجريات الأدب بهذه الحملات والمحاولات التى اتصلت بالأسلوب والمضمون وحاولت دفع الأدب العربى إلى منهج بلاغى غير منهجه الأصيل وأخراجه فى نفس الوقت من أسلوب القرآن كما طرحت على مضمونه نزعات الإباحة والزندقة والخمريات والغزل بالمذكر ولقد تأثر الأدب ثمة تحت ضغط الضربات التى تحملها الأيدى الغربيه ذات السلطان والنفوذ والتى كانت تستهدف تحريف المناهج وتزييف المفاهيم ولم يقف الخطر عند الأدب العربى وحده ولكنه تجاوزه إلى كل ميادين الفكر الاسلامى وواجة المجتمع الأسلامى أزمه من أخطر أزماته العقائدية والفكريه ثم لم تلبث «الإصاله» أن لفظت الزيف وطادرت الشبهات وحررت الأدب العربى بل الفكر كله من خطر الهلينية والفارسيه والهنديه واليوم يواجه الأدب العربى فى العصر الحديث (١٣٧٠ ﻫ) نفس الموقف فى خلال الصراع الدائر بين (أصالة) الفكر الاسلامى بعناصره المختلفة ومنها الأدب وبين التحديات التى يفرضها خطر التغريب ومن عجب أن القوى الجديدة وجدت فى جميع عناصر الشبهات القديمة مادة خصبة لاثارة الأزمة من جديد من منطلق عصرى هو رفض الحضاره العربيه الأسلاميه وتغليب الرموز الدينيه غير الأسلاميه على الأدب العربى وقد اتخذت القضيه منطلقها من مفهوم الفكر الغربى الوافد والزائف الذى يصور الإنسان تصوراً مادياً خالصاً ويتكأ اتكاءا شديداً على نظريات فرويد وماركس وداروں وسارتر وليفى بريل ودور كايم وماركوز فهى تلغى الغاء كاملا مفاهيم الترابط بين الروح والمادة والعقل والقلب والدنيا والآخرة على النحو الذى يقوم عليه الفكر الإسلامى والأدب العربى وبذلك تقدم للعرب مفهوماً يتعارض مع أصول ثقافتهم وجذور عقيدتهم والرفض الذى تفرض أشكاله على الأدب العربى ، تختلف عن مفهوم الرفض الأصيل فهو رفض مطلق ، لا ماض له ولا مستقبل ، ولا يرتبط بهدف معين ولا يرمى إلى غاية ما ، ثم هو رفض شامل على مستوى كل

القيم والعقائد والمفاهيم التى جاءت بها الأديان والعقائد . ولقد يوجد الرفض فى الأدب أو فى الفكر عامة من خلال مخطط واضح ومنطلق أصيل ، يستهدف نقد الواقع وتحريكه ، ثم تحريره من عوامل الضعف والتخلف . وذلك رفض نزيه مضىء له هدف وغاية وطبيعة خيرة ، وله رباط قائم مع الواقع والحياة مع محاولة تجديدها وإصلاحها ودفعها إلى الأمام وإلى التقدم ، أما هذا الرفض الذى طرحته هذه الظاهرة التى عرفها الأدب قبل منتصف السبعينيات والتى لم تلبث ان سقطت سقوطا مزريا وانكشف هدفها ودافعها وإن ظلت لها بقايا أخذت تستشرى كرة أخرى بعد النكسة — هذا الرفض الذى حملته رياح التغريب — فقد كان واضحا من مفاهيمه ومصادرة أنه ليس أصيلا وليس منطلقا من جذور عريقة وليس عربى الطابع ولكنه وافد غير صالح للتربة العربية ، غريب لا يلتقى بالنفس العربية ولا بالمزاج العربى الذى شكله الإسلام . ومن هنا فقد وضح تحت ضوء الأصالة العربية الكاشفة أن هذا الرفض إنما هو عداء للعربية والعروبة والأدب العربى والفكر الإسلامى وللإسلام نفسه أو أنه صورة أخرى من محاولات الهدم التى حملت لواءها المناهج الوافدة وكما وصفه أكبر المتصدين لهذه الظاهرة والمحللين لها (الدكتور عبده بدوى) حيث يقول : إن الرفض إنما يعنى السخط على الوجود العربى لصالح الأحقاد التى تغلى فى النفوس . ورفض الحضارة الإسلامية والعمل على تقويضها من الداخل ، ومن خلال الفكر أن الرفض هنا على مستوى الشعوبية تتحدد ملامحه فى تخريب القوة العربية من الداخل عن طريق الفكر تحت شعارات التقدم والتسامح . وأن الشعوبية هى المقابل القديم للرفض وكلاهما يتمثل فى إبادة العرب ونسف الإسلام وزعزعة الوجود العربى والدعوة إلى الانفصال والاقليمية والقوميات المحلية المتعددة وعدم الاعتراف بالكيان العربى الواحد . وهكذا تحتضن حركة (الرفض) الأدبية الحديثة عوامل الشعوبية القديمة فهى مثلها تنادى بإعادة العلاقات الوثنية القديمة وإعاده احياء الصفحات الفاسدة من التاريخ التى أثارها وأوقد نارها : بشار وابن المقفع والخليع والرقاشى وابن يسير وسهل بن هارون وأبو عبيدة معمر بن المثنى . وقد كشفت دراسات كثيرة فى الأعوام الأخيرة (١٩٦٤) اتجاهات هذه الحركات القديمة وقربتها إلى قراء الأدب العربى بل وجعلتها مادة الأدب العربى فى عصور الإسلام الزاهرة ، وفى مقدمة هؤلاء الدكتور طه حسين الذى أعلا صفحات هؤلاء الزنادقة قال : إن هذه الزندقة ليست إلا حزب من السخط على العرب وعاداتهم وأخلاقهم ومحافظتهم ودينهم بنوع

خاص ، ويأخذ شعراء الرفض أو شعوبى العصر ، بنظرية أفضلية الأجناس بل إنهم لا يختلفون كثيراً عن رينان الذى حكم على القضية السامية بجذب الخيال وعدم القابلية للخصب فنحن نراه يقولون بانحطاط الغرب وانحطاط أدبهم ويقولون أن حضارتهم حضارة رماد وأنه لا أمل فى شىء يكتب بالحروف العربية وأن الحضارة العربية لاتخرج عن كونها (ساعى بريد) بين اليونانية وأوربا وأنه لم تظهر فيهـا القصة والملحمة والتصوير والنحت والموسيقى الهارمونية ، وكانت عملية القصور هذه إن صح قولهم — قاصره على الأمة العربية » . «ويقولون إن العربى لا يخرج عن كونه طفلا أو هيكلا عظميا ، وهم يعملون دائما على انتقاص التراث العربى ويرون أن الإسلام أصاب المنطقة بالعقم ويشككون فى القرآن ويقولون إنه خلاصة تركيبية للثقافات السابقة عليه ويقبلون التراث الجاهلى والمسيحى فى المنطقة ولكنهم يرفضون التراث الإسلامى ويعتبرون المأذنة جثة يجب دفنها مع الأرض والسماء . ويدعون إلى مطاردة الإسلام فى المنطقة العربية (ومن الملاحظ أن هذا كله يقال دون تبرير أو نقلا عن مصادر مغرضة وهم يقيمون جسراً بينهم وبين كافة الشعوبيين الذين طواهم الزمن ، فهم يعتمدون على الشخصيات المهزوزة فى الإسلام ويركزون على الشعراء الذين يمقتون العرب مثل بشار وأبى نواس . وفى الوقت الذى يسخرون فيه من العرب ويعتبرونهم رمالا وقطعا عمياء ، وفيرانا وأغربة نجدهم يركزون على الأمور التى تقف فى مواجهة الإسلام والعروبة ، فرموزهم تتحدث عن (سدوم ، أوشيم ، بعلبك ، عين نائيل ، وعشتروت ، أوديب ، بعل ، النار ، فينق ، تموز ، الصلب ، الجلجلة ، الطوفان ، الوثنية ، بابل ، قبرص ، قرطاجنة ، لبنان ، أشور) . (ونراهم يركزون على الأساليب الضعيفة فى العربية ويعملون على تهشيم الجملة فترى فى شعرهم كلمات : الواحة الهناك ، الخاطى الأصيب بالعمى ، فى الملجأ الوراء ، الوراء قرطاجنة) ونرى بعضهم يكتب ديوانه بالحروف اللاتينية . (ثم يعمدون إلى تشويه النغمة العربية ، وذلك بتعدى الشعر المتجدد وشعر التفعيلة إلى قصيدة النثرة وإلى تيار آخر سموه (شعر بنثر) . » وهم ضد الوحدة العربية يدعون إلى القوميات الصغيرة مثل الفرعونية والقبطية والفينيقية والبربرية ويسمون عصر الوحدة مع مصر عصر الحذاء الذهبى . » وهم يقومون بعملية إعدام للمقومات العربية ، فاذا كانت المنطقة العربية تؤمن بالله ، فإننا نراهم يعلنون أن الله مات فى المنطقة . ويقول

أودونيس عن نفسه (إننى مهيار هذا الرجيم ، إنى خائن أبيع حياتى ، إننى سيد الخيانة) ويقول أنسى الحاج (جسدى امرأة) .

(٢)

تتمثل ظاهرة الرفض فى عدد من التحديات :

(أولا) كسر عامود الشعر (ثانيا) هدم اللغة العربية

(ثالثا) إدخال الرموز الدينية (رابعا) معارضة العروبة والدعوة إلى الفينيقية .

(خامسا) الهجوم على التراث .

(أولا) : كسر عمود الشعر :

إذا كان مفهوم الرفض فى إجماله هو رفض قيم الفكر الإسلامى والثقافة العربية فان أخطر ظواهر الرفض هو تحطيم عمود الشعر وقد حمل شعراء الرفض لواء الدعوة إلى تحطيم القيم الأساسية للثقافة العربية والأداء العربى الأصيل ، وطريقة الوزن وسلامة العبارة وصحة الصياغة بما يستهدف أساسا للقضاء على الشكل التقليدى الذى عرفته العربية منذ ألفى عام ، ولقد تبدو مسألة الشعر مسأله جانبية ولكنها فى واقع الأمر قضية أساسية فى بناء الوجود العربى وفى الفكر العربى الإسلامى . إذ أنها تقوم أساسا على البلاغة العربية والمحافظة على مستوى البيان العربى مرتبطا ببيان القرآن فهى تهدف إلى إلى إيجاد فجوة واسعة تعين على عملية التخلخل التى تحمل لواءها العامية وهى فى نفس الوقت تحاول أن تنفى عن النفس العربية : تلك الأصاله فى الصورة والأداء والجرس والأثر النفسى الذى يهز العاطفة ويحرك المشاعر . ويحاول الشعر الحر فضلا عن هدمه لبلاغة الأداء العربى إدخال مفاهيم زائفة ليست هى من طبيعة النفس العربية ، ولا تتفق مع المزاج العربى الذى صنعه الإسلام ؛ وحاول أغلب هؤلاء الشعراء تقمص شخصيات الشعوبيين القدامى أمثال مهيار الديلمى والحلاج وكذلك تبدو الغرابة الواضحة التى لا يقرها الذوق العربى ولا تتفق مع المزاج العربى الإسلامى فى مواجهة (الإله) بمفهوم على هذا النحو من السخرية ومن الحق أن أصحاب هذا الشعر إنما يتحدثون عن معبوداتهم وعما يوجد فى كتبهم ، أما الله سبحانه فهو متعال على ذلك كله علوا كبيراً وهو فى نظر المسلمين مختلف تمام الاختلاف عن ذلك الخزى الذى يتناول به هؤلاء آلهتهم إما من دخل من

شعراء المسلمين دائرة الخلاص فإنهم وشأنهم فى عقيدتهم وفكرهم وستلفظهم أصالة الفكر الإسلامى ولما كانت القصيدة العمودية تمت بصلة كبرى إلى التراث العربى فقد جاءت الجملة القاسية عليها ومن هنا إتسمت ظاهرة الشعر الحر بالرموز والأساطير وتهشيم الجملة العربية وفى ذلك دلالة سقوطها وهزيمتها ، ذلك أن البدائل إن لم تكن أقوى أثراً فى النفس العربية وأصدق أصالة فإنها لن تصل إلى شىء وقد وضح أن هدف الروافض (تتويه) النغمة العربية الممثلة فى البيت والتفعيلة باعتبارهما وجهاً وملمحاً فى الوجه الشعر العربى فضلا عن إن قصيدة النثر لا تجد قبولا فى النفس العربية مهما أحيطت بالزخرف والبريق ، وسيظل الشعر العربى يتحرك فى إطار الأصالة العربية والأخلاقيات ولن تصلح له تفعيلة غير عربية أو نبرة منقولة من الشعر الانجليزى .

* * *

ثانياً : هدم اللغة العربية :

وتتصل حركة الرفض بالدعوة إلى العامية وهدم اللغة الفصحى والقول بأن لغة للشعب هى العامية والدارجة ، وهم يحاولون أن يقارنون اللغة العربية فى هذا المجال باللغة اللاتينية التى تحولت عاميتها إلى لغات إقليمية ويتصل بهذه الدعوة كتابة العامية بالحروف اللاتينية . وهناك من يدعو إلى تحرير اللغة من الأعراب ويحاول دعاة الرفض تغليب عامية معينة هى عامية لبنان ويرددون بأنها وسيلة التعبير المثلى ، وكذلك فيما يحاولون من كتابة هذه العامية بالحروف اللاتينية ويتركز تيار التدمير فى محاولة إحلال عامية الجماهير محل العربية الفصحى الموجودة ولا ريب أن محاكمة اللغة العربية إلى تاريخ اللغة اللاتيبية هو من الأمور المظلة بالفساد والمغالطة للاختلاف البين بين اللغتين وإلى تفرد اللغة العربية بالصلة العميقة بالقرآن الذى أعطاه هذه الامتداد والعمق والسعة خلال أربعة عشر قرناً على نحو لم تعرفه لغة من اللغات فى العالم كله وكذلك فإن ما يقال عن القرآن من إنه خلاصة تركيبية لمختلف الثقافات التى نشأت فيه وإنه دين صحراوى إقليمى فإن هذه الكلمات قد جرت أول ماجرت على ألسنة دهاقنة الاستعمار من أمثال كرومر وزعماء المبشرين من أمثال زويمر وإنها لا تمثل أى حقيقة خالصة لوجه العلم ، وأعتقد أن ما حاول بعض المستشرقين من أمثال جاك برك إعلانه من فرح غامر اقيام مدرسة تموز

فى بيروت التى تعمل على التخلص من الفصاحة والأصالة ، أعتقد أن هذا كله قد تبدد أمام ضوء الحقيقة التى تكشفت بعد أن زال ذلك الغشاء الكاذب وأمام صلابة الأصالة العربية التى لا تغلب فقد فشلت ما تنطوى عليه أحقاد خصوم الفكر العربى الإسلامى من تحول اللهجات للعربية إلى أن تصبح لغات بالرغم مما يجرى فى مؤسسات علمية من اهتمام بالعاميات وتاريخها ولا ريب أن خصوم اللغة العربية هم العاجزون عن أدائها الذين لا يستطيعون أن يزاحموا أهلها ومن هذا العجز يبدأون حملتهم بالخصومة والحقد ، ولن تستطيع محاولات تهشيم الجملة العربية ، واستعمال الأساليب الصحيفة أن تخلق أدباً مقروءاً أو مقبولا .

ثالثاً : إدخال الرموز الدينية :

وتجعل حركة الرفض من أبرز معالم دعوتها : إدخال مفاهيم دينية لها طوابعها الخاصة إلى مفهوم الأدب العربى العام بطابعة الإسلامى على نحو من أنحاء التيسير ، ومن حيث أن أكثر حملة لواء حركة الرفض فى الأدب العربى الحديث من غير المسلمين والعرب ويتابعهم بعض الذين لم يتعمقوا فهم حقيقة الإسلام وجوهره ، أو الذين كانوا فى موقف المعارضة منه بحكم تحديات خاصة فى الطفولة أو للتبعية الفكرية فى مطالع الشباب وهذه المصطلحات والرمز يجرى أغلبها حول الخلاص والتطهير والخطيئة ، وربما كان لمتابعة هؤلاء لبعض الأذكياء من لواء الدعوة إلى الرفض هو الذى جعلهم يغفلون عن فوارق المعنى والمضمون بين البيان العربى الأصيل وبين المفهوم الدينى الخاص الذى استعمله لها أمثال لويس عوض ويوسف الخال وترمى هذه المحاولة إلى فرض طابع كنسى وتوراتى على الأدب العربى ولقد غاب عن خاطر هؤلاء أن الأدب العربى ينكر طوابع الرمزية والغموض ولا يرى حاجته إلى معايشتها : ذلك أن الأدب العربى إنما ولد فى الوضوح والضوء والكلمة الصريحة وفى أفاق تطلع منها الشمس مضيئة والنهار مشرقا والكلمة هى الكلمة فى الوجه ومن بعيد .

ولقد اتسم الشعر العربى بسمة الوضوح فى كل عصوره فهى سمة من سماته الفنية المتميزة ، حتى لقد اعتبرت النماذج القليلة المتورطة فى الغموض المعمى نماذج بعيدة عن بلاغة العرب ووضع النقاد لتعقيداتها نعوتاً سيئة محذرين من التورط فى أمثالها وطالما

يفكر العرب بعقلية عربية أصيلة فان الرموز لاتجد مجالها فى شعرهم أو أدبهم ولاريب أن الأصول العربية المقرره تدحض هذا الغموض وترفض هذه الرموز لمنافاتها الاصالة أما الخطيئة والفداء والخلاص فهى مصطلحات لاهوتية خاصة وليست عامة لأنها تنبعث من فلسفة خاصة وتقوم على تفسير خاص لخطيئة آدم . ويرى الإسـلام موقفاً آخر بالنسبة لها ، فالأدب العربى لايستعمل الخطيئة وإنما يستعمل الاثم ولا يستعمل الفداء وإنما يستعمل الكفارة ولايستعمل الطلب ولكن يستعمل القتل والاستشهاد ولايستعمل الخلاص ولكنه يستعمل النجاة والمسلمون لاينظرون إلى التضحية فى مجال النضال على هذا النحو الفلسفى الذى يرسمه بعض شعراء لبنان والخطيئة فى لغة العرب الجاهليين ثم فى لغة المسلمين لاتحمل شيئاً من معانيها ولوازمها فى مفهوم اللاهوت ، وإن كان اللفظ واحداً ومعصية آدم عنـد المسلمين كسائر المعاصى تمحوها التوبة وليست متعلقة بأى فرد من البشرية حيث لايرث مولود خطيئة والد (وأن لاتزر وازرة وزر أخرى وإن ليس للانسان إلا ماسعى وإن سعية سوف يرى ثم يجزاه الجـزاء الاوفى -) كما جاء فى القرآن الكريم .

رابعاً : معارضة العروبة والدعوة إلى الفينيقية :

تحاول دعوى الرفض أن تضرب كل أمجاد الآمـة العربية وتاريخها ووحدتها وتعمل على تحطيمها والحيلولة دون قيام ترابط وطرح شعار الفينيقية كتراث مقدس ومثله دعوة الفرعونية فى مصر ، وقد عمد هؤلاء إلى التشكيك فى قيم العرب والعربى ورميهما بالانحطاط ولم يثبت حتى الآن أى اتهام من هـذه الشبهات التى رددها المبشرون والمستشرقون عن أن ضعف العرب أو تخلفهم إنما يرجع إلى الاسلام ، بل العكس من ذلك هو الصحيح فى تحرير الرأى لدى معظم الباحثين المنصفين وإن العرب المسلمين لم يتخلفوا ولم يقعوا فى مرحلة الضعف إلا حين تجاوزوا القيم الاسلامية القرآنية وإن كل مايرددونه من وصف العرب بالغراب أو وصف حضارة الاسلام بأنها حضارة رمال كل هذا ليس إلا مجموعة من الأحقاد التى لاتثبت أمام الحق والعلم والتاريخ الصحيح بل أن العرب هم الذين حملوا إلى البشرية جميعاً أصدق مفاهيم التوحيد والتحرير من العبودية البشرية وتحرير العقل والقلب من الوثنية والاباحة وإن الذين خرجوا عن قيم أممهم هم الذين يلاقون مشاعر النفى والغربة والضياع والتمزق . ولاريب أن العرب هم الذين أمدوا إلى البشرية :

حضارة التمدين وحرروها من مظالم الفرعونية والقيصرية والامبراطورية وإن الاسلام قد شكل الأمة العربية تشكيلا جديداً تحطمت معه كل مفاهيم الوثنية القديمة ، بل هو الذى أعطاها مفهوم العروبة نفسه ولم تكن من قبله إلا قبائل متصارعة ولقد يدعو بعض المثقفين اللبنانيين إلى الفينيقيـة فى محيطهم فذلك شأنهم ولـكن الفينيقية مهما بلغت من مكانة فلن تفرض نفسها على شبر واحد خارج لبنان .

خامساً : الهجوم على التراث :

وعمدت الحركة أيضاً إلى تحطيم التراث العربى الاسلامى وتشويهه فيما جرى إثارته من شبهات حول أبى العلاء المعرى وابن خلدون وغـيرهما ونسبة فضلهما وثقافتهما إلى الرهبان والأغارقة . وقد حاول بعضهم اتهام ابن خلدون بأنة أخذ علمه من الاغريق ، وثبت كـذب هـــذه الدعوى ، وجرت المحاولة إلى استغلال بعض أبيات من الشعر (الزائف فى نقله) للترويج لاتهام أبى العـلاء ويجرى من خلال ذلك الاهتمام بالوثنيـة الغربية أو ابراز مفاهيم زائفة من تفسيرات الأديان التى قضى عليها الاسلام وقال فيها كلمة الحق ، ولعل من أبرز عوامل التعصب والحقد هو أن محاولة الدعوة إلى رفض التراث الاسلامى وهـو الـكثرة الـكاثرة والمظهر الأوسع والأعلى والأعمق للعقل العربى والنفس العربيـة بينما يلح على مفاهيم التراث الوثنى والهلينى وغـيره مما ذهب وانتهى وتحطم مهما كانت أدوات الحديث عنه براقه ولامعة .

(٢) وقد وصل المحللون لهذه الظاهرة إلى إكتشاف المخطط الاستعمارى الصهيونى الذى يتستر خلفها والذى يستهدف القضاء على مقومات العروبة والقرآن والإسلام واللغة العربية . وقـد حاول هذا المخطط أن ينفذ إلى غايته من نقطة جانبية لا تثير الشبهة ، كعامود الشعر ، ظنامنهم أنه إذا أمـكن القضاء على الفصحى فان الأمـة العربيـة كلها تتشتت وتتمزق ، وقد تبين أن محاولات دعاة بعض الحركات الباطنية والشعوبية لم تستطيع أن تثبت فى الميدان أمام الحق فان أصحاب الدعوه إلى الرفض قد جهلوا طبيعة الأمة العربية وعجزوا عن فهم نفسية هذه الأمة ومزاجها الأصيل ولقد قامت محاولات كـثيرة من قبـل بمثل هذه الدعوى إلى الهدم ثم لم تلبث أن سقطت وتحطمت وعلا عليها صوت الأصالة العربية الحقيقية ، سقطت دعوة للفرعونية والوثنية العربية والدعوة المتوسطة وغيرها كثير .

وقد أشار كثيرون إلى أن هذا التيار خائن لروح العصر كما هو خائن للفطرة والأصالة وإن هذا التيار فى طبيعته يقوم على السخط الدينى ومقاومة الأخلاق ، معارضة العروبة وضرب المفاهيم الأساسية العميقة الجذور فى الأدب العربى ولن يستطيع تراث الوثنية وما قبل الإسلام أن يعود إلى السيطرة من جديد مهما تآزرت على ذلك كل قوى التغريب لأنه بطبيعته غير صالح ، وأن البشرية والفكر الإنسانى قد تجاوزا مرحلة الطفولة البشرية ومرحلة الأساطير والوثنيات .

(٣)

ولن يضير قوة ضخمة كالأدب العربى أن يتصدى لها بعض ذوى الغايات أو بعض الموتورين والحاقدين الذين لهم غايات خاصة أو فى حياتهم تحديات معينة مما يجعل لخلافاتهم الشخصية حجما أوسع بتحويلها إلى خصومات كبرى ومن وراء أمثال هؤلاء قوى تقودهم وتحرضهم وتحاول أن تستغل تحركهم لأهداف أبعد مدى ، وقد كشفت مجلة (الحوادث) عام ١٩٧٣ أى بعد مرور عشر سنوات على إثارة هذه القضية فى الصحف العربية عن خلفيات الأحداث فأشارت إلى سيطرة التيار القومى السورى الاجتماعى وجريدة النهار على الحركة الأدبية فى لبنان وتوجيهها وجهة خاصة فى مضادة العروبة والإسلام وذلك بقيادة توينى (جبران وغسان) ولويس الحاج ويوسف الخال . وركزت على دور يوسف الخال الذى وصفته بأنه متأثر أشد التأثير بأستاذه شارل مالك الذى لم يكن معجبا بالتراث العربى وأبانت عن إتجاهه نحو النظريات البرجماتية والفلسفة الشحصانية الغربية ، وقال أن الاتجاه كله كان منصبا على الفكرة اللبنانية الضيقة وأن يوسف الخال قدم اثنى عشر تلميذاً فى هذا المجال هم : أدونيس ، توفيق صايغ ، يوسف حبشى الأشقر ، جبرا إبراهيم جبرا ، فؤاد كنعان ، فؤاد حداد ، انسى الحاج ، محمد الماعوظ ، شوقى أبو شقرا ، رياض نجيب الريس ، لوراً غريب ، ليلى بعلبكى . وقال الكاتب ألا أن التوازن أختل لصالح التيار الثانى وامتازت أيدلوجية تلك المرحلة تحت ستار التجديد والتحديث بتسخيف كل التراث العربى بما فى ذلك ابن خلدون وابن سينا وابن الرومى وأن المقفع ، وبتقديس كل ما هو أجنبى ، سواء أكان من النوع الجيد أم النوع المتوسط وفى شتاء ١٩٥٧ أطلق يوسف الخال مجلة (شعر) التى لعبت دوراً كبيراً

وخطيراً في الحياة الثقافية وشكلت صفحات النهار الأدبية ومجلة شعر ثنائيا ثقافياً تحت رعاية يوسف الخال وكانت الأسماء التي تستقطبها (شعر) وتتحول إلى النهار وبالعكس . وأمتلأت صفحات النهار ومجلة شعر بترجمات موقفه للوركا واليوت وغيرهم وبمحاولات (طليعية) في الشعرلجبرا إبراهيم جبرا وفؤاد رفقه ورزوق رزوق من فوائدها أن الأستاذ جبرا مثلا استطاع أن يتخلص من أداة الوصل فبدلا من أن يقول (أيها الشاب الذي يموت باكراً) خرج بتطبيقات لتحطيم اللغة العربية تحت بند التجديد في مثل (يا الشباب اليموت باكرا) وبالصدفة مرة كان الأستاذ سعيد عقل يتابع جهوده من أجل تحديث اللغة وتطويرها عبر دعوته الصريحة إلى الكتابة باللغة العامية الدارجة (لبنان أن حكى) وبالحرف اللاتيني (يارا) فالتقى مع جماعة النهار وكان لقاءاً عظيما نجم عنة إنسداد نوافذ لبنان الفكرية على المنطقة العربية ونمو إنعزالية ثقافية دعمت الإنعزالية السياسية في ذلك الجبن . ويمضى الباحث في الحديث عن هذا الإتجاه ويكشف خلفياته فيقول : فجأة توتر الجانب الفينيقي في شخصية يوسف الخال فقرر الدخول إلى عالم المال وتفرق تلاميذه وكان أبرز هؤلاء التلاميذ : أونيس وتوفيق صايغ وأنسى الحاج وحطت عين يوسف الخال على أنسى الحاج لتسليمه مفاتيح أبرشية الأدب في النهار وإنحرف توفيق صايغ يمينا حتى وصل إلى مجلة حوار ثم تاب وانحرف أدونيس يساراً حتى وصل إلى (مواقف) وكان أنسى الحاج رجلا غير قليل المواهب فهو كثير المطالعة خصوصا باللغة الفرنسية وعنده حاسة شم الكتب غير المعروفة كثيراً والتي يمكن الاستفادة منها إلى أبعد حد ممكن وهو أيضاً يؤمن إيماناً شديداً بلبنان ويعتقد أنه من أعظم الدول . وأشار الكاتب إلى خطة هذه الجماعة من الرافضين وقد أطلق عليهم اسم (المافيا الأدبية) فقال : أن أهم شرائعهم القول بأنه لا أدب ولا شعر ولا رسم ولا نحت في منطقة الشرق الأوسط خارج الحدود اللبنانية وكذلك نهش اللغة العربية كلغة واكثرات واستخدام الكلمات واللهجة العامية بالإضافة إلى تركيب الجملة وفق الأسلوب الفرنسي ، وكذلك نهش جميع المفكرين والكتاب الأحياء ومنهم والأموات والذين تجرأوا وآمنوا أما بالعروبة السياسية أو بالحضارة العربية ثقافيا وهناك استثناءات مدروسة يسمح بموجبها ذكر بعض الكتاب من خارج لبنان إذا توفرت فيهم بعض الشروط . ومن المافيا الأدبية أن يقدم الكاتب العربي الذي يزور بيروت أوراق اعتماده إلى النهار . ويشير (طلال رحمه) إلى أن الشعراء

فى لبنان يتفاخرون بالخروج على عمود الشعر يقول : بعد حرب لا حصر لجيودها بين القدماء والمحدثين بدأت الحرب بين المحدثين أنفسهم واختلف حوالى عشرة شعراء على الأقل حول الريادة فى الشعر الحديث ، كل واحد منهم يؤكد أنه أول من خرج على قواعد الخليل بن أحمد ويمكن أن يشار فى هذا المجال إلى مصدر الدعوة الرافضة التى تتمثل فى مجموعة من التيارات التى تعارض العروبة والإسلام ، والتى تعارض وحدة العرب وتدعو إلى الأقليمية والتجزئة وإعلاء الدعوة الفينيقية والقومية السورية وسوريا الكبرى . ومنها التيار اليسارى الماركسى الذى احتضن قصيدة النثر والشعر الحديث وكل ما يتصل بهزيمة اللغة العربية فى أصالة مضامينها وبيانها القرآنى : يقول بعض الناقدين أن الشعر يمتاز بطابع تراجيدى عميق وهو مغلف بدرجة من الحزن تكاد تجعله لونا واضحا من الفلسفة الوجودية وهذا الحزن يملأ شعر (هؤلاء) وسبب الحزن أنهم أصحاب حلم لم يتحقق وأصحاب فردوس مفقود فهم يحملون بفينقيا : هذا الحلم الكبير المعارض لطبيعة الأشياء ، يقتضى قدراً من الحزن والشعور بالمأساة لأنه حلم غير متحقق وهذا اللون من الشعر يمثله بوضوح شاعرهم الأول : أدونيس » ا . ه . وقد واجه نقاد الأدب العربى ظاهرة الشعر الحر مواجهة صريحة وكشفوا عن ارتباطها بالمد الشعوبى الذى تحطم وكيف اتصل هذا المد بكل قوى التغريب والغزو الثقافى من ماركسيه وملحدة ومادية الفكر بل أن بعض الكتاب الذين عرفوا بتقدير الأبعاد الخفية ربطوا بين ظاهرة الشعر الحديث وبين المخططات الصهيونية من أمثال هؤلاء « عبد الله يوركى حلاق » الذى يقسم دعاة الحر إلى فئتين : الأولى ذات نية سليمة تهدف إلى نظم هذا النوع من الشعر لأنه لا يحتاج إلى مجهود ، يلجأ أصحابه إلى وضع اسم غريب للديوان مع وضع اسم بعض الرسوم الرمزية التى لا يفهمها حتى صاحب الديوان نفسه . أما الفئة الثانية فتتعمد تشجيع دعاة هذا الشعر لتقضى على الأصالة العربية ولتسىء إلى لغتنا الفصحى ، حتى أن كثيراً من الشعوبيين يروجون للغة العامية وبعضهم يروج للعامية اللبنانية بالذات أو المصرية والغاية هى تفتيت أواصر الصلة بين الأقطار العربية وإيجاد فرقة أبدية بينهم والغاية كما تبدو تتصل بمخطط صهيونى استعمارى ومن المؤسف أن نرى كثيراً من رجال الإعلام العرب هم من أصحاب هذه النظرية الغريبة . ثم يفصل الباحث القول

ويركز على أودنتس وسعيد عقل . وهما ممن لهم شعر عربى أصيل وقصائد غنائية وجدانية يقول عن سعيد عقل « مع الأسف فقد تبنى منذ بضع سنوات نظرية (العاميه) ثم غالى فنادى بلبننة اللغة وبإبدال الحرف العربى الجميل بالحرف اللاتينى وأصـدر كتاباً بهذا الحرف أسماه (يارا) وأخذ يشجع عدداً وافراً من مريديه والمعجبين بأدبه على أن ينهجوا نهجه هذا ووضع جائزة شهرية يدفعها غالباً لبعض هؤلاء الهدامين) . ويقول عن أدونيس « أما أدونيس فإنه إنسان منحرف وهو الذى يتزعم هـذه النزعة وأصدر من أجلها مجلة شعرية يصدرها حسب المواسم وانى أدعو جميع أصحاب العقيدة العربية إلى الوقوف فى وجه هذا الدعى . أما عن رأيه فى الشعر الحر فيقول : هذا النوع من الشعر غير قابل للحياة ، لأنه غير قابل للحفظ ولا للتلحين ولا سيما الغموض والضبابية والإبهام وهى أشياء يعتمد عليها أصحاب هذا النوع من الشعر . « أن الشعراء الاصلاء ترفعوا عن هذا الكلام الغامض المبهم لأنهم لا يريدون أن ينزلقوا إلى مستوى جماعة ما سارت فى هذا الطريق إلا لجهلها قواعد اللغة وأصول النظم الصحيح . ولو كان لدينا القـــدرة على دخول الشعراء من بابه الكبير لما إنحرفت إلى ذلك الطريق السهل . وأعتقد أن كل الدواوين التى كانت من هذه النوعية وجدت ما تستحقه من من الإهمال والإزدراء ، ذلك أن الشعر صدى وإحساس وشعور لا يتقيد بزمان أو مكان وشعراءنا جددوا قديماً ولكن لم يتنكروا لعمود الشعر ولا خرجوا عن أوزان الخليل إلا ما ندر ، ولم يخرجوا عن إطار الشعر العربى الأصيل ، بل عزفوا على قيثارة شعرنا المكونة من ستة عشر وترا أرق الألحان العاطفية .

(٥)

كذلك واجه النقاد وجهة النظر المنحرفة التى عرفت عن أمثال غالى شكرى وغيره من أعداء اللغة العربية الفصحى متابعة لأستاذتهم من قادة التغريب وقد كشف خالد محي الدين البرادعى عن هذا التيار الحاد من الشعوبية حين عرض لنقد كتاب (شعرنا الحديث إلى أين) الذى هاجم خصائص الشعر العربى واللغة العربية حقداً وإنكاراً وتعصبا ذميا . فأشار إلى أن هـذا الكتاب صدر بعد هزيمة حزيران ورياح الغزو الفكرى تهب علينا من كل جانب حاملة معها هدفين (١) الحيلولة دون رؤيتنا أمة

ذات حضارة وتاريخ (٢) إقامة سد بيننا وبين التقدم بما يتطلب هذان الهدفان من أسلحة وذخيرة فأشار إلى أننا أمة شاعرة ولغتنا لغة شعر والشعر من أكثر فنون الكتابة تأثيراً فى أرواحنا الشفافة وأن هذا الكاتب كان العامود الفقرى لمجلة حوار اللبنانية وأنه طرح أفكار الشعوبيين إمتداداً لدعوة إنهاء هـــذه الأمة تاريخا ووجوداً ضمن ثلاثة خطوط : الخط الأول : رفض التراث رفضا مطلقاً بعصبية وإنفعال لأن التراث الأدبى لأمتنا مرتبط بالدين أن لم يكن وجد لخدمة الدين أصلا وبذلك اكتسبت اللغة العربية صفة القداسة لارتباطها بقداسة الدين وهذه الفكرة المهلهلة المكذوبة (أصلا وتاريخا وتفسيراً) لا مجال لتفنيدها هنا ، بل أدعو إلى مراجعة مؤلفات الأصمعى والجرجانى وابن رشيق وغيرهم من النقاد القدامى الذين نفوا أن تكون القيم الدينية مرتكزاً لإعطاء الشعر قيمة فنية وجمالية من خلال هذا الخط المشوه بنفذ غالى شكرى لمصالحة المنبوذين والتائهين ومعانقة الشعراء الذين من خلال عقدهم رفضوا بدورهم تراث أمتهم واسقطوا نقمتهم على ما خلفه لنا الأوائل دون غربلة أو تمحيص . الخط الثانى : الذى اختاره نافذنا كان [كسر جوهر اللغة] على حد تعبيره وتعبير أستاذه لويس عوض وهو يدعو إلى ذاك دون مواربة ولا يكفى كما يقول أن يكسر الشعراء الشباب ميزان الخليل ويتخطوا التفعيلة ، بل عليهم أن يحطموا جوهر اللغة وقد ترك هذه الدعوة عائمة مطاطه بلا تحديد أو تأطير ولم نفهم ما هو المقصود من كسر جوهر اللغة ، هل يكون بتأنيث المذكر وتذكير المؤنث أم أن كسر جوهر اللغة هو إلغاء حركات الإعراب والجواب الوحيد هو تمزيق (القرآن) وإزالته من الوجود ، هذا الحدث ، هذا الكتاب الذى يمدنا باله . ولا يستطع النوم والهدوء ما دام القرآن . الهائل هو ما يشغل بالفصاحة والبلاغة وحسن التعبير وجمال الرؤى وفنية الآراء . الخط الثالث : وهو رفض الشعر المفهوم وتسمية أصحابه بالرجعيين والسلفيين وكل قصيدة تطرب ليست فى رأيه فنا وليست شعراً ولذلك هو يدعو إلى كتابة الشعر بالطريقة الأحلامية : مفردات غير متراصة لصفة لا علاقة لها بالموصوف ، والرمز لا علاقة له بالصورة ، والإسم لا يمت إلى الفعل بصلة ، هذا مع التحلل المطلق من كل مفهوم ينقل فى صورة شعرية أو كل صورة تنقل لنا فكرة عن جلال الفن ،

ومن هنا ينفذ إلى مفاهيم السريالية : لا ترابط ولا فكر ولا وجود ، دائماً الهلوسة والهذيان والجنون المطبق ، ويقول خالد محي الدين البرعى أن الكاتب هو الشك فى ما أنجبت أمتنا حتى لا تجد سبيـــلا إلا التوجه إلى الغرب وقد خصص لنا مدرستين ليخرجا شعراء عرباً هما اليوت وازراباوند ، متجاهلا أن الأديب تتاح بيئته وأن لكل لغة فنها وجمالها ورونقها ودعوته إلى أسماه « تحطيم الأصنام » التى تعوق تقدمنا الشعرى ومنها القرآن ، ونصيحته للشعراء بالتخلى عن كل ما خلف الأولون وعن كل المفاهيم الشعرية السائدة فى بيئتنا المعاصرة » .

* * *

الباب الخامس

مناهج الأدب العربى بين التبعية والأصالة

(أولا) الأدب العربى والآداب العالمية (ثانياً) تضيق دائرة الأدب

(ثالثاً) كتب المحاضرات (رابعاً) الأدب المكشوف

(خامساً خطأ نظرية التجديد المفرغة من الأصالة

(سادساً) الدعوة إلى التمصير

الفصل الأول

الأدب العربى بين الآداب العالمية

جرت أبحاث عديدة حول مكان الأدب العربى من الآداب العالمية ، ودوره فى العطاء والاقتباس . وحاولت مدرسة التغريب ومذهب النقد العربى الوافد أن تصور هذه المكانة على النحو الذى يوهم بأنه تابع للآداب الشرقية أو الغربية وقد ظن الدكتور طه حسين فترة طويلة يوحى برد مقومات الأدب العربى إلى أصول فارسية ثم عاد بعد ذلك يقدم الأدب اليونانى على الأدب العربى ونسبة كثير من مقوماته إلى الإغريق ويبدو أن الدكتور طه حسين قد وجد نقداً لموقفه ، فعاد يصحح هذا الموقف ، أو أنه لم يجد حاجة إلى أن ينسب مقومات الأدب العربى إلى الأدب الفارسى ، وأن المخططات المتجددة تحاول أن تضع الأدب العربى فى مجال التبعية للأدب اليونانى وكذلك الأدب الفارسى نفسه ، وقد صاحبت هذه تغطية قد ترضى بعض البسطاء وهى قول الدكتور أن الأدب العربى لا يمكن أن يقل عن الآداب القديمة الأربعة ، بل هو متقدم على الأدب اللاتينى والفارسى ، ثم قال « وإذا لم يكن بد من مناظر قديم تنحنى أمامه بعض الشىء فى إجلال فإنما هو الأدب اليونانى » ثم قال إن الأدب العربى تأثر باليونان وبالفرس والهنود والأمم الأخرى وهى عبارة أقل ما توصف به أنها ذليلة لا يقولها

س له أقل إيمان وفهم للعروبة أو الإسلام وهاجم الدكتور طه ماردده من قبل امتداداً ومتابعة لبعض المستشرقين بما وصف بأنه دين الأدب العربى للفرس . ثم عاد فأكد ولائه للأدب اليونانى حين قال أنه أرقى الآداب الأربعة ويليه الأدب العربى ثم حاول أن ينسب كثيراً من اتجاهات الأدب العربى إلى اليونان وهذه دعوة غالى فيها الدكتور وأسرف حتى لم يعد أحد من من الباحثين المنصفين بصدقة فيها ، ولا يرى أنه يصدر فيها عن علم يقينى أو سند علمى ، وقد دلت كل أراء الدكتور طه واتجاهاته إلى أنه صاحب ولاء للأدب الغربى وأن هـــذا الولاء لايمكن أن يأخذ طريق الدعوة إلا إذا ربط نفسه بالأدب اليونانى ولا ينكر طه حسين الأثر الفارسى ولكن يرى مع بعض المستشرقين الذين لهم رأى فى ذلك أن تأثير اليونان أقوى ، وأن العقل الفارسى أيضاً تأثر بالثقافة اليونانيه إلى حد أن ابن المقفع كان عظيم الحظ من الثقافة اليونانية وقد واجه الدكتور زكى مبارك هذا الرأى حين قال : أن من المجاملة المخدرة أن يعلن الدكتور أن الأدب العربى أقوى من الأدب الفارسى واللاتينى ، وكان لابد من التضحية بهذين الأدبين ليستطيع الدكتور أن يواجه المتحمسين لأدبهم بتلك الحقيقة القاهرة ، وهى أن الأدب اليونانى فى المكان الأول والأدب العربى فى المكان الثانى : وحين قال : أن الأدب اليونانى له المكان الأول من الناحية القصصية ، وإنه فى هذا الباب يمتاز إمتيازاً صريحاً لايقبل الجدل والنزاع وإن الأدب العربى له المكان الأول من الناحية الدينية ، وليس فى هذا غرابة فإن البلاغة الدينية باب مهم فى أبواب البلاغيات فى الأدب القديم والحديث ، والمطلع على الأدب العربى يراه يذخر ويفيض بأنواع البلاغة الدينية وقد شغل ثلثمائة مليون من العالم شغلا موصولا بأورع أثر من البلاغة الدينية ممثلا فى القرآن وعندنا أدب الصوفية وهو أدب عال جداً ، أفيستطيع باحث أن يزعم أن اليونان كان عندهم هذا الصفاء فى الجوانب الروحية . وقال إن هناك شبهة ينبغى تبديدها فى هذا المقام . فقد يقال أن الأدب اليونانى كان أشد تأثيراً فى الآداب الأوربية الحديثة ، ولم يكن للأدب العربى مثل هذا التأثير البالغ .

ونحن نجيب بأن الأدب العربى سكت عنه الأوربيون عامدين لأنه يمثل الحضارة الإسلامية وهى حضارة كانت أوربا تبغى هدمها منذ أزمان ، ولأنه من جهه ثانية مصبوغ فى أكثر موضوعاته بصبغة الجـــد الرصين وأوربا فتنت بما فى الأدب اليونانى من نزق

وطيش وخلاعة ومجون ، ولايخفى على الباحث المنزه عن الغرض الدينى والقومى ، أن أول مايلفت الناس إلى الأدب هو مافيه من الثورة أحياناً على التقاليد الدينية والأخلاقية والاجتماعية ، بدليل أن أكبر شاعر شرقى ، راج أدبه فى أوربا هو (عمر الخيام) لأنه كان ساعر اللذه والقلق والارتياب يضاف إلى هذا أن يقظة أوربا الحديثه اتفق وجودها فى أزمان كانت فيها الأمم الغربيه منحدرة إلى مهاوى الضعف والخمول فلم تستطع أن تقدم أوربا إلى العالم تقديما حسنا يصور ما كان له من روعه وجلال ، ويأتى بعد ذلك سبب آخر له أهميته : ذلك أن العقل العربى يميل إلى « الإيجاز » فى أكثر ضروب البيان ، فالأدب العربى فى جوهرة أدب صادق من حيث دلالته على المعانى الانسانية ولكنه لايصلح لجميع الناس لما فيه من الميل الغالب إلى الايجاز على أن هناك فرقا أدق فى تقويم الآداب فليس الأدب الأفضل هو ما يصلح لجميع الأمم فى جميع العصور ، ولكن الأفضل هو الذى يغنى أهله ، كما أن المنزل الأفضل هو الذى يسع ساكينه ، كما أن الثوب الأحسن هو الذى يوافق جسم لابسه : كما أن الدواء الأنفع هو الذى يعود على شاربه بالصحة والعافية ، ولو نظرنا إلى الأدب العربى هذه النظرة لوجدناه أغنى أهله كل الأغناء ، والجاحظ الذى رماه الدكتور طه بالأسراف مظلوم أشد الظلم ، فهو لم يكن مسرفا لأنه فيما اعتقد لم يتعمد الغض من الآداب الأجنبية ولكن جرى فى الطريق الذى جرى فيه اسلافه ، وكانوا يعتقدون أن أدبهم أصدق الآداب وأنه أجملها وأشرقها ، لأنه شغلهم بأنفسهم ومحاسنهم ومعايبهم ،وحدثهم عن كل مايحبون أن يتحدثوا عنه فى جميع ضروب الحديث فأغناهم فى الجد والهام فى الهزل وأقنعهم فى التشريع وحسب الأدب العربى قوة أنه فتن أهله وفرض عليهم أن يظنوا مخطئين أن الشعر لايوجد إلا فى لغتهم ، وأن الحكمة لاتوجد إلا عندهم ، وأن القول الفصل لايتيسر إلا لخطبائهم وحكمائهم ، وهذا النوع من الغرور هو دليل القوة عند جميع الناس فى جميع الأجيال . ولو نظرنا فى أوربا الحديثة لرأينا مصداق ذلك ، فالألمان يرون أدبهم أفضل الآداب ، والفرنسيس يرون أنفسهم أرفع الناس ذوقا وبياناً والإنجليز يتوهمون أن الله لم يخلق أطوع منهم قلماً ولا أقوم لسانا ، وكذلك كان العرب فلما أطمأنوا إلى أنهم فى حاجة إلى حضارة فارس وفلسفة اليونان نقلوا من ذلك ماشاءوا ولكنهم رأو أنفسهم أشعر الناس وأبلغ الناس » ه والواقع أن رأى الدكتور طه هو جزء من خطته التى يستمدها من مذهب النقد الغربى الوافد ،

والتي تتخذ هذا المذهب سلاحا لفرضها وهى تهديم الأدب العربى من الداخل ، وخلق الأزدراء به فى عيون أهله ، أو على الأقل خلق جو من الاعلاء بما يشبه القداسه لتراث اليونان وأدب اليونان وتبيعة الأدب العربى له أو نزوله درجة عنه ، والحق أن الأدب العربى لايقارن بأدب اليونان ، أو جواز مقارنة الأدب اليونانى بالأدب الرومانى فى القديم أو جواز مقارنة الأدب الفرنسى والانجليزى والالمانى فى الحديث فتلك آداب من أرومة واحدة ومصدر واحد هو اللغه اللاتينيه وتمثل أمما لها طابعها وعقائدها وأديانها التى هى بالإضافه إلى اللغه مصدر الأدب ومورده أما الأدب العربى فقد نشأ فى أمه لها لغة خاصة هى العربيه ولها دين خاص هو الاسلام ، وهو من خلال الأمة واللغة والدين قد تشكل فهو الأول فى مكانه بين أمته وهو الأول بين الآداب لأنه أعطى أمته حاجتها وعبر عنها وصور نفسيتها وإذا كان مجال المقارنة هو المعنى الانسانى فقد كان الأدب العربى أكثر غنى فى هذا المجال وأكثر عطاء . وإذا قيل أن الأدب اليونانى قد عرف القصة والملحمة والمسرح ولم يعرفه الأدب العربى فأن ذلك الأمر ليس حجة يعلو بها أدب عن أدب ، وإنما ذاك لون من ألوان التعبير خلقته ظروف البيئة وعواملها من عقائد اليونان ولم يجد الأدب العربى حاجتة إلى هـذا اللون ، فقد أتاحت له سمائه المفتوحة المشرقة بالضوء والشمس بالنهار وبالنجوم فى الليل ، وبطبيعة الفارس المحارب الصريح القوى ، أن لايحتاج إلى أدب الرمز والإيماء والظلال ، كما أن طبيعته الصريحة الموجزة قد حالت دون وجود هـذه الألوان المعقدة من الاساطير والخرافات . ويطبع الادب العربى - متميزا عن الآداب العالمية (اليونان والرومانيـه والمسيحيه والفارسيه القديمه) طابع التوحيد ، وهو طابع بعيد الاثر فى تشكيل الادب وفى تحرير الفكر من الوثنيات وعباده الفرد أو عبادة الجسد أو عيادة القوه وهى المظاهر الثلاث التى اتسمت بها هذه الآداب وهى التى أعطت الادب العربى عن طريق القرآن طابعه المتميز : من الوضوح والإيجار والصراحة ومنحته تلك الذاتية الخاصة التى اتسم بها واختلف بها أيضاً عن مختلف الآداب العالميه فى عصره ، فلم يـكن فى حاجـة إلى فنون الخفاء والرمز ، أو إلى المبالغات والتهاويل ، أو إلى الصور الأستعراضيه ، أو إلى الأطالة والاسهاب ، وهى الفنون التى عرفت بها الآداب اليونانية وغيرها من ملاحم ومسرح وقصة وغيرها ويمكن القول بأن هذا الطابع : « التوحيد » قد أضفى على « الطابع الانسانى » قوة وحيرية وجعله أكثر

صلابة وعمقا ، وأن الطابع الإنسانى لأى أدب لا يمكن أن يكون فى غير ظل التوحيد قادراً على العطاء والنماء على النجو الذى يستطيعه فى ظل أدب التوحيد .

(٢)

ومن هنا وفى ضوء هذا التفسير ، نجد دراسات الأدب المقارن التى عنى بها بعض الباحثين لم نستوعب هذا الفارق العميق ومن هنا جاءت محاولاتها غير مستوعبة ، فبالرغم من تنبه الباحثين إلى مواضع الخلاف بين الأدب العربى من ناحية والآداب العالمية من ناحية أخرى فقد أولوا إهتمامهم إلى جوانب اللقاء جريا على سنة القول بأن الأدب العربى لا يتخلف فى مجال التشابه والالتقاء مع هذه الآداب . ومن الحق أن الأدب العربى فىحاجة إلى من يعالجه من موضع القوة ويكشف عن تميزه وتفرده ويرسم صور تبريزه وذاتيته من خلال مزاج الأمة العربية النفسى والاجتماعى الذى شكله القرآن والذى كان « للتوحيد » أبعد الأثر فى إبراز الخلاف الواضح بينه وبين أغلب الآداب العالمية التى تصادف أنها جميعا تكاد تكون من أرومة واحدة قوامها اللغة اللاتينية والفلسفة اليونانية وعقائد الحضارة الرومانية القديمة فى إعلاء الجنس الأبيض على الأجناس واعتبار أهل روما سادة وما وراءها عبيد وهو المعنى الواضح من خلال فلسفات أفلاطون وأرسطو على الرغم من اختلافهما وانقسامهما بين الفردية والجماعية . فالأدب الغربى الحديث كله (والأدب الماركسى أيضا) يصدر عن الجذور الأساسية فى الفلسفة اليونانية والأدب الاغريقى ، ويتصل اتصالا طبيعيا يستمد قواعده من القواعد التى قعدها (أرسطو) للمنطق والشعر والمحاكاة مع تعديل وتطوير لا يخرجان عن الجذور الأصلية ولذلك فإن أوجه اللقاء بين الآداب الفرنسية والانجليزية والالمانية والايطالية تتقارب نتيجة المصدر الواحد من اللاتينية والتأثرات من خلال اللاتينية والاغريق والمسيحية . ومع ذلك فإنه يبدو بوضوح ذلك « اللون القومى » فى أدب كل أمة من هذه الأمم فما بالك بالأدب العربى الذى خرج من أرومة أخرى لا تجمعها بالأدب الغربى الحديث ولا بالفلسفة الاغريقية أو الأدب الرومانى صلة جذرية ، فاللغة العربية لا يربطها باللغة اليونانية أى أصل قديم وكذلك الفلسفة والأدب والعقائد . ومن يبدو ذلك الفارق الكبير ، والعمق الواسع للخلاف فى الأصول والفروع جميعا . صحيح أن الآداب تؤثر

وتتأثر ، وتقتبس وتنقل وتترجم ، ولكنها لا تتقبل من ذلك إلا ما تستطيع أساغته وهضمه ، وما هو متفق مع طبيعتها ، ومزاجها النفسى ، وكل محاولة لفرض أدب على أدب ، أو ذوق على ذوق ، هى محاولة فاشلة وإن بدت لا مرحلة من المراحل إنها قد لقيت قبولا أو استحسانا ، ذلك لأن الآداب الأصيلة بطبيعتها لا تعق فطرتها ولا تخرج عن ذاتيتها ، ولا يكون من السهل تزييف جوهرها ، أو افساد مزاجها النفسى باضافة قيم أو مفاهيم أو طوابع مخالفة أو معارضة أو مضادة لطبيعتها ، ولقد كان ذلك واضحا من خلال تجربة الترجمة اليونانية القديمة فى العصر العباسى فلقد أبعدت (الأدب) تماما عن الترجمة ، ومع ذلك فإن ما ترجم من الفلسفات قد كان له أثره الذى اضطرب به الفكر الإسلامى بين تقبل ورفض ، فى معركة ضخمة عنيفة ، انتهت بتحرر الفكر الإسلامى من نفوذ الفلسفات اليونانية والفارسية والهندية وغيرها ، ولم يكن معنى ذلك أنه الرفض الكامل لهذه الفلسفات بل أن الفكر الإسلامى قد تقبل منها ما لا يضاد طبيعته وما لا يختلف مع جوهره ، وما تقبله منها فقد أعاد صياغته أضافة صحيحة إلى كيانه دون أن يتحول عن معالمه الاساسية وطبيعته الاصيلة . أما فى العصر الحديث وفى ظل سيطرة النفوذ الاستعمارى الغربى ، فقد استطاعت الإداب الغربية أن تفرض نفوذها على الادب العربى ، من خلال الترجمات ومن خلال الدعاة الذين كسبهم التغريب وأولاهم من النفوذ ما مكنهم من فرض هذه الطوابع الادبية الغربية على الادب العربى وخاصة ترجمة الادب اليونانى والاساطير الاغريقية وهو ما رفضه العرب فى أبان نهضتهم وعند ما كانت مقاليد الترجمة فى أيديهم الحرة القادرة على القبول والرفض . ومع هذا القسر فى فرض نفوذ الآداب اليونانية الاغريقية والغربية الحديثة على الادب العربى ومن فرض منهج النقد الغربى الوافد : فإن الادب العربى قد كشف عن جوهره الصلب وذاتيته العميقة ، ومزاجه النفسى الصادق فأبعد ما لا يتفق مع طابعه أومزاجه ، ورفضه رفضا واضحا ، وما يزال يقوى على هذا الرفض ما ازدادت شخصيته تحررا وازداد فهماً لطبيعته وتعمقا لجوهر فكره المستمد من القرآن أصلا . أما ما يحاول أن يصل إليه (الادب المقارن) من تحقيق العالميـــة للأدب العربى فان هذه العالمية لا تتحقق بترجمة أدب هو ذيل متابع للأدب الاوربية وإنما يكون ذلك بتقديم أدب أدب له طابع أمة ، يتميز عن طوابع الامم الاخرى فى شكله ومضمونة وجوهرة ،

وإن كان فى أساسه متصل بالانسانية أعمق إتصال . أما ما يردده بعض هؤلاء الباحثين من القول بأن الاداب العالميه (حين يتم تجاوبها بعضها مع بعض فإنها لن تلبث أن تتوحد جميعا فى أجناسها الادبية وأصولها الفنية وغاياتها الإنسانية بحيث لا تبقى من حدود سوى اللغة وما يمكن أن تفرضه البيئة . هذا القول مبالغ فيه ، وهو مناف لطبائع الأشياء ، والذين يقولونه يجهلون التحديات التى تواجه الأمة العربية والفكر الإسلامى من خلال حركات التغريب والتبشير ومن وراءها النفوذ الأجنبى الذى يستهدف أذابة أداب الأمم الإسلامية كلها فى أتون الأدب الغربى وتخليصها من مقوماتها وتجريدها من قيمها وأن أى محاولة لخلق عالمية للأدب فى ظل الظروف التى تعيشها الامة العربية والعالم الإسلامى فإنها ستكون على حساب الادب العربى ولن يستطع أدب أن يتقابل مع أدب إلا إذا كانا على قدر واحد من حرية الإرادة ، واستقلالية الحركة ، والمساواة فهل يستطيع الادب العربى أن يقول أنه اليوم على هذا القدر من الحرية والاستقلال بالنسبة للأداب الاوربية أو غير الاوربية حتى يمكن أن يتحرك بقوة . إن الدعوة إلى عالمية الادب فى ظل هذه المرحلة ، إنما تستهدف ذوبان الادب العربى فى الاداب الغربيـــة والقضاء على مقوماته وقيمه المستمدة من القرآن والتوحيد ، فلا يلبث أن يكون نسخة مهزوزة ليست لها طبيعتها الاصيلة ولن تكون جزءاً من الآداب الغربية . ولا شك أن الآداب الغربية تحمل طابعا « إنسانيا » يمكن أن يلتقى الأدب العربى بها من خلالها ، غير أن هـــذه الأداب تفيض بطوابع الاستعلاء المستمد من العناصر : الاوربية صاحبة الحضارة ، ومن الجنس الأبيض ومن الآرية التى وصفت فى مئات المواضع من الاداب الاوربية بأنها ميراث سماوى ، لا تتسامى إليه الامم الاخرى ، وإن الإنسان الابيض قد أعطى بحكمة القدر السيطرة والسيادة على العالم كله وأنه لا سبيل إلى الالتقاء مع الملونين ! ولا شك أن الاداب الغربية تحمل طابع العقيدة ويمكن أن تلتقى بالادب العربى من خلالها ولكن هذه الاداب كشفت عن طوابع الانتقاض على الغيبيات والإيمان بالله وكل ما يتعلق بالوحى والسماء واعتباره خرافة ولقد قطعت الاداب الغربية مراحل طويلة متصلة فى الدعوة إلى تألية الإنسان وتأليه العقل ، ووصف العقل بالجبروت وإعلان أن الله قد مات وغير ذلك مما يختلف فيه الادب العربى مع هذه الاداب اختلافا عميقا .

ولا شك أن الآداب الغربية تحمل طابع « الاجتماعية » ويمكن أن يلتقى الأدب العربى بها من خلالها ولكن هذه الآداب قد كشفت عن تحررها من القيم الأخلاقية الثابتة التى جاءت بها الأديان ، بل أنها أنكرت الأديان ، وهاجمتها ، وكان لمذاهب الميكافيلية والوجودية والماركسية والفرويدية والبرجماتية أثرها فى تشكيل مناهج التربية والاقتصاد والسياسة وكان لذلك كله أثره على الأدب وظله الواضح على الفنون الأدبية المختلفة وقد أشار الدكتور إبراهيم سلامه إلى ما يمكن أن يربط بين الآداب العالمية من العواطف المتشابهة كعاطفة الحب أو العلاقات الاجتماعية كالزواج والأسرة . ونحن نتساءل هل تقف الآداب الغربية من هذه العواطف موقف الأدب العربى . بل أننا نذهب إلى أبعد من ذلك فنسأل : هل النفس العربية ذات الطابع الإسلامى القرآنى تواجه قضايا الحب والزواج والأسرة والمرأة على النحو الذى تواجهه النفس الغربية : على نحو ما نرى فى آثار الأدب الأوربى والأمريكى والماركسى . الحق . أن هناك فارقا بعيداً وخلافا واضحا ، فقد قامت مفاهيم فى الآداب الغربية ، مستمدة من صور المجتمع فى مرحلة تمزقه وإنحلاله ومن فلسفات : فرويد وسارتر وغيرهما تهزا بكل ما لهذه العلاقات من كرامة وقداسة فى الأدب العربى ، بل لقد وصل (دوركايم) إلى القول بأن رابطة الأسرة الزواج ليست رابطة طبيعية فى المجتمعات والنفوس والواقع أن هناك خلافات جذرية بين الأدب العربى ، والآداب الأوربية فى كل ما يتعلق بمفاهيم بالنفس والأخلاق والتربية . وهناك عشرات من القصص الأوربية الشهيرة إذا ما روجعت لم نجد فيها ما يلتقى مع النفس العربية أو المزاج العربى أو طبائع المجتمعات العربية الإسلامية ، وخاصة فى مفاهيم العلاقة بين الزوجة وصديق الأسرة ، وبين تقبل الزوج للعلاقات الحسية بين زوجته وبين الغير ، وتلك الصداقات التى تقوم بعد الزواج ، وذلك الصراع بين الزوجة والعشيقة ، وعلاقة المرأة بأكثر من رجل ، الحق أن هناك فوارق عميقة بين المجتمعين ، ومن ثم بين الأدبين . ولا شك أن المزاج النفسى هو أساس إلتقاء الآداب وتقاربها ، ولا شك أن هناك مسافات بعيدة ، وفوارق كبيرة بين الأدب العربى والآداب الغربية فى مفاهيم المادية والجنس وعلاقات الحب والزواج وهناك خلاف واضح فى ترتيب القيم حيث تعلو فى الأدب العربى قيم العفة والشرف والعرض والزواج الشرعى والحب العفيف . وهى قيم لا محل لها تقريبا فى الآداب الأوربية

بل أنها تهاجم فيها هجوما عنيفاً ، ويسخر منها سخريه لاذعة ، ولاشك أن لاستعلاء مذاهب ماركس وفرريد وسارتر وديوى أثرها الواضح فى الأدب الغربى .

(٢) ومن هنا يبدو أن اللقاء بين الأدب العربى والآداب الغربية عسير وشاق وغير متقبل إلا على شرط واحد مرفوض ، هو أن يذيب الأدب العربى نفسه فى هذه الطوابع الغربيه عليه والتى يتسم بها الأدب العالمى ، وهذا الشرط يرفضه الأدب العربى رفضاً حاسماً ويجالد مجالدة كبرى فى سبيل التحرر من سيطرته أو نفوذه ، ذلك أن عالميه الأدب على هذه الصورة ، وفى ظل هذه المرحله ، معناها خروج الأدب العربى عن طبيعته وذاتيته ومقوماته. ولقد تقدم الأدب العربى إلى الأدب الأوربى فى أوائل عصر النهضة بقيمةالأصيلة وأثر فيه تأثيراًواضحاً لاشبهة فيه ولكن هل ذابت الآداب الأوربية التى اقتبست منه ونقلت، هل ذابت فى الأدب العربى الحق، أن ذلك لم يحدث ولكن هذا الآداب اضافت إلى ذاتيتها قوة جديدة ثم مضت فى طريقها الذى تفرضه طبيعتها ، وكذلك يجب أن يكون شأن الأدب العربى فى اتصاله بالآداب الآخرى.

(٣)

ولقد شهد بأثر الادب العربى فى الآداب الاوربيـة (والعالم عموما) كثير من المنصفين وكشفوا عن الدور الذى أداه فى تحرير الخيال من الاغلال الضيقة الشديدة الوطأة ، وقيام ذلك الخيال بشق صدع فى جدار التقاليد » و « مقدرته فى انبعاث ودعوة الاحاسيس الخلاقة المبدعة » وعمق أثر أدب العرب فى نواحى الاسلوب والافكار والالفاظ والتعابير وقد اعترف بهذا الاثر هاملتون جب فى كتاب (تراث الاسلام) حين قال: أن الآدب العربى أعظم عمل فى رفع شأن الرومانتيكية الاوربية ، فيندر أن تجـد شاعرا أو كاتبا أو أديبا خلا شعره من بطل اسلامى أو نادرة إسلامية، وتجمع المصادر على أن لافونتين ، وكورنى وفولتير وشكبير وبيرون وجوته ومونتسكو وشيلى وهوجو جميعاً قد تأثروا بالادب العربى وقد كتب الباحثون فصولا مطوله عن أثر رسالة الغفران فى الملهاة الالهية لدانتى وأثر (حى بن يقظان) فى قصة روبنس كروزو ، وكان القس اسين بلاسيوس فى مقدمة أصحاب هذه البحوث كما عرض البحث لاثر الادب العربى فى شعراء التروبادور فى أسبانيا وجنوب فرنسا، وفى هذا المجال يقول فخرى أبو السعود أن الادب العربى أعطى أكثر مما أخذ ، وأثر فى أداب الامم الاجنبية أكثر مما تأثر بها ، فقد كانت الامة العربية منذ ظهورها أمة عطاء، أعطت العالم دينا وقوانين ولغه وأدبا ؛ ولم تأخذ إلا مايتضاءل

أمام ذلك كله من حضارة الفرس الماديه ونظريات اليونان الفلسفية وأثر الادب العربى فى آداب كثير من الامم الشرقية كالهنود والفرس والترك والهود وما يزال ذلك التأثير ماثلا فى الالفاظ والإساليب التى أقتبستها منه تلك الآداب وقد أدى إلى اتصال تلك الآداب بالادب العربى ، أتصال العرب بتلك الامم بالحرب والتجارة فلما اتصل الفرس بالادب العربى وأعجبوا به لم ينقلوا ما راعهم منه إلى أدبهم؛ بل انتقلوا هم اليه ، فنثروا ونظموا فى لغة الدولة والدين والقرآن وكان منهم جملة من فحول الادب العربى ، ثم نشأت طبقة منهم كانت تؤلف باللغتين وتساهم فى الادبين وكان للأدب العربى أثر كبير فى آداب الامم الغربية ، وقد تأثرت الآداب الشرقية بالادب العربى للفصيح وللأدب العربى أثر ثالث عظيم الخطر عديم النظير ، لم يتأت للأدب اليونانى أن يأتى بمثله ، ذلك هو حلوله محل غيره فى الشام والعراق ومصر وشمال أفريقية حتى نسى أهل كل قطر من هاتيك ما كان له من أدب قبل ذلك والواقع أن الادب العربى لم يتمكن من السيادة فى تلك البقاع لمجرد قوته وحيويته ، وإنما تمكن من الإتيان بتلك المعجزة بفضل ما صاحبه من ظروف وعوامل كقوة اللغة العربية وكونها لغة الدين الجديد والدوله واستفادت الاداب الغربية بما وجدته فى الادب العربى من آثار الخيال الرائع والتصوير الصادق والتعبير المتعدد الاشكال عن الحياة الإنسانيه المندفعة المتجددة . (٣) غير أن بعض كتاب الغرب الذين تعرضوا للأدب العربى لم يكونوا منصفين حين اهتموا بما ليس من صميم الادب العربى ، فى ظل فهم خاطىء للشرق بأنه ليس سوى العطور والبخور ولذلك كان اهتمامهم وتركيزهم على كتاب ألف ليلة وعلى ما نسب إلى الخيام من شعر ، ولقد كان أغلب الذين زاروا العالم الإسلامى فى العصر الحديث من رجال السياسه أو الاستشراق والتبشير أو رجال المخابرات والقناصل والتجار وهؤلاء كانوا بالطبع يحملون أهدافهم الخاصة التى تحول بينهم وبين كلمة الانصاف، والتى كانت تدفعهم إلى تصور كل شىء فى نطاق مايريدون أن يثبتوه من مخططات التغريب والغزو الثقافى وفى مقدمة ذلك ما كتبه : هانوتو ، وداركور (وقد رد عليها محمد عبده وقاسم أمين) وما كتبه فولنى وسافارى ، وأسوأ من ذلك ما كتبه لين بول تحت عنوان (أخلاق المصريين المحدثين وعاداتهم) بل أن ما أشار اليه بيرلوتى وجوته من أعجاب بالشرق فى مؤلفاتهم إنما كان يصدر عن مشاعر تغذيها صور الحريم والبخور وتتراءى منها قراءات الغالية وما نسب إلى الخيام من شعر وكان ذلك كله إنما يصور فكره خاطئه أو عملا مقصودا لذاته ، وكل منهما كان بعيداً عن الانصاف .

الفصل الثانى

تضييق دائرة الأدب

أحد انحرافات مناهج النقد الغربى الوافد

من أبرز أخطار منهج النقد الغربى الوافد محاولة تضييق دائرة الأدب ، حتى يخرج منها أعظم الانتاج العربى فى مختلف مجالات العلوم والفنون وحتى يقتصر الأمر على مجموعة من أشعار الاباحيين والماجنين ودعاة الكشف من أمثال أبى نواس وبشار بالاضافة إلى إسجاع الصابى وابن الفضل بن العميد والصاحب بن عباد ومقامات بديع الزمان والحريرى . وكل هؤلاء فى مجال الشعر لا يمثلون مفهوم الأدب العربى الأصيل ولا يطابقون مزاج النفس العربية ولا ذاتيتها وبهذا التضييق فى دائرة الأدب تخرج منها كتابات الأعلام والنوابغ والفلاسفة والمفكرين من أمثال ابن حزم وابن رشد والغزالى وابن تيميه وابن القيم وابن مسكوية والمقرى وابن خلدون والمقريزى والسخاوى وعشرات غيرهم . ولقد حاول منهج النقد الغربى الوافد أن يعلى من شأن الأدب إعلاء خرج به من دائرته الحقيقية ، وفرض نفسه على الصحافة والكتابة جميعا ، ثم ضيق دائرة هذا الأدب حتى أوقفه عند ظواهر ثلاث لم تكن فى الحقيقة من أصول الأدب العربى ولا تتصل بمقوماته ، وإنما هى من انحرافاته ، فقد حاولت نظريات منهج النقد الغربى الوافد الذى حمل لوائه طه حسين وحوارى التغريب أن يضعوا قاعدة ثبت انحرافها وخطأها هى أن عبد الحميد بن يحيى وابن المقفع هما أصل النثر الفنى فى الأدب العربى ولقد كان ابن يحيى والمقفع فارسيان ، كشفت وقائع التاريخ عن أنهما كانا شعوبيين وأنهما كانا يستهدفان هدم قيم الأدب العربى المرتكزة على أصول الاسلام . وقد كان اعتبارهما مصدر البلاغة والنثر الفنى محاولة آثمة لطى صفحة عريضة من الأدب العربى بدأها القرآن الكريم عندما ألقى ذلك اللون الرائع من بيانه الذى استعلى على الشعر القديم وسجع الكهان وعجز بلغاء العرب عن الاتيان بمثله ، ثم كان هو وحده منطلق النثر العربى على وجه التحميق ، وقد عرف أن ابن المقفع كان مجوسيا إلى أول الدولة العباسية ، وأنه كتب فى الزندقة

كتبا كثيرة ، وأن هذه الزندقة هى التى قتلت ابن المقفع ، وقد شهد له الدكتور طه حسين بأنه كان مضطرب اللغة كثير الأخطاء يقول : «عندما تقرءون كتابة ابن المقفع تجدون فيه شيئا من الالتواء والدوران وتحس ونحن نقرأ أن الكاتب يجد مشقة فى التعبير عن المعانى التى يحسها وتحس هذا الضعف الذى تكلفه الكاتب للعربية وقال أنه » لم يكن عظيم الحظ من الفصاحة والنحو العربى » بل لقد ذهب طه حسين فى نقده إلى حد قوله «أنه لم يكن أكثر من مستشرق يحسن اللغة العربية والفارسية» . ولكن طه حسين بعد هذه الوصمة التى يصم بها « ابن المقفع » يصر فى مرحلة من مراحل حياته المتغيرة المتقلبة على أنه مصدر البلاغة والنثر الفنى فى الأدب العربى ، ثم يتحول من ذلك إلى رأى آخر ، حين تحول طه حسين من تأييد الفارسية إلى أعلاء اليونانية. إلى ابن المقفع وعبد الحميد قد صدرا عن معرفة واسعة بالفلسلفة اليونانية . ولقد كانت ظاهرة تضييق دائرة الأدب ظاهرة خطيرة حقا ، أرادت أن تطمس أبرز تراث الأدب العربى وتتجاهله وتحجبه وتغضى عنه وقد تنبه إلى هذا هذا المعنى رجلين من أبرز رجالنا فى العصر الحديث : هما الإمام أبو الحسن على الحسنى الندوى ، والعلامة عبد الله كنون ، يقول الندوى: أصيب الأدب العربى بمحنة أصيب بها أدب كل أمة . هى المنحة هى تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هذا الأدب الذى يتخذونه حرفة وصناعة ويحتكرونه احتكاراً ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويطغى هذا الأدب الصناعى التقليدى على كل ما يؤثر عن هذه الأمة ، ويحتوى عليه مكتبتها الذاخرة من أدب طبيعى وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير الإعجاب ويوسع آفاق الفكر ، ويغرى بالتقليد ويبعث فى النفس الثقة ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا عن الأدب والإنشاء ولم يتخذوه حرفة ومكسباً ، هذا النتاج ، جاء تحت اسم بحث دينى أو كتاب علمى أو موضوع فلسفى واجتماعى ، فبقى مغموراً ، وقد دون هذا الأدب فى كتب الحديث والسيرة قبل أن يدون الأدب الصناعى فى كتب الرسائل والمقامات ولم يحط بدراسته الأدباء والباحثين مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة العربية وأسرارها وبراعة أهل اللغة ولباقتهم وهو مدرسة الأدب الأصيلة الأولى . وقال : وكتب الحديث والسيرة كمثال لهذا الأدب الطبعى ، فيقول أنها اشتملت على معجزات بيانيـــة وقطع أدبية سحرية تخلو منها مكتبة الأدب العربى على

سعتها وغناها ، وهو دليل على صحة هذه اللغة ومرونتها واقتدارها على التعبير الدقيق عن خواطر ومشاعر ووجدانات وكيفيات نفيسة عميقة دقيقة ، وهى الكتب التى حفظت لنا مناهج كلام العرب الاولين وأساليب بيانهم . وكتب الحديث النبوى تسد هذا الفراغ الواقع فى تاريخ الأدب العربى وتنقل إلينا هذا الذخر الأدبى الذى أعتقد أنه قد ضاع ، ويمتاز أنه قد اتصل سنده وصحت روايته فهى أوثق مصدر للغة العربية البليغة التى سائدة فى عهدها الذهبى الأول . ويشير الندوى إلى ما يجد دارس الأدب فى هذه النماذج من البلاغة العربية والقدرة البيانية والوصف الدقيق والتعبير الرقيق ، ومن عدم التكلف والصناعة ما تقف أمامه خاشعا معترفا الرواه بالبلاغة والتحرى فى صحة النقل والرواية ، واللغة العربية بالشعر والجمال ويلى الحديث كتب السيرة وقد حفظت لنا جزءاً كبيراً من كلام العرب الأقحاح ، تلك اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الأولى وهذبها الإسلام ، ورققها واشتملت على قطع أدبية لا يوجد لها نظير . هكذا صان الله هذه اللغة الكريمة الأمينة للقرآن من الضياع وانتقلب ثروتها من جيل إلى جيل ومن كتاب إلى كتاب حتى جاء دور التأليف والتاريخ فى القرن الثالث والرابع . ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم ونبغ فى العواصم العربية أمثال أبى إسحق الصابى ، وأبى الفضل بن العميد ، وأبو بكر الخوارزمى ، وبديع الزمان الهمزانى ، وأبى العلاء المعرى ، فاخترعوا أسلوبا للكتابة والإنشاء هو بالصناعة اليدوية والوشى والتطريز أشبه منه بالبيان العربى السلسال ، وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع والبديع غلوا أذهب بهاء اللغة ورواءها ، وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدته حريته وانطلاقه وخفة روحه وجماله . وتزعم هؤلاء الأدب العربى واحتكروه وخضع العالم العربى الإسلامى لنفوذهم وعلو ملكاتهم تارة وللانحطاط الفكرى والاجتماعى الذى كان يسود على العالم الإسلامى تارة أخرى وأصبح أسلوبهم للكتابة هو الأسلوب الوحيد الذى يحتذى ويقلد فى العــــالم الإسلامى . وجاء الحريرى فألف المقامات وهو أسلوب الكتابة المسجعة المختمر . وقد تهيأت لقبولها العقول فعكف عليها العالم الإسلامى دراسة وشرحا وتقليداً وحفظا ، وتغلغلت فى مدارس الفكر والأدب وبقيت مسيطرة على العقول والأقلام أطول مده تمتع بها كتاب أدبى ، وما ذلك بفضل الكتاب ، بل لأنه قد وافق هوى فى النفوس وصادف عصر الجمود والعقم الأدبى فى العالم الإسلامى . ثم

جاء القاضى الفاضل مجدد أسلوب الحريرى وبالاصح مقلده وهو وزير أعظم دولة إسلامية فى عصرها وكاتب سر أحب سلطان فى عهده : « صلاح الدين » فانتشر أسلوبه فى العالم الاسلامى وحرص على تقليده الكتاب والمنشئون فى أنحاء المملكة الاسلامية وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الاسلامى ويسيطر على الأوساط الادبية ، وأصبح ما خلفه هؤلاء الكتاب المتصنعون من تراث أدبى هو : المعنى بالأدب العربى وجاء المؤرخون للأدب فاعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيان وأصحاب الأساليب وقدموا ما كتبوه وعرضوه للدارسين والباحثين . وقلد بعضهم بعضا ، وتناقلوه وأصبحت كتب التاريخ والأدب نسخة واحدة وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر لايستثنى منها إلا عبقريان اثنان : ابن خلدون والإمام أحمد بن عبد الرحيم الدهلوى صاحب (حجة الله البالغة) . « وانصرف الناس عما عندهم من ذخائر الأدب العربى الثمينة ، ولم يفكر أحد أن يبحث فى كتب التاريخ والسير والتراجم وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق فى قوتها وسلاستها على دواوين أدبية وهكذا بقيت طائفة من العلماء حتى فى عصور الانحطاط الأدبى غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والصنائع والمحسنات اللفظية يكتبون ويؤلفون فى لغة عربية نقية وفى اسلوب مطبوع متدفق بالحياة إذا قرأه الانسان ملكه الاعجاب « هذه القطع التى طويت فى أثناء كتب علمية أو أدبية فجهلها الأدباء وزهد فيها تلاميذ الأدب هى من بقايا الأدب العربى الأصيل ، هى رياض خضراء فى صحراء العربية الفاحلة ، التى تمتد من عصر ابن العميد إلى عصر القاضى الفاضل إلى أن جاء ابن خلدون « كتب هؤلاء غير معتقدين أنهم يكتبون للأدب ولا زاعمين أنهم فى مكانة عالية من الانشاء ناسين أن هذا هو الذى يسعد العربيه ويشرفها أكثر مما تشرفها كتابات الأدباء ورسائلهم وموضوعاتهم الأدبية (فإنهم) لو قصدوا الأدب وتكلفوا الإنشاء لفسدت كتابتهم وفقدت ذلك الرونق وتلك العذوبة التى تمتاز بها كتاباتهم ، فقد التصقت بالأدب شروط وصفات وتقاليد هى المفسده له الطامسة لنوره ، فلا بد فيه من السجع والصناعة ولابد من البديع والمحسنات اللفظية ، ولابد من تقليد من بعد الطبقة الأولى . « أما الكتابات العلمية والتاريخية والدينية فليست لها هذه الالتزامات وهذه الشروط المناسبة فتأتى أبلغ وأجمل والكاتب إذا تناول موضوعا أدبياً وتكلف الانشاء تدنى وسف وتعسف وتكلف ولم يأت بجديد ، وإذا استرسل فى الكلام ، وكتب فى موضوع علمى أو دينى أحسن وأجاد « هكذا نرى الزمخشرى متكلفا مقلداً فى أطواق الذهب وكاتبا موفقا بليغاً فى مقدمة المفصل

وفى مواضع من تفسيره الكشاف ، وابن الجوزى غير موفق فى كتاب « المدهش » وكانبا مرسلا بليغا فى كتاب (صيد الخاطر) ليس السر فى فضل هذه الكتابات وتأثيرها وقوتها وجمالها هو التحرر من السجع والبديع ويرسلها فحسب ، بل السبب الأكبر أن هذه الكتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقتناع وعن حماسه وعزم « أما الكتابات الادبية فقد كان غالبها يكتب بالاقتراح من ملك أو وزير أو صديق أو لارضاء شهوة الأدب أو تحقيق رغبة المجتمع ، أو حبا فى الظهور والتفوق ، وهذه كلها دوافع سطحيه لا تمنح الكتابة القوة والروح ولا تسبغ عليها لباس البقاء والخلود ولا تعطيها التأثير فى النفوس والقلوب « كان هؤلاء الكتاب المؤمنين الذين ملكتهم فكرة أو عقيده ، أو يكتبون لأنفسهم يكتبون إجابة لنداء ضميرهم وعقيدتهم منـــدفعين فتستغل مواهبهم وتفيض خواطرهم ويتحرق قلبهم فتنثال عليهم المعانى وتطاوعهم الألفاظ وتؤثر كتاباتهم فى نفوس قرائها ، « أما المتصنعون فإنهم فى كتاباتهم الادبيـــة أشبه بالممثلين ، قد يمثون الملوك فيصفون أبهة الملك ومظاهره « وبالعكس من ذلك إقرأ كتابات الغزالى فى الأحياء وفى المنقذ من الضلال واقرأ خطب عبد القادر الجيلى واقرأ ما كتبه القاضى ابن شداد عن صلاح الدين وما كتبه شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الحافظ بن القيم الجوزيه ، تر مثالا رائقاً للكتابة الأدبية العالمية يتدفق قوة وحياة وتأثيرا : ذلك هو الأدب الحى « هناك شىء آخر هو أن الإيمان وصفاء النفس والأشتغال بالله والعزوف عن الشهوات يمنح صاحبه صفاء حس ولطافة نفس وعذوبة روح ونفوذ إلى المعانى الدقيقة واقتداراً على التعبير البليغ فتأتى كتابته كأنها قطعة من نفس صاحبها « هذا وليست الرسائل والمقامات أساس الأدب العربى وزهو العربية « وهـــذه القطع والنصوص منثوره فى كتب الحديث والسيرة والتاريخ وكتب الطبقات والتراجم والرحلات وكتب الأخلاق والاجتماع والوعظ والتصوف وفى تراجم هؤلاء الأعلام لحياتهم ، وهى ثروة أدبية ذاخرة تكاد تكون ضائعه « ويخطىء من يظن أن المكتبة العربية قد استنفذت وعصرت إلى آخر قطراتها ، أنها لاتزال مجهوله تحتاج إلى أكتشافات ومغامرات ، ولاتزال بكرا مديده تعطى الجديد ، ولاتزال فيها ثروة دفينه تنتظر من يحصرها وينشرها ، وقد أورد الباحث لعدد كبير من الأعلام الذين لا نعتبرهم مؤرخو الأدب من بين أعلامه وفى مقدمتهم : عهد عمر بن عبد العزيز إلى قائد حيشه ، وكتابات الحسن البصرى ، والقاضى بهاء الدين المعروف بابن شداد ، وعبد الرحمن بن الجوزى ، وابن خلكان وابن تيمية وابن خلدون وابن القيم وعبد الرحمن بن الجرزى والغزالى والمسعودى وابن السماك وابن جبير ، هكذا نجد من

يفهم هذا التحدى الخطير الذى واجه الأدب العربى فى صميم أصالته من خارج الأمة العربية ، من المسلمين الذين يتذوقون الأدب العربى والفكر الإسلامى ، وقد عمد الأستاذ أبو الحسن إلى جمع عديد من هذه النماذج ضمنها كتابة (مختارات من أدب العرب) ، ليؤكد وجهة نظره ، هذه النظرة الصادقة التى لم تفت الأدباء العرب وقد دارت على السنتهم كثيراً فكتب فى هذا المعنى العلامه : عبد الله كنون الذى يقول فى أكثر من موضع مؤلفاته : ثم فصله فى كتاب (أدب الفقهاء) حين يشير إلى تلك التهمة التى توجه إلى أدب الفقهاء بالضعف والتخلف » حتى جعلته مثلا مضروبا لكل أدب بارد سخيف وهى تهمة باطلة فيها كثير من التجنى والظلم لهذا الأدب والمتصدرين له » وقد أشار كيف أطلق الكلام فى هذا اللون إلى حد إرسال المثل بضعف أدب الفقهاء وهو قول « لا يرافق الحقيقة ، فيه تحامل كبير على هذه الطبقة من رجال الفكر وحملة القلم » ويدعو العلامة كنون إلى أن الوقت قد حان لدراسة النثر العربى من جديد وتقديم نماذجه الحية أى طالما غفل عنها مؤرخو الآداب والنقاد ، من آثار العلماء الذين ذكرناهم وغيرهم من الرحالة والجغرافيين والمؤرخين والفقهاء والمتكلمين والصوفيه وعدم الاختصار على آثار الكتاب بالمعنى الضيق كابن العميد والحريرى والقاضى الفاضل ولسان الدين فأن تقدم المعرفة وتطور الأدب قد برهنا على أن نثر أولئك الأعلام هو المساير للطبيعة والموافق للذوق السليم » ويكشف الباحث عن جوهر أدب الفقهاء : » فهو ماده خصبة للدراسة وباب واسع يتضمن فنونا وأغراضاً مختلفة ، بعضها مما يقل نظيره فى أدب غيرهم ، فهو يشتمل على شعر وجدانى من الطبقة الرفيعة يعبر عن أعمق المشاعر الإنسانية ومنه شعر فلسفى يتناول مطالب النفس العليا ، أما الأخلاق والآداب شرعيه وسياسيه فأدب الفقهاء هو منبعها الذى لا ينضب ومنجمها الذى يحتوى على ثروة طائله لانفاد لها ، ويمدح الفقهاء ويرثون كغيرهم من الأدباء ، وربما هجوا ولكنهم لا يتخذون ذلك حرفة كما يفعل غالب الأدباء ، على أن مدحهم لا يكون لطلب دينا ونيل جائزة من صاحب ولاية أو سلطا » وقد أورد العلامة كنون فى دراستة عدداً من الأعلام من أمثال : مالك بن أنس والشافعى وعبد الله بن المبارك ومحمد بن داود الظاهرى وابن حزم وأبو الوليد الباجى وأبو بكر بن العربى والقاضى عياض وابن دريد والزمخشرى والشريف الأدريسى وأبو حيان الغرناطى وقال الباحث : أن فى عمله هذا رد اعتبار المجموعة من الأعلام البلغاء الذين أنكرهم رجال الأدب ويقتضينا هذا أن نسجل نقص منهج دراسة الأدب العربى فى تضييقه وقصره على أصحاب الصناعة والتكلف ، وهو انحراف مقصود وتحريف يستهدف إخراج أعظم

ذخائر الأدب العربي منه وقصره على تلك الزخارف القائمة على السجع والجناس وإغراق الدارسين فيها والدوران حولها . ولا شك أن هذا الانحراف والتحريف كان محنة حقيقة للأدب العربي فى منهج النقد الغربي الوافد ، وقد صور ذلك الدكتور حسين مؤنس حين قال : « المحنة هي : تسلط أصحاب الصناعة والتكلف على هـــذا الأدب الذي يتخذونه حرفة وصناعـــة وتحتكرونه احتكاراً ويتنافسون فى تنميقه وتحبيره ليثبتوا به براعتهم وتفوقهم ويصلوا به إلى أغراضهم ، ويستمد ذلك ويستفحل حتى يصبح الأدب مقصوراً عليهم مختصا بهم ، ويأتي على الناس زمان لا يفهم من كلمة « أدب » إلا ما أثر عن هذه الطبقة من كلام مصنوع وأدب تقليدي لا قوة فيه ولا روح ، لا جدة ولا طرافة ، ولا متعة فيه ولا لذة . » ويطغى هذا الأدب الصناعي التقليدي على كل ما يؤثر عن هذه الأمة ، وتحتوى عليها مكتبتها الغنية الذاخرة من أدب طبيعي وكلام مرسل وتعبير بليغ يحرك النفوس ويثير الإعجاب ، ويوسع أفاق الفكر ويبعث فى الناس الثقة : » ولا عيب فيه إلا أنه صدر عن رجال لم ينقطعوا إلى الأدب والإنشاء الصناعي فى كتب الوسائل والمقامات ، ولكنه لم يحظ من دراسة الأدباء والباحثين وعنايتهم ما حظى به الأدب الصناعي مع أنه هو الأدب الذى تجلت فيه عبقرية اللغة وأسرارها ، وبراعة أهل الفضل ولباقتهم وهو مدرسة الأدب الأصيلة الأولى ، وتأخذ كتب الحديث والسيرة كمثال لهذا الأدب الطبيعي فنقول أنها اشتملت على معجزات بيانية وقطع أدبية ساحرة ، ويلي كتب الحديث كتب السيرة فقد حفظت لنا جزءاً كبيرا من كلام العرب الاقحاح ، ومثلت اللغة البليغة التى كانت فى عصور العربية الأولى وهذبها الإسلام ورفعها واشتملت على قطع أدبية لا يوجد لها حصر . ويقول : ثم جاء دور المتكلفين المقلدين للعجم ونبغ فى العواصم العربية أمثال إسحاق الصابى والفضل بن العميد والصاحب بن عباد وأبى بكر الخوارزمى وبديع الزمان وأبى العلاء فاخترعوا أسلوبا للكتابة ، هو بالصناعة اليدوية والوشىء والتطريز أشبه منه بالبيان العربي السلسال . وكلام العرب الأولين المرسل الجارى مع الطبع ، وغلب عليهم السجع والبديع ، غلوا أذهب بماء اللغة ورواءها وقيد الأدب بسلاسل وأغلال أفقدته حريته وانطلاقة وخفة روحه وجماله . وجاء الحريرى .

وهكذا بقى أسلوب وحيد يتحكم فى العالم الإسلامى ، ويسيطر ، وأصبح ما خلفه

هؤلاء للكتاب المصنفون من تراث أدبى هو المعنى بالأدب العربى وجاء المؤرخون للأدب واعتبروهم أئمة البلاغة وأمراء البيـــان وأصحاب الأساليب . وأصبحت كتب الأدب والتاريخ نسخة واحدة ، وأصبحت الكتابة صورة واحدة من القرن التاسع إلى القرن الثالث عشر وتناسى هؤلاء ذخائر الأدب العربى الثمينة ، ولم يفكر أحد فى أن يبحث فى كتب التاريخ والأدب والتراجم والسير وفى مؤلفات العلماء عن قطع أدبية رائعة تفوق فى قوتها وحيويتها وسلاستها وسلامتها وفى بلاغتها وجمال لغتها على دووابن أدبية ومجاميع ورسائل . وبقيت طائفة من العلماء حتى فى عصور الانحطاط الأدبى غير خاضعين لأسلوب تقليدى فى عصرهم متحررين من السجع والبديع والمحسنات اللفظية . وقد أورد الدكتور مؤنس بعض إلا الأسماء . وأشار إلى كتاباتهم وقال إنها كتابات قد كتبت عن عقيدة وعاطفة وعن فكرة واقناع وعن حماسة وعزم . » (٢) ويعنينا الآن من استعراض هذه الظاهرة الخطيرة أن نعاود تصحيح موقف الأدب العربى ليلتق مع ذاتيته وقيمه المستمدة من مزاجه النفسى : فنعيد صياغة تاريخ الأدب العربى على النحو الذى يحرر أدبنا من هذه المناهج الأدبية الدخيلة التى قصرت على الأدباء والشعراء الذين اتخذوه صناعة ، والذين سقطوا عبيدا للتحريفات الدخيلة التى دخلت إليه من أداب قديمة ومذاهب تختلف على طبيعته ، مثل سيطرة السجع والزخرف وسيطرة المقامات وسيطرة شعر الإباحة والخمر والغلمانيات والغزل الفاحش ، هذه الإنحرافات التى كشفت عن أن الأدب العربى فى مفهوم مؤرخو الأدب وفى حدود النماذج التى اختاروها والأدباء الذين عنوا بدراستهم كل هذا قد أخرج الأدب عن مضمونه وقيمه ، وقصره على الأسلوب وحده وأنه ضيق دائرته واستبعد تراثاً ضخما من الأدب الأصيل الرصين الذى تحتاج الأمة العربية إليه كوسيلة من وسائل البعث والتجدد .

* * *

الفصل الثالث

كتب المحاضرات

وهل تصلح مراجع علمية

حاول دعاة مذهب النقد الغربي الوافد اتخاذ بعض كتب المحاضرات وكتب التسلية كمراجع معتمدة فى تصوير الحياة الإجتماعية للمجتمع الإسلامى فى فترة من الفترات، واتخاذها وحدها مصدرا للتاريخ والسياسة والاجتماع، وقد كانت كتب الأغانى وألف ليلة ومحاضرات الأدباء والعقد الفريد وروضة العشاق فى مقدمة هذه الكتب التى أعلى الدكتور طه حسين وبعض التابعين له فى هذا المنهج من شأنها واتخاذها مصدرا فى دراسة الأدب واستخلاص نتائج من خلالها تحاول أن تفرض نفسها على الفكر الإسلامى والمجتمع الإسلامى كله. وكان من أقسى هذه النتائج ما حاول الدكتور طه أن يعلنه فى كتابه حديث الأربعاء من أن القرن الثانى الهجرى كان عصر شك ومجون، وقال محمد بن أسحق: إن أول من صنف الخرافات وجعل لها كتبا وأودعها الخزائن جعل بعض ذلك على ألسنة الحيوان: الفرس الاول، ثم أغرق فى ذلك ملوك الاشغانية، ثم زاد على ذلك واتسع فى أيام ملوك الساسانية ونقله العرب إلى اللغة العربية فكان أول كتاب عمل فى هذا المعنى كتاب (هزار إفسان) ومعناها ألف خرافة (وهو ما سمى ألف ليلة وليلة) وقد وردت إلى المسلمين من الفرس كتب المشعوذين والسحرة وأصحاب الحيل والطلسمات وأورد ابن النديم أسماء كتب الفرس والهند فى الخرافات والاسمار وكتب ملوك بابل، والواقع أن كتب المحاضرات لم تكن فى أى عصر من عصور الأدب العربى أو الفكر الإسلامى معدودة بين المراجع العلمية أو المصادر الأساسية للبحث، فقد كتبت هذه الكتب فى ظروف الضعف والتدهور، وحاول أصحابها فيها جمع أخبار الندماء والجلساء والمغنين والمضحكين، وقد عرض ابن النديم صاحب كتاب «الفهرست» لهذا اللون من الكتب ولأنواع أخرى مما ألف فى ظروف اضطراب المجتمع الإسلامى ومما لم يكن معدوداً فى نظر العالمين من المباحث الموثوق بها أو ذات الأهمية فى البحث العلمى. ولم يكبر من شأن هذه الكتب ولم يولها ذلك الإهتمام غير المستشرقين ومن تابعهم على

غرض واضح هو تشوية الفكر الإسلامى والأدب العربى ، ولقد أولى المستشرقون ومن تابعهم من دعاة منهج النقد الغربى الوافد فى الأدب ، وفى مجالات البحوث التاريخية والاجتماعية والسياسية ، اهتمامهم بكتب المحاضرات التى جمعت ما كان يرويه الرواة فى بعض المجالس من قصص وخرافات وأخبار الصوفية والفلاسفة والمجانين والشواذ ، والمنجمين وأصحاب الحيل ، وقد ألفت فى الاسمار والخرافات والعزائم والسحر والشعوذة كتب كثيرة ، وهى مؤلفات نبش عنها المستشرقون وحاولوا التقاط أشياء منها لتشوية تاريخ أعلام المسلمين أو إفساد منهج التاريخ أو إشاعة دعوى الانحلال والتهديم فى المجتمع الاسلامى ، وقد شاعت فى هذا المجال أسماء : أسحق بن إبراهيم الموصلى وابن خرداذبه والمرزوى وابن المرزبان وأبو بكر الصولى وأبو الفرج الاصفهانى ، وأن المراجع لتاريخ هذه الاسماء ليجد شيئا قليلا مما يوصف به الرجل الكريم بينما يجد الكثير مما يوصف به الماكرين والفاسدين وممن لا يجوز فى الادب العربى اتخاذهم مصادر ثقة . فقد كان الفكر الاسلامى هو أول من نظم نظرية الجرح والتعديل ووضع قواعد لتقبل أراء المتصدرين للعلم والبحث تقوم أساساً على سلامة شخصياتهم من ناحية الصدق والحق والاستقامة الخلقية ونحن إذا راجعنا هذه القاعدة على هؤلاء وجدناهم من الساقطين الذين لا يجوز اعتمادهم فى أن يكونوا مراجع للأدب أو الفكر ، فقد كانت حيواتهم حافلة بالفساد والانحلال ، وكانت وجهتهم معادية تماماً للعرب والاسلام مدخولة بأهواء الباطنية والمجوسية وخصوم الدولة الاسلامية والامة الاسلامية مما يمكن معه أن يوصفوا بأنهم شعوبيون ، زنادقة ، وهؤلاء هم الذين عنى بهم بعض المستشرقين والمبشرين وحفلوا بتراثهم وأذاعوه ، وحرضوا تلاميذهم من دعاة مذهب النقد الغربى الوافد على الاهتمام بهم واستخراج تراجمهم واراثهم من هذه الكتب المدحوضة فى مجال العلم والمراجع الصحيحة ، ونشرها على نحو فنى يثير الاغراء ويحبب هذه الشخصيات الموصومة للناس ، فتسقط الخصومة معهم ، ثم تصبح أراثهم مما يجرى على الالسنة والاقلام وبذلك ينهار هذا القيد العلمى الهام الخطير .

١ — الاغانى وصاحب الاغانى :

وقد وصف المؤرخون صاحب الاغانى وصفاً فردياً ، من ناحية خلقه وعقائده على

على نحو لا يجعل كتاباته ذات محل فى تقدير العلم الصحيح والبحث المجرد لوجه الحق . ووصفه ابن الجوزى وعدد من المؤرخين وكتاب التراجم كصاحب معجم الأدباء بأنه كان (من القذارة بمكان ، فهو وسخ وقذر ، دنس فى نفسه وفى ثيابه ، وكان بذىء اللسان لا يتورع عن دنس ، ولا يتعفف عن مكروه ، وإن هذه الصفات لازمته منذ الصغر بل هى أثر من آثار استاذية القذرين . أحمد بن جعفر جحظه ، وابراهيم بن محمد عرفه) وأنه فى رأى أبى الفرج كان غريب الأطوار والعادات فيما يقص صديقه التنوخى الذى يقول : « إذا ثقل الطعام فى معدته وكان أكولا نهما يتناول خمسة دراهم فلفلا مدقوقا فلا تؤذيه ولا تدمعه ، وأراه يأكل حمصة واحدة ، أو يصطبغ بمرقة قدر فيها حمص فيسرهج بدنه كله من ذلك ، وبعد ساعة أو ساعتين يفصد وربما فصد لذلك دفعتين ، وأسأله عن سبب ذلك فلا يكون عنده علم منه . ويقول الدكتور خلف الله صاحب كتاب أبو الفرج الأصفهانى : أنه لم يكن بالمتدين ، ظاهر فيه العفاف وباطن فيه الفسق والفجور ، وكان يعيش فى أجواء فاجرة داعرة تدفعنـــا إلى التسليم بأن أبا الفرج كان من الذين يتخلعون ويتهتكون ، من الذين يشربون الخمر ويأتون الذكران من العالمين ، ا . ه وأبو الفرج باجماع المؤرخين حديد سريع الغضب بذىء اللسان يغضب لأتفه الأشياء ويضيق من أيسر الأمور ، ويطلق لسانه فيمن يستثير منه الغضب حتى ولو كان من أوفى الاوفياء وأخلص الاصدقاء يهجو صديقه القاضى الإيدجى لانه طلب منه عكازه فمنعها عنه يهجوه أقبح الهجاء ويرميه بأنذل الصفات ، يرميه بالابنة . وقد عرف الاصطفهانى ببذاءة اللسان حتى خاف منه الناس وتحاشاه معارفه وكانوا يخشون لسانه ، وأنهم ليذكرون لنا أنه لم يسلم أحد من هجائه حتى الوزير المهلبى ، ولعل حدة طبعه وبذاءة اللسان هى السبب فيما يذهب إليه النقاد من أن أبو الفرج كان مجيدا فى فن الهجاء .

بل لقد ذهب المؤرخون إلى أبعد من ذلك من وقائع حياه أبى الفرج فقد كان غلمانيا مسرفا وكان يشهد مجتمعات النصارى فى الأديرة . ومن هنا يبدو الربط الواضح بين هذا الاتجاه وبين ما كان يرويه وقد أشار إلى ذلك ابن الجوزى فى ترجمته لأبى الفرج ، وكان يتشيع » ، ونقله لا يوثق برواياته فانه يصرح فى كتبة بما يوجب عليه الفسق ويهون شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه وبذلك نجـــد عدم الثقة برواياته واضحا ويرى

مؤرخ أبي الفرج الاصفهانى : أن كل هؤلاء المغنيين والشعراء الذين ترجم لهم فى كتاب الأغانى وصور لنا هذه الألوان من حياتهم لم يكونوا من اللاهين العابثين ، وإنما أبو الفرج هو الذى تتبع هذه الجوانب من حياتهم وحرص عليها لا لأنه يبشر بالعبث ويدعو إلى الفجور وإنما لما ذكره فى مقدمة الأغانى ليكون « أشهى » إن أبا الفرج قصد إلى الهزل يشهادة مؤرخيه لعوامل نفسية وفنية ، وأنه لم يقصد إليه لأنه الحقيقة التاريخية ، فقد قصد إلى الرواية ولم يقصد التاريخ ، واختار من المرويات ما جعل الخبر ألذ وأمتع والقصة أشهر وأحلى ليكون السمر اللذيذ وأشاراً إلى أنه يجب أن تتحسس الأهـــواء الشخصية عند قراءة مرويات أبي الفرج ، كما تتحسس الآهواء العربية والسياسية وقال ابن الأثير فى تاريخه : لم أجد فى كتاب أغانيه إلا هزلا أو ضلالا ، أو لقصص أصحاب الملاهى إنشغالا ، وعن علوم أهل بيت الرسالة إعتزالا وهو فيما ينبغى على ثمانية ألف بيت تقريباً مضافاً إلى كون الرجل من الشجرة الملعونة فى القرآن وبالجملة فقد أجمع مؤرخوه على أنه مستهتر غير متحفظ ، تدفعه العاطفة العنيفة ، يباهى بالاستهتار وشرب الخمر وحب الغلمان وقد شهد الكثيرون بكذب أبي الفرج وتحريفه . فقال النوبتجى مورخة : أنه أكذب الناس لأنه كان يدخل أسواق الوارتين والدكاكين وهى مملوءة فيشترى شيئاً كثيراً من الصحف ويحمله إلى بيته ثم تكون رواياته كلها منه ، وقد أوفى الدكتور زكى مبارك على الغاية فى تصوير الاصفهانى وكتابه الأغانى فقد أشار إلى خلقه الشخصى وأنه كان مسرفاً أشنع الإسراف فى اللذات والشهوات ، وأنه كان متشيعاً غالياً ومثله لا يوثق بروايته فإنه يصرح فى كتبه بما يوجب عليه الفسق ويهوى شرب الخمر وربما حكى ذلك عن نفسه ومن رأى كتاب الأغانى رأى كل قبيح منكر (هذا ماروواه ابن الجوزى أما ابن شاكر فى كتابه (عيون التواريخ) فقال : الشيخ شمس الدين الذهبى قال رأيت شيخنا تقى الدين بن يتمية يضعفه ويتهمه فى نقله ويستهول ما يأتى به وقال زكى مبارك بعد أن أورد ما أورده عنه أنه ينكر على المؤرخين استنادهم إلى الأغانى ويرى أنه ليس لرويات الأغانى قيمة تاريخية ، ذلك لأن الأصفهانى لم ينتق أوثق الأخبار من مظانها ولم ينقلها عن أهل الخبرة وأشار زكى مبارك إلى خطأ كل من جورجى زيدان وطه حسين فى اعتمادهما على (الأغانى) فى أبحاثها عن العربية فى عصر الدولة العباسية ،

كما أشار إلى استناد (لا مانس) إلى كتاب الأغانى فى تاريخ بنى أمية ، وكذلك ما أورده المشرق فلهوزن فى كتابه (الدولة العربية وسقوطها) بل أن بعض الذين نقدوا زكى مبارك من دعاة التغريب لما اعتبروه جرأة على مصادرهم أمثال (صاحب الأغانى) قرروا فيه ما قررنا ، يقول جبرائيل جبور رئيس الدائرة العربية فى جامعة بيروت الامريكية « أريد أن أذهب إلى أبعد من هذا فازعم أن فى الأغانى كثيراً من الأخبار الملفقة التى ربما تكون قد جازت على أبى الفرج فأوردها ويحاول (جبور عبد النور) أنه يدافع عن الأصفهانى : فيتساءل أمن الضرورى أن كان المؤرخ فاسقاً أو مسرفاً شايع الإسراف فى اللذات والشهوات أن لا يكون مؤرخا وألا يكون صادقا فيما يروى أو يقول أو يكتب ونحن نقول له : نعم ، فى فكرنا العربى الإسلامى فإن لم يكن فى الفكر الغربى كذلك فلا حجة لنا به ، أن فكرنا وضع قواعد البحث والنقد والعلم على أساس الارتباط الجذرى بين علم الباحث وشخصيته ، فإن كان منحرفا فى حياته مضطربا فى شخصيته ، بعيداً عن الأخلاق والدين فنحن نرفضه مصدراً علميا ولا نقبل له شهادة ، والأصفهانى بشهادة الجميع أنصاره وخصومه على السواء مهدور الرأى ، ساقط الشهادة ، وإن فسقه الشخصى قد أدخل كثيراً من هواه على ما أورد ، فضلا عن انحرافه الفكرى والعقائدى والاجتماعى مما يفسد آرائه إفساداً ، بالإضافة إلى أن كتاب الأغانى أساسا ليس مرجعاً علمياً ولكنه من كتب التسلية والسمر التى كتبت لتزجية فــراغ بعض المترفين ، ومن هنـا فإنه لا يصلح أساساً كمصدر للعلم أو مرجعاً للبحث فى الأدب أو التاريخ هذا عن صاحب الاغانى ، وقد وصف بقذارة الملابس : السهروردى والحلاج وأبو نواس كما وصف المؤرخون الحريرى بأنه كان مثالا من دناءة النفس وخساسة الحرفة ، وإن الهمزانى والحريرى كانا يضعان دستوراً لحياة الصعلكة والتسرد والاحتيال ، هذه هى النماذج التى أولاها الدكتور طه حسين ودعاة مذهب النقد العربى الوافد وهى نماذج ليست أصيلة فى الأدب العربى والفكر الإسلامى ، تلك النماذج التى كونها هذا الفكر إيماناً وخلقاً وإخلاصاً للحق والعدل ولقد اهتم دعاة مذهب النقد الغربى الوافد بهذه المراجع ، ليس فقط فى تقديمها من جديد فى إطار براق وإغراء الباحثين بها ، وتسويقها للقراء على المستوى الشعبى ، بل لقد ذهبوا إلى أبعد من ذلك فدافعوا عنها وهاجموا كل من حاول انتقاصها كما فعل مدير دائرة الأدب فى جامعة بيروت الأمريكية فى مهاجمة زكى مبارك من أجل (الأغانى وأبو الفرج الاصفهانى) .

وقد فعل الدكتور طه حسين ماهو أشد من ذلك واعنف، باستاذه الذى تلقى عليه العلم فى الجامعة الأستاذ محمد الخضرى عندما نقح كتاب الأغانى واصدره فى طبعة جديدة خالية من الشعر المقذع والعبارات البذيئة وذلك للانتفاع بما فيه من موارد يحجبها هذا الفحش الذى اهتم به الأصفهانى فقد هاجم تنقيح الأستاذ الخضرى للأغانى فى أسلوبه الساخر العجيب ودعا إلى ترك الكتب القديمة كما هى بما فيها من مخالفة للذوق الحديث وبما فيها من أشياء تنكرها أدابنا العامة يقول : رأى الأستاذ الخضرى أن هذا الكتاب مضطرب فى ترتيبه مخالف لنظامنا العقلى فمسخه ليلائم عقلنا الجديد، وقال : أنهم يجدون فى كتب القدماء ألوانا من الضعف والنقص والاختلاط وسوء الترتيب فيخيل اليهم أنهم يحسنون إلى هؤلاء القدماء باصلاح مافى كتبهم من عبث، ويقول : لك أن تتحرج من رواية الفحش أو لاتتحرج ، ولكن فى كتاب تضعه أنت لا فى كتاب يضعه غيرك» ويقول : أن من الطغيان على أبى الفرج أن تحذف من كتابه شيئاً وضعه هو فى كتابه ، أن القوانين العامة لم تكلفك ولم تكلف غيرك من العلماء تطهير كتاب الأغانى أو غير كتاب الأغانى وهكذا يعترف طه حسين بخطر مافى هذا الكتاب من فحش ، ولكنه يدافع عنه ويصر على بقائه غير حاسب أى حساب لقرائه من الشباب أو الفتيات ، ذلك أن مذهب طه حسين هو أشاعة هذا اللون من الأدب واغراق الناس فيه محتجا بالمحافظة على النصوص القديمة ودون أن يطلع القارىء على خلفياتها أو فساد خلق كاتبها وقد دافع الأستاذ الخضرى دفاعاً مجيداً عن عمله وموقفه فقال : إن مانقصه من كتاب الأغانى لم يعد أحد اثنين : أما فحش صد عن الأغانى وجوه كثير من أهل الأدب فكانوا يشكون ذلك منه من أكثر كتب الأدب العربى ، وأنى معهم فى ذلك وكثيراً ما رأيت ابن هشام راوى سيرة رسول الله ﷺ ، عن ابن إسحق إذا روى شعرا يقول : تركنا هنا بيتا أو بيتين أو بيتين أو أكثر اقذع فيها ، فليس الامتعاض من الفحش والاقذاع مقصوراً على أهل جيلنا بل كان لنا فيه سلف صالح نريد أن نستن بسنتهم . وأما أشياء قلت عنها لاتفيد أدبا ولاترقى فكراً . وبعد فإنا رجل خبرت الناس وعرفت ما يفيد فاستضأت بهذه الخبرة وحذفت ماحذفت» ا . هـ وليس كتاب (الأغانى) وحده الذى يمثل هذا الخطر بل هناك : (٢) يتيمة الدهر للثعالبى وثمار القلوب وغيرها وهذه الكتب لها مهمة واحدة معروفة هى «إزجاء الفراغ» والترف الذهنى ولكن لا يمكن بحال أن يقال أنها مراجع جادة تصلح لتكون

مصدراً للعلم فى مجال النقد أو تاريخ الأدب أو البحث العلمى الجاد وقد أشار إلى هذا المعنى كثير من الباحثين عجباً من أن تكون كتب التسلية والفكاهة والإضحاك ميزانا يوزن به رجال التاريخ وتؤخذ منه تراجم العظماء وقد أشار إلى هذا المعنى العلامه رفيق العظم وخاصة إذا كان هـذا الاتجاه تكأة لاتهام الحضارة الاسلامية بالتحلل أو علامة على تجرد العرب من الحضارة .

الفصل الرابع

الأدب المكشوف وحرية الفن

لاشك أن الأدب المكشوف هو تيار طارىء على الأدب العربى قديمه وحديثه ، ليس من طبيعته ولا من ذوقه ولا هو مستمد من مزاجه النفسى ، ولقد ظهر هـذا اللون فى الأدب العربى فى العصر العباسى تحت أسماء مختلفة : أدب المجون والزندقة وشعر الغزل الحسى والغلمانى ، وكلها فنون لم تكن أصيله فى الأدب العربى الذى صنعه الإسلام والذى تشكل فى دائرة الفكر الإسلامى وقيمه ومفاهيمه، والذى كان معروفا فى الجاهلية وفى أداب الفرس واليونان والرومان القدامى متصلا بالوثنية وفلسفات الانحلال والإباحة ، ثم تجدد من خلال حملات الغزو الشعوبى التى حمل لوائها الباطنية مستهدفة هدم الإسلام نفسه من خلال هدم أدبه وفكره . وفى الأدب العربى الحديث ظهرت طوابع الأدب المكشوف مع مناهج النقد الغربى الوافد على أيدى الكتاب الذين اعتنقوا هـذه المناهج وعملوا من خلالها على إخراج الأدب العربى من مقوماته ومفاهيمه وإغراقه فى تيارات الآداب الأخرى ، وقد بدأ ذلك واضحاً من خلال الترجمة التى تحركت فى خطين متوازيين : ترجمة التراث اليونانى (الأغريقى الهلينى) الوثنى الحافل بالأساطير والاباحيات ، ومن خلال ترجمة القصص الأوربى والفرنسى بصفة خاصة ، والذى قام به عدد من المارون اللبنانيين ، وفى مقدمتهم طانيوس عبده ، ولقد جرى الدكتور طه حسين شوطا طويلا فى هذا المجال فبعث كثيراً من أساطير اليونان ،وترجم ولخص عشرات من القصص الفرنسية المكشوفة كما ترجم لبودلير وغيره من الشعراء الاباحيين ، فضلا عن اهتمامه الواسع بشعراء الاباحة فى كتاب الأغانى من أمثال أبو نواس وبشار ، ولم يتوقف الأمر عند تقديم هذه الترجمات ، بل أن دعاة المذاهب الوافدة قد أحاطوا ذلك الاتجاه بتبريرات

مختلفة وساقوا مناهج فلسفية مغايرة لما ينطلق منه الأدب العربي والفكر الإسلامى فى مفهوم التعبير عن النفس والحياة فى ضوء الأخلاق والقيم العربية الإسلامية وكانوا فى ذلك يحاولون فتح ثغرة فى جدار النفس العربية للانطلاق منها إلى ما يختلف اختلافا واضحا مع طبيعتها ومزاجها النفسى . وإذا كان الأدب الحديث فى كل أمة إنما ينطلق من أصوله وتراثه فإن الأدب العربى لا يجد له منطلقا إلا من خلال الأخلاق والقيم الروحية والنفسية الواعية بطبيعة الشخصية الإنسانية والحامية لها من الانهيار والتحلل ، وطبيعة المجتمع الإسلامى القائمة على الموائمة بين الروح والمادة . والقلب والعقل ، والتى تصدر من الكبح أو من المصادرة للنزعات الحسية أو للجنس بما يدفعها إلى أن تكسر القيود والضوابط وتغلو فى التحرر ، ذلك أن الإسلام قد اعترف فعلا بالجانب الحسى وفتح له الطريق الصحيح المعتدل بعيدا عن الكبت وبعيدا عن الإسراف أيضاً فلم تعد هناك أزمة معضلة تواجه المجتمعات فى فترة المراهقة ، أو أى فترة أخرى من فترات الحياة الاجتماعية ، أما الغرب فقد كان الأدب المكشوف عنده نتيجة أزمة واضحة ، وتحديات خطيرة دفعت بالمجتمع إلى كسر القيود وإلى الوصـــول إلى أبعد مدى فى معارضـــة التعاليم المبتدعة باسم الدين والتى لم تكن منها أصلا : (رهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم) . ذلك أن هذه التعاليم المبتدعة قد حملت معها دعوة إلى احتقار الحياة كلية وإلى بغض الجنس وكراهية العلاقات الطبيعية بين الرجل والمرأة والتعبير منها والدعوة إلى مقاومتها مقاومة فعالة بشتى الوسائل ، ومن هنا فقد كانت معارضة الطبيعة البشرية على هذا النحو من العنف والقسوة عاملا من عوامل الاندفاع والتحلل ، ومن هنا فحين ثارت أوربا على الدين كله ، كانت ثورتها فى هذا الجانب ثورة عارمة ارتدت بها إلى إلى التراث اليونانى ، وانفصلت بها عن كل مقومات الخلق والدين فلم يعد هناك وسط أو اعتدال أو حرص على ضوابط معينة ، فمن الرهبانية المسرفة فى كراهيـــة الجنس واحتقاره والتنفير منه إلى الاباحة المطلقة فى المطلقة فى الاندفاع نحو الجنس بغير ضوابط أو حدود . أما فى مجتمعنا الإسلامى حيث اعترف بالجنس وفتحت النوافذ والأبواب نحو وفق خطط صريحة وضوابط واضحة فإن هذه الأزمة لم تكن لتحدث أصلا ، ومن ثم فإن الأدب العربى وهو صدى لحركة النفس الإنسانية من خلال المجتمع ، لم يكن ليواجه أدبا جنسيا حقيقيا صادراً من أعماقه ، ومن هنا فقد كان نقل هذا الأدب

وترجمته ومحاولة الدعوة إليه وتبريره وفق فلسفة لا يؤمن بها الفكر الاسلامى ولا يتفق مع طوابع الأخلاق الإسلامية كان هذا عملا تغريبيا خالصا ، وكان منافيا للبيئة والفكر والقيم التى عرفها الأدب العربى جميعا . وإذا حاول دعاة مذهب النقد الغربى الوافد البحث عن شيء من ذلك فى الأدب العربى القـــديم فإنما هم الشواذ المنحرفون صرعى الحضارة ، وذوى المفاهيم الوثنية والمجوسية المتآمرين من دعاة الفارسية القديمة والباطنية وحاملى لواء الحقد والخصومة للاسلام ومجتمعه وفكره والعاملين على هدمه وهم فى العصر الحديث كذلك لا يختلفون ، شعوبية وتحللا واستناداً إلى المصادر والقوى الاجنبية ، أما الادب العربى فى قيمه الاساسية وجوهره الاصيل فهو يواجه هذا الجانب من جوانب النفس الإنسانية على نحو غاية فى التسامى والحياة والعفة . لقد اعتمد الادب الغربى الاوربى فى خلق الادب المكشوف على عناصر طبيعية وأساسية فى جوهر المجتمع الاوربى ومن خلال تحديات خاصة جاءته عن طريق ما فرضته المفاهيم الدينية الغربية من رهبانية ابتدعوها ساقت أمامها فلسفة تدعو إلى إعتزال الحياة والمرأة ، ومعارضة الطبيعة الإنسانية فى أقوى جوانبها خطراً ، بينما لم يجد المجتمع الإسلامى ومن ثم الادب العربى مثل هذه « الازمة » أو مثل هذا التحدى . ولقد أصاب هذا التيار فى الادب العربى مزيداً من الانحراف بتغلب عوامل ليست خفية عليه ، وأبلغها أثراً فى اشتداد خطر إنحداره : مذهب فرويد فى التحليل النفسى الذى استطاعت قوى كبرى عاتية أن تذيعه وتفرضه بالرغم مما فيه من أخطاء اعترف بها زملاء فرويد وكانوا هم أكثر قرباً إلى الطبيعة البشرية والواقع ومع ذلك فقد خفتت أصواتهم وضاعت ، بينما استعلى مذهب فرويد بانحرافه الطبعى عن واقع الحياة واستمداده أصوله ومفاهيمه من التجارب التى أجراها فرويد على الشواذ وليس على الاسوياء فى المجتمع الاوربى ، ومن خلال نفسيته المريضة ، وفى ضوء وضعه فى الإجتماعى كيهودى مضطهد فى مجتمع يكن له ولعنصره كثيراً من الاحتقار ، فيصدر فى فكره من ذلك التعصب والتحدى ، فضلا عما عرف وأيدته كثير من الوثائق باتصال فرويد بالحركة الصهيونية الحاقدة على الإنسانية كلها والتى وضعت بروتوكولات صهيون لتكون نبراسا لتدمير هذا المجتمع على أساس التمهيد لسيطرة اليهودية العالمية الكاملة على العالم . هذه الحركة التى بدأها هرتزل صديق فرويد بدعوته السياسية وآزره فرويد بالدعوة إلى تدمير الشخصيه الإنسانيه من خلال

عمل خالص لا شائبة فيه هو علم النفس الذى خدع العلماء أكثر من سبعين سنة حتى جاءت الصهيونية فى السنوات الأخيرة فكشفت الرابطة بين مبادىء فرويد ومبادىء التلمود . ومن خلال نظرية فرويد ظهرت تلك الاتجاهات الإباحية المسرفة التى تضمنها أزهار الشر لبودلير ومدام بوفارى لفولتير والغلامة لموجريت وعشيق الليدى تشارلى للورنس ، ومن هنا قوى ولا أقول بدأ لأنه كان بادئا منذ وقت بعيد — ذلك التيار الذى يدعو إلى حرية الفن المطلقة وإلى تغليب جانب الشر فى الغزل والخمريات والعرى كما عرف عن الروائى لورنس وتغليب جانب القبح كما عرف عن الشاعر بودلير الذى جعل من رمة حيوان موضوع مقطوعة شعرية وجهها إلى حبيبته يذكرها فيه « بذلك الصباح الجميل حين رأيا تلك الجثة يتهافت عليها الذباب وقد انتشر فيها عالم من الدود الذى حى بموتها وبالكلب الذى هبر من ذلك الجثة هبرة ويذكر لحبيبته فى أسف أن جمالها الفاتن سيصير يوما مرتعا للدود » . هذا اللون من الشعر الغربى الإباحى لا يسيغه الذوق العربى ولا تقبله النفس العربية حين يترجم لها الدكتور طه حسين ، فهو لا يتفق مع طبيعتها ولا مزاجها النفسى ، وليس هو الأدب العربى من مفهوم الفن الجميل ، وذلك ذوق غير ذوقنا وفن غير فننا وهو لا يستطيع مهما ترجم منه ألوف المقاطع أن يخلق تياراً ترضاه النفس العربية أو تقبل عليه لأنه يتعارض مع جوهرها تعارضا واضحا ، ولقد كان كتاب الجنس الغربيين هؤلاء مسرفين فى الانحلال ، يتعاطون الأفيون والحشيش ويعيشون حياة شاذة غريبة الأطوار ، وأن دعاة هذا المذهب من الفلاسفة والكتاب وأصحاب القصة إنما نشأوا جميعا نشأة غير طبيعية وواجهوا فى مطالع حياتهم تحديات اجتماعية خطيرة فى بيئتهم وبين ذويهم .

ويصف الدكتور طه حسين شعر بودلير فى هذه العبارات التى عن طبيعة شاذة غريبة حين يقول « وهو فى كل ذلك حر جرىء مجازف يتخير أبشع الصور وأقبحها وأشدها تأثيراً فى النفس من هذه النواحى البشعة القبيحة ، وهو مادى التصور ولحسه المادى أثر قوى فى شعره ولا سيما حس اللمس والشم والبصر فهو يعرض عليك هذه الصور البشعة التى يحسها الشم واللمس والبصر فى الأجسام المتهالكة المتحللة ، وهو شعر بشع مخيف تضطرب له النفس وتشمئز فى كثير من الأحيان ، ونحن نقول للدكتور طـــه حسين : إذا كان شعره إلى هذا الحد من البشاعة فلماذا غرقت فيه وآثرته بالترجمة

وأهتممت بنقله إلى الأدب ، وأنت فى نشوة الإعجاب ، وقد سجل طه حسين أن بودلير نشأ نشأة لم تخل من القهر والعنف والضيق ، وكان يكره ذلك الرجل الذى خلف أباه (يعنى فى البيت زوج أمه) ويتبرم بماله من سلطان وكان ذلك كافياً لأن ينشأ صبياً مبغضاً للمحافظة ميالا إلى التطرف ، وما أن أبلغ رشده واستطاع الاستمتاع بحياته حتى إعتزل أسرته واندفع فى حياة تخالف كل المخالفة ما كان يطمع فيه وليه من المحافظة والاعتدال ، وكان صاحبنا يصطنع الأفيون والحشيش فى جماعة من أصدقائه الفنيين فلا يزيده ذلك إلا شذوذاً وغرابة فى الأطوار » . وشأن لورانس شبيه بذلك بل وأشد غرابة ، ويصوره لويس عوض فيقول : عرف لورنس بالإلتهاب الرؤى الذى خرب صحته تخريباً ، وموت أمه كان كارثة غير طبيعية بالنسبة له فقد فكر فى الإنتحار ، ولم يجدوه لائقاً للخدمة العسكرية فى الحرب وعرف عن لورنس أنه كان منحل ، قذر التفكير ، لا يصور إلا الإحساسات الجنسية الوضيعة منها والشاذة . كان لورنس مريضا بمركب أوديب . ومركب أوديب هو الذى خرب نفسه وجسمه وهو الذى شل كثيراً من قواه الحيوية وهو الذى ألهبه بالسياط وعذبه عذابا أليماً » وأشار إلى « إندماج الإبن فى الأم عاطفيا » مما جعل « من المستحيل عليه بعد المراهقة أن ينصرف بعواطفه إلى غيرها من الاناث » وقد « ترك ذلك فى نفسه عقدة نفسية » استحال معها « أن ينصرف إلى حب إمرأة أخرى غير أمه . ويقول لويس عوض : أن أدب لورنس أدب مريض ، وأن أمه هى التى حطمت حياته هذا التحطيم ، وقد أعلن لورنس أن أمه هى التى هدمت سعادته ، فكرهها من أعماق قلبه ولعنها فى أشعاره فقال : « من أجلك لعنت الأمومة » . هذا ما وصفه لورنس فى قصته (عشيق الليدى تشارلى) أو رواية الأبناء والعشاق وسائر قصصه التى ترجمت إلى اللغة العربية والأدب العربى فهل هى تمثل حقا أى شعور مشترك ، أو أى طابع مشترك ، إن مثل هذه الصور تبدو غريبة فى فى المجتمع العربى الإسلامى ومن ثم تبدو شاذة وممقوتة فى الأدب العربى الذى لا يستطيع أن يصدر عنها ، لأن البيئة العربية لا تحس بها ولا تقبلها . ولقد كان أدب لورنس وبودلير وغيرهما ثمرة من ثمار المجتمع الأوروبى المنحل ، وأعان عليها مذهب فرويد فى التحليل النفسى الذى أعلى من شأن الجنس ودفعته القوى التى تدفع بعض المذاهب وتفرضها — إلى أن يسيطر سيطرة شبه كاملة على الأدب والقصة والفن جميعاً ، وأن يجرى

ذلك وفق منهج فلسفى يعتمد على الزيف وإقرار التحلل ونبذ الأخلاق . وقد جاء طه حسين ومدرسة النقد الغربى الوافد لحملوا لواء الدعوة إلى عبادة الجسد وتقديس الشهوة وترجم الدكتور طه حسين عشرات من هذه القصص وسار على نسقه كثيرون . وجرت مساجلات بين الأدباء حول الأدب المكشوف وكان أبرزها بين سلامة موسى وتوفيق دياب الذى دعا إلى ارتباط الفن بالأخلاق . وجرت الدعوة من بعد سافرة إلى « إطلاق الفن من قيود الأخلاق » ولم يكن ذلك تقليداً رديئاً لما جرى فى الآداب الغربية ، وإنما كان فى الأغلب جاريا مع تيار الغزو الفكرى والتغريب ونقل قضية التحلل والإباحة والشك والجنس إلى محيط الفكر الإسلامى والأدب العربى كإحدى وسائل تدمير مقومات المجتمعات والأمم العربية والإسلامية .

(٢)

من أخطر القضايا التى أثارها منهج النقد الغربى الوافد مسألة الحرية والفن . ومسألة الفن والأخلاق وقد استهدف دعاة التغريب إخراج الأدب العربى من قيمة ومضامينه ، التى تجعل الفن مرتبطا بالخلق وتجعل الحرية ذات ضوابط وذلك بطرح نظرية عرفتها دوائر الأدب الغربى وهى قصة للفن للفن ، أو إطلاق حرية الفنان فى التعبير ، وقد برزت هذه النظرية فى الأدب الغربى بعد تطور كبير وتحت ضغط عوامل مختلفة أبرزها (١) إتصال الأدب الغربى المعاصر بأصول الأدب الإغريقى الوثنى القائم على الكشف والعرى والتحلل الكامل (٢) رد فعل الرهبانية المسيحية الصارمة التى كانت تفرض العزلة ومعارضة الطبيعة الإنسانية فى مسائل الجنس والمرأة . (٣) الدوافع السياسية التى فرضتها الدعوات الهدامة ذات الأطماع الخطيرة فى هـــدم الحضارة والأديان والمستخفية وراء الماسونية والصهيونية والتى كان لها أثرها فى دفع نظريات فرويد وسارتر وغيرها وإعلاء شأن الجنس الإباحة . وقد كان طه حسين سباقا إلى إذاعة هذه المذاهب حين جمع فى وقت واحد بين إستخراج ما يمكن أن يطلق عليه صور الكشف والإباحة من حيوات : أبو نواس وبشار وحماد عجرد وزاوج بينها وبين ترجمة القصة الفرنسية الإباحية وقال فى الدفاع عن ذلك : « ليس للأدب أن يعطل عمله ليسأل عن قواعد الأخلاق » . وتابع ذلك توفيق الحكيم حين قال أن الإجادة فى تصوير الدمامة والرزيلة لا تقل فضلا

عن الإجادة فى تصوير الحسن والفضيلة ، ولم يكن هذا مما يتقبله الذوق العربى أو يطابق المزاج النفسى العربى الإسلامى وإذا احتج أحد بما ورد فى بعض دواوين الشعراء فقد عرف أن هذا لم يكن من الأدب العربى الذى أصله الإسلام بل كان من الانحراف الذى طرأ على هذا الأدب بعد اتصاله بالثقافات الوثنية القديمة وخاصة الفارسية المجوسية واليونانية الوثنية من أمثال الغزل المخنث والتشبب بالمذكر : أما الأدب العربى فى أصالته فقد كان يعرف الحب العفيف والارتفاع عن الشهوات وكرامة المـــرأة وعظمة العرض والرجولة وإن ما يذهب إليه الأدب الغربى من تمجيد اللذة الجنسية ليس طارئا عليه فى الحقيقة ولكنه معاودة لجذوره القديمة فى الأدب اليونانى — بعد أن حوره الاتصال بالأدب العربى والفكر الإسلامى فترة ما حين نشأت فى أطواره مفاهيم الفروسية والحب العفيف الذى أذاعه شعراء التروبادور وغيرهم — غير أن الأدب الغربى عاد مرة أخرى إلى أصول قديمة فى الروح اليونانية الأغريقية المؤمنة بالعرى والكشف والإباحة وعبادة الجمال وعبادة القوة . وإن ما ظهر من بعد على أيدى لورنس وغيره إنما كان متابعة لذلك الاستحياء الذى قام به فرويد وغيره لتلك الجذور الأغريقية ، مما ليس مضاداً للنفس الأوربية ولا معارضها للمزاج النفسى الغربى ، بل مما يتصل به أساساً ويلتقى به فى أعمق أعماقه ، أما فى الأدب العربى الذى يستمد من النفس العربية الإسلاميـــة التى تقوم مفاهيمها وقيمها على العفاف والأخلاق والنبالة والمروءة فقد كان ذلك كله غريبا عليه ودخيلا ولم يكن متقبلا منه وإن أعجب الناس فترة ما ، وآثار الأذهان مرحلة ما . وهو هنا يمتحن حقيقة النفس العربية التى تتباين فى تياراتها عن النفس الغربية مما يدحض قول القائلين بأن النفس البشرية واحدة فى مواجهتها للجمال والحب والجنس مما تردده تلك النظريات الوافدة التى أذاعها التغريب والغزو الثقافى لتهديم المقومات ومما تهدف إليه الدعوة الماسونية الصهيونية الإباحية التى تريد أن تسيطر على العالم بعد سحق مدنياته وحضاراته ومقوماته الخلقية والدينية .

وقد وجدت دعوة الإباحة فى الأدب رد فعل عاصف ظهر على أسنة أقلام كثيرة ، ليس فقط من الذين اتصلوا بالآداب العربية ودارسات الأزهر والإسلام وحدهم ولكن ممن درسوا دراسات عصرية ، وقد واجه هذا الأستاذ أحمد خاكى ذلك حين قال : أن للجماعة أصولا عامة يجب أن يكون الفن أحد دعائمها ، والفن بجميع نواحيه دعوة عامة للخلق ،

وقد ثار تولستوى بآيات الفن التى تحدرت من ثقافة أوروبا ، ولا ريب أن كل فكرة فنية لا تستقيم مع الشعور الدينى فهى ليست فنا أصيلا ، ولقد كان عصر النهضة تحللا من قواعد المسيحية ، لأن القسيسين والأمراء كانوا قد أساءوا استخدام الدين ، واتخذوه ذريعة لمقاومة حرية الفكر ، فى نفس الوقت تحرر الفكر الإنسانى من قيود الخلق حتى إذا ما أوتى المتفننون تلك الحرية أطلقوا لأنفسهم العنان فكانت من ذلك موجة من موجات الإباحة ، وقد حدث ذلك فى بلاد الإغريق فى أزهى عصورها وحدث مثل هذا فى إيطاليا أيام النهضة . وقد أثرت الإباحة فى الآثار الفنية التى أخرجها الكتاب والشعراء فى عصر النهضة . وأشار الكاتب إلى مسرحيات شكسبير وهى تدور حول القوة والخديعة والقتل ، والتحلل من النظرة الدينية ، فأعطت كل ما تندفع إليه النفس من شهوات وغرائز ، وكان الإعتراف بالغرائز والشهوات نتيجة الحرية فى عصر النهضة » ، وهكذا يرد الأستاذ نحاكى ذلك الأنحراف فى الأدب الغربى إلى عوامله الأصيلة وهى عوامل لم يواجهها الأدب العربى . ويفصل الدكتور محمد أحمد الغمراوى موقف الفكر الإسلامى من الأدب والفن ، ويرى ضرورة التطابق بين الحياة الفنية والأدبية والعلمية إن لم يكن بين الفن والأدب والعلم وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق والتطابق التام بين الاسلام والعلم ثابت لا شك فيه فليس من الثابت من العلم شىء ينقض شيئا من الإسلام وليس فى الإسلام أصل ينقض حقيقة ثابتة فى العلم ، ويقول . إن للفطرة كلها منشئا واحداً هو الله ، والعلم والدين كلاهما اجتمعا على استحالة التناقض فى الفطرة ، فإذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة كما يزعم أهلها وجب إلا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الإسلام فى شىء ، فاذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة أو ضمنا إلى رذيلة من أمهات الرذائل التى جاء الدين لايجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا أو فى شىء من غير هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق ودابرت الخير وأخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق ، والتى يريد الفنون أن تكون منها فى الصحيح ، فاذا كان من شأن بعض ما يعمل أو يكتب باسم الفن والأدب أن يتجاوز فى تأثيره ما سبق ، فيحول بين الإنسان وبين ربه ويدخل عليه الشك فى دينه بأى صورة من الصور ، ولأى حد من الحدود كان ذلك البعض المكتوب باسم الفن

والأدب زوراً وأفكا فى الفن والأدب والفطرة والدين على السواء . فنحن ندعو إلى وجوب نزول الفن والأدب على حكم الدين وروحه وتحريمها التطابق التام بينها وبينه ، لسنا نعبث ولا نتحكم فى الأدب والفن بما لا ينبغى التحكم به فيها . إننا توجد معياراً للحق والصواب والخير فى الأدب والفن حين لا معيار لذلك كله منهما ، ونيسر للفن والأدب طريق التثبت من انطباقهما على الفطرة التى فطر عليها الناس وتحقق لهما بذلك اتحادهما مع الفطرة فى الصميم ، ونحن بذلك الذى ندعو إليه ونقول بوجوبه نحقق بين الفن والأدب وبين الدين تلك الوحدة المتحققة بين الدين والعلم ، فتتحقق وحدة الانسانية كلها بذلك ، وتبرأ حياتها من ذلك الداء المستعصى والشر البالغ ، شر وجود التناقض والتنافر بين ما يعشق من فن ويعتقد من دين . وجوب سيرهما مع الدين يدا بيدا ، وجبنا إلى جنب وروحا إلى روح ، على الطريق الذى يحققان منها وسالتهما فى الناس : رسالة الصدق والحق والخير والفضيلة والعزه والسعادة والهدى والنور » ، ذلك هو منطلق ضمير الأدب العربى والفكر الإسلامى والنفس الإنسانية العربية الاسلاميـــة فى أصالتها ومزاجها . فالاتجاه الذى فرضه مذهب النقد الغربى الوافد فى أن يحمل روح الأدب روحا شهوانيا بحتا يتمتع صاحبه بما حرم الله وما أحل ، لا يفرق بين معروف ومنكر . ثم يضيف ما بقى فى ذلك من لذة أو ألم ، أو غيرهما من ألوان الشعور ويخرج ذلك للناس على أنه هو الأدب ، لا ريب ذلك لا يتطابق مع المزاج النفسى العربى ولا يلتى استجابة فى الذات العربية ، ومن هنا يخلص الأستاذ للغمراوى إلى أن المقياس الذى يحدد روح الأدب : هو إن الجمال النفسى هو روح الجمال الانسانى هو أخباته وإخلاده وإسلامه لله ، من هذا الاخبات والاخلاد والانقياد لله تأتى الفضيله والسلامة والسعادة فى الحياة ، ومن مجد الله سبحانه يشيع فى النفس الهدى ويشع منها النور » ، ويرى الدكتور الغمراوى أن ما نقله الدكتور طه حسين من أخبار المجان فى الادب العربى من أمثال أبو نراس ووالبة والخليع ومن إليهم ، هذا النوع من الادب ليس مما ترغب فيه أمه تطمع فى الحياة وتطمع إلى العزة وليس فيه من الجدة إلا مخالفة ما كانت درجت عليه هذه الأمة من إكبار الفضيلة . وليس فيه من الجديد إلا الجهر بما يستتر أهل الشهواب فيها ، وإلا فهو قديم قدم البشر على وجه الأرض لأنه يصور الخبيث مما يجول فى نفس الإنسان . ويقول توفيق دياب : إن التفاعل بين الأدب والأخلاق متواصل لا ينقطع والقول

بانقطاع الأدب عن الأخلاق مذهب لا تؤيده أبسط حقائق الكون . وفى الرد على القول باطلاع الشباب على المفاهيم الحسية يقول : لسنا نحرم العلم بدخائل الأمور على الشبان والفتيات . إنما يجىء عليهم بها عن طريق رزين يفهمهم وجه الحاجة إلى إلمامهم بهذه الشئون ، أما أن يجىء عليهم عن طريق الخلاعة والمجون وهياج الغرائز الجامحة فذلك مالا ينبغى أن نقره أو ندعو إليه وأشار أكثر من باحث إلى أن إطلاق الفن والأدب من قيود الأخلاق لا يتفق مع نهج الأدب العربى وذاتيته ومزاج النفس العربية وهو مذهب تنزه عنه من أهل كل أمة عظماؤهم ، وحاربه من أهل كل فن زعماء الإصلاح فيه ، أمثال كارليل ورسكن وماثيو أرنولد وإن للعربية وآدابها ، إنما قاما حول جمالها المكارم ومنبع الحياة والنور . القرآن والحديث وقد أصاب العقاد حين قال إن الأدب الذى يسمونه بالأدب المكشوف ليس بالنهضة التقدمية التى تسنحت لها خطوات الأبناء والبنات وإنما هى عارض من عوارض الضعف التى ينم على الحاجة إلى التربية الرياضة الخلقية وتدل على أن الشباب مفتقر إلى ضبط الإرادة فى هذه الفتنة وليس بالمفتقر إلى إطلاق الإرادة لاستباحة ما يباح ومالا يباح ، ومن دروسها أن نفهم حكمة النوع الإنسانى منذ نشأته الأولى فى تدبيره المقصود أو غير المقصود لإحاطة المسائل الجنسية بالضوابط والمحظورات . ويتساءل العقاد عن عملية التهافت على المثيرات ويجيب بأن العلة هى حب التعويض الخاسر والعجز عن التعويض المفيد ، فالإنسان لا يطلب المثيرات الحسية إلا لأنه فقد القرار على عقيدة روحية أو على فكرة مثالية أو على ثقة خلقية ومتى فقد هذا القرار دفعه القلق إلى أن يشغل نفسه بما يثير حسه وسئم المثيرات لا محالة ، لأن المثيرات تفقد معناها ولا تصبح مثيرة ولا قابلة لتنبيه الحس إذا استمر التنبيه يوماً بعد يوم وساعة بعد ساعة والولع بالمثيرات تعويض خاسر عن العقيدة الروحية والفكرة المثالية والثقة الخلقية لأن هذه القيم الرفيعة تزود النفس بعوامل الحركة وعوامل السكون فى وقت واحد ، ولا تدعها فارغة لحظة من اللحظات ، والعقيدة الروحية تزود الإنسان ببواعث الحركة وحوافز العمل فى ثقة وقوة وتزوده ببواعث العزاء عن الاخفاق والخيبة وتوحى إليه أن يعضل الإخفاق والخيبة أيضاً على النجاح إذا كان فيه ما يناقض عقيدته ويحمله على إهمالها والتفريط فيها . فإذا احتاج صاحب العقيدة إلى الصبر والقرار وجد فى عقيدته معواناً له على التبصر والاستقرار ولم يستسلم للملل والسآمة كما يفعل

طلاب المثيرات كلما فقدوا مايثيرهم وترى نازك الملائكة أن هذا لون مق الأدب الهدام يتستر تحت إسم مذاهب فنية أو دراسات علمية باسم الرومانتيكية والوجودية وإنها ألوان من الأدب (شعره ونثره) طابعها الأنانية والانطواء على النفس . وأنه باسم الواقعية والتحليل النفسى ظهرت ألوان من الأدب ومن القصص خاصة تعرض خفايا العورات تبرز كثيراً من الرزائل باسم التنفيس وقد رد عبد المنعم خلاف على ما أثاره توفيق الحكيم حول إطلاق حرية الفن ، فقال أن الفن إنما هو وسيلة للنفع والمصلحة ولا لترف ولا لإطلاق عبقرية الخلق والتجسيم والتشكيل والتلوين على هوى طليق غير منسجم مع الاتجاه العام فى الطبيعة كلها ويقرر أن تقييد الفن بقيود صالح الجماعة إنما يهدف إلى المحافظة على دعائم حياتها ويقول إن الفنان إذا أصر على موقفه من إطلاق حرية الفن قال له المجتمع إنك نشاز فى جوقة أمتك أو هادم لوحدتها أو جاد على خروجها أو مفسد لمثلها الأعلى أو مبلبل لخواطرها وقال خــلاف : أن الخطأ الذى نرتكبه فى مختلف مجالات السياسة والأدب والاقتصاد هى أننا ننسى الفارق التاريخى العظيم بيننا وبين الأوربيين ونحاول أن نطلق على بيئتنا القاصرة مقاييس الحياة الأوربية الحاضرة غروراً منا بالمدينة الصناعية الآلية وغفلة منا عن أن نقل المكان دائمـاً من حضارة لأخرى أسهل وأسرع من نقل السكان وأن العقلية اللاتينية عقلية لم تحسن التتلمذ على الطبيعة فى تقدير لباب الأشياء بل تشهوبها حياة القشور المزوقة والثرثرة والجدليات والاستعراضات المسرحية والانطلاق وراء النوازع والشهوات والتحلل من قيود الاجتماع بحجة الحرية الفكرية وأن الصور الفنية المنحرفة تزلزل وتفسد عقلية ومشاعر النـاس وتغرى بمثلهم العليا وتأخذهم إلى حياة اللذة والجوح الذى لاتحتمله الحياة العملية .

(٢)

وهناك قضية كبرى : هى علاقة الدين بالأدب وقد حاول دعاة مذهب النقد الغربى الوافد إنكار هذه العلاقة ، وهم فى سبيل ذلك يستدلون بنماذج من الادب الغربى ، وقد يكون ذلك صحيحاً بالنسبه للأدب الغربى والمجتمعات الغربية والنفس الغربية ولـكنه ليس صحيحاً ولا ميسوراً بالنسبة للأدب العربى والمجتمعات الإسلامية والنفس العربية ، وفى هذا يقول (رشاد محمد خليل) أن هذا الفصل غير ممكن فى واقع النفس الإنسانية ، لأن

النفس الإنسانية وحدة لا يتجزأ ، والدين والأدب كلاهما يصـــدر عن هذه النفس ويتجهان إلى هدف واحد هو تنظيف الوجدان الإنسانى وبناء الضمير على أساس سليم ، غير أننا نجد غير واحد من أدباء الغرب يدحض ما ذهب إليه التغريبيون من القول بالفصل بين الأدب والدين فى الأدب الغربى على إطلاقه ، وقد كان تولستوى واحداً من هؤلاء ، ويجىء فى عصرنا هذا (ت . س . اليوت) . يقول اليوت : أن النقد الأدبى يجب أن يكمل بوجهات نظر أخلاقية وعقائدية قام فى ظلها النقد الأدبى ، ولكن فى عصر كعصرنا حيث لا يوجد مثل هذا الاتفاق العام نجد مع الضرورى بالنسبة للقراء المسيحيين أن يقوموا قراءتهم ، خصوصا ما كان خاصا بالأعماق التخيلية بموازين أخلاقية وعقائدية واضحة ، فالأدب فى معظمه لا يمكن أن يقوم بالموازين الأدبية البحتة ، هذا إذا افترضنا أصلا امكان وجود أدب يقوم بالموازين المادية البحتة وحدها .

ويرى اليوت استحالة الفصـــل بين التذوق الأدبى والاعتقاد : يقول : الشخصية الإنسانية تتلقى الأدب كلكل ومهما يحاول الإنسان أن يفصل بين تذوقه الأدبى واعتقاده فإن ذلك لن يتيسر . وإن كل ما نقرأه لا يتعلق فقط بما نسميه الذوق الأدبى ولكنه يؤثر مباشرة فى تكويننا وتقول اليوت : لكى نتمكن من إصدار أحكام أدبية سليمة يجب علينا أن نعرف شيئين : (أولا) ماذا نكون فعلا : ماذا يجب أن نكون ، والوعى بهما يجب أن يسير جنباً إلى جنب ، إن واجبنا كقراء للأدب أن نعلم ماذا يجب أن نكون ، إن أمنيتى الآن أن يوجد نوعان من الادب : أدب خاص بالعالم المسيحى وأدب خاص بالعالم الملحد ويقول : إنى أعتقد أنه يقع على عاتق جميع المسيحيين واجب إقامة موازين ومقاييس نقدية معينة لكل ما يزودنا به العالم من أدب ، يجب أن أن نتذكر أن معظم ما نقرأه حاليا قد كتب بواسطة أناس ليس لهم أى اعتقاد فى نظام سام . إننا بقدر ما يكون واعين بالحواجز التى تفصلنا عن الجانب الاكبر من الادب المعاصر بقدر ما نكون فى موقف أقل أو أكثر أمنا من آذاه ، والذى يقصده اليوت بالنسبة للمجتمع المسيحى يجب أن يكون رائدنا فى المجتمع العربى الإسلامى ، أما الأدب الأدب الذى يراه دخيلا فهو الادب الذى فرضه النفوذ الغريب الضاغط الذى سيطر على الآداب الاوربية بعد ظهور مذهب فرويد ، وبعد أن أحيط مذهب فرويد بعناية خاصة ليكون بعيد الأثر فى القصة والاداب وظهور تلاميذ فرويد فى القصة

من أمثال : لورنس وجيمس جويس وغيرهما كثيرون ، ولقد تأثر الادب العربي بمثل هذه التيارات حينا ، ثم بدأ يظهر الآن أنه غريب عن الذاتية العربية والمزاج العربي والنفس العربية ودخيل عليها وليس بمتقبل ولا قادر على أن ينتج غراسا ، بل أن التربة ترد بذوره وترفضها . وقد واجه الباحثون توفيق الحكيم حين حاول أن يدعو إلى القبح فى الادب مواجهة صارمة وخاصة فى دعوة الحكم إلى إعلاء الفرد وتفرده بالجمال وحده بينما مفهوم الادب العربى جامعا بين الجمال والاخلاق ويجعل الاخلاق مقدمة على الجمال ، وفارق بين المرأة عفيفة وفاجرة وبين الغزل فى المرأة والغزل فى العلبة ، وبين الغزل الداعر والغزل العفيف . وقال أحمد آمين أن الغزل الفاجر هو قبيح مهما وصف بأنه فى وان الجمال العفيف يجمع إلى جانب الجمال الفنى : جمال العفة مما يزيد شيئا من قيمته ويعنى هذا أنه يدخل إلى جانب المقياس الفنى البحث مقياس الغاية والاثر والنتيجة .

الفصل الخامس

خطأ نظرية (التجديد) المفرغة من (الأصالة)

هذا من أخطر الدعوات التى حمل لوائها دعاة مذهب النقد الغربى الوافد : وهو مذهب قد تستقيم فى إصدار أحكامه على الادب الغربى الذى تشكل من خلاله ، أما بالنسبة للأدب العربى فإنه يكبو ويخطىء ، للخلافات العميقة بين الادب العربى والآداب الاوربية ، فإذا ما استغل هذا المذهب بأيدى دعاة التغريب فإنه يصل إلى أبعد مدى لا فى الخطأ والاضطراب ، فى التحدى والاعنات . نقول أن من أخطر هذه الدعوات . الدعوة إلى التجديد دون ربط هذه الدعوة بالأصالة ، بما يؤدى إلى إخراج الادب العربى عن مفاهيمه وقيمه . وقد كشف كثير من الادباء عن هذا « الخطر » من أمثال : مصطفى صادق الرافعى والدكتور محمد أحمد الغمراوى الذى أطلق عليه « سوق الادب الغربى فى غير طريقه والباسه ثوبا من غير نسجه » وقد أشار الغمراوى إلى عمل شبيه بهذا قلم به البعض بالنسبة للأدب الالمانى ، وكانت النتيجة لذلك أن ضل الادب الالمانى طريقه قرنان وبعض قرن . ولم يهتد حتى رده عن تلك الطريق : هلدر وهلجيدون ولسنج ، وأن

التغريبيون يسوقون الأدب العربي الآن إلى طريق الافتتان بالأدب الفرنسى خاصة والغربي عامة . وقد كشف الغمراوى عن أخطار : تقليد الأدب الأفرنجى وخطره على الأدب العربى » الذى يقوده الدكتور طه حسين فيقول : نعيب عليه أنه يحاول أن يلبس أدبنا العربى ثوبا أفرنجيا وأن يصبغه صبغة فرنسية من غير مراعاة ما بين اللغتين وأدبهما من الفوارق ، أن التقليد إذا جاز فى العلم من غير قيد ، لا ينبغى أن يؤخذ منه فى الأدب إلا بمقدار ، لان أدب الأمه من روحها » فالتقليد فيه إخضاح لروح الأمة واضعاف لشخصيتها ، وعلى قدر ذلك التقليد يكون مقدار الضعف ويكون مدى الخضوع . أما العلم : فليس له وطن ولا قومية ، إذ أن قوانين التفكير واحدة فى العالمين ، وليس هنـاك علم فرنسى أو انجليزى بينما نجد الأدب متعدداً بتعدد الامم ، لكل أمة أدبها : كما لكل أمة لغتها ، ونجد أدب كل أمة مطبوعا بطابعها طبعا لإخفاء فيه أو هكذا هو إذا استقلت الأمة بأدبها ونسجت لنفسها برداً من روحها وتاريخا وتقاليدها ، وعاداتها ، ودينها ، بدلا من أن تلتف بشق من برد غيرها لا تجد فيها دفئا ولا قوة ولا جمالا .

ويفصل الغمراوى مفهوم « الجديد » و « القديم » فيقول : كلمتا القديم والجديد من الكلمات المبهمة التى يحتاج معناها إلى تحديد ، ثم هما هنا من الكلمات المنقولة من مدلول مادى إلى مدلول معنوى ، الخطر الذى يصحب مثل هذا النقل هو أن ينتقل مع الكلمة جوها الذى كان يصحبها فى استعمالها الأول فيصير معها فى استعمالها الثانى ، فإن لأمثال هذه الكلمات أجواء تنتقل معها فى تداولها » كما للكواكب أجواء تنتقل معها فى سحبها وتنقلها ، فإذا علقت الكلمة ذات الجو بمدلول جديد علق به ما كان يحيط بها فى استعمالها الأول من استحسان أو استقباح ، وسرى ذلك إلى النفوس خفية فتستحسن أو تستقبح من غير أن تدرى لذلك سببا ؛ فالناس يستحسنون فى الماديات الجديد ويفضلونه على القديم ، ولكن إذا نقل ناقل القدم والجدة إلى المعنويات (كالأدب والمدنية والحياة) كان الناس منه على خطر وبدأو يستقبحون ويستحسنون ، من غير أن يكونوا غالبا على صواب فى الاستقباح أو الاستحسان ، يستحسنون المدنية الحديدة ولعلها شر من المدنية القديمة ، ويستحبون الادب القديم ولعله خير من الادب الجديد ، وهم لايفعلون ذلك لانهم يرون مدنية خيراً من مدنية ، وأدبا شر من أدب ؛ ولكن لان الجدة فيما ألفوا من المحسوسات مقرونة عندهم بالتفضيل ، فيجرون المعنويات مجرى الماديات ، عفوا من

غير قصد ، ويفاضلون بين الجديد والقديم والأدب كما يفاضلون بين الجديد والقديم فى اللباس ويقعون طبعاً فى نفس الخطأ الذى يقع فيه طالب المنطق حين تستعمل فى قياس واحد لفظاً واحداً مشتركا بين معنيين مختلفين .

والناس معذورون إذا فعلوا هذا ، إذ ليس منتظراً من جمهور ، أن يكونوا مناطقة مدققين ، أو أن يحذروا سوء استغلال قانون الربط أو القرآن النفسى ، إنما الذى يقع عليه تبعة ذلك الخطأ الخفى البالغ ، هو ذلك الذى يستغل أمثال تلك الالفاظ على غير حق وينقلها عما ينطبق جوها عليه إلى مالا ينطق جوها عليه ، وإذا كان هذا الاستغلال منتظرا ، أو على الأقل لايمكن منعه فى الدعايات الحزبية حيث تراعى المصلحة ولاتراعى الحقيقة فإن الأبحاث العلمية والادبية يجب أن تبرأ منه إذ يجب أن يكون للحقيقة فيها المكان الأول ويتساءل الأستاذ الغمراوى : هل كان قديمنا أسوأ من قديم الغرب (بخرافاته وأساطيره)؟ ويقطع فى الامر حين يقول : أن التجديد فى الأدب كالتجديد فى العلم لايمكن أن يقوم إلا على أساس تعاون الحاضر والماضى ، سيبنى العقل فى حاضره على ما أسس العقل فى ماضيه ، فإن الحق وحدة قائمة لايقوم جزء منها إلا على جزء فلن يقوم حق جديد إلا على أساس من حق قديم ، هذه هى القاعدة البسيطة التى تمكن العلم بها من تجديد تراثه ، وتنميته ، وهى القاعدة التى ينبغى أن يسير الشرق عليها فيحتفظ بتراثه الكثير القيم فلا يغير منه إلا بقدر ما يجدده وينميه ، وقد هاجمت كثير من الصحف والمجلات فى عواصم العالم العربى كله ، وليس فى القاهرة وحدها هذه المحاولة : محاولة تفريغ التجديد من الآصالة ، فتقول مجلة المكشوف (بيروت) : يحاول الدكتور طه حسين حين يكتب أن ينقل استعارات اللغة الفرنسية وأن يجرى فى أسلوبه على نمط تلك اللغة ، ويكفى أن تطالع صفحات من كتاباته لتتأكد من هذا ، فأسلوبه الفكرى الفرنسى ، وطريقته فى النقد ودراسته الادب والشعر والأدباء والشعراء والأدباء والشعراء فرنسية ، فهو فى عنوان أبحاثه فى النقد (حديث الأربعاء) ناقل للعنوان الذى كان يجريه (سانت بوف) على فصوله النقدية (أحاديث الاثنين) وهو يتبع فى النقد مذهب الاحساسين الذاتيين مقتفيا فى ذلك أثر (إناتول فرانس) ويعرض (مصطفى صادق الوافعى) لظاهرة خطيرة حاول منهج النقد الغربى الوافد واتباعه من التغريبيين إبرازها ومحاولة فرضها : تلك هى السخرية بالقديم ومن جملته الإستخفاف بالقرآن والتراث واللغة جميعاً ، ويرى أنه يجب

ألا ننقل من لغات الافرنج إلا على أننا أهل لغـة لها خصائصها ولانصرفنا مدينتهم عن أنفسنا ولا نأتى سيوفهم لرقابنا وبنزغاتهم لقلوبنا . وأن هذه العربية لغة دين قائم على أصل خالد هو القرآن الـكريم وقد أجمع الأولون والآخرون على اعجازه بفصاحة إلا من لاحفل به من زنديق يتجاهل أو جاهل يتزندق ثم إن فصاحة القرآن يجب أن تبقى مفهومة ولايدنو الفهم منها إلا بالمران والمزاولة ، ودرس أساليب الفصحى والاحتذاء عليها وأحكام اللغة والبصر بدقائقها وفنون بلاغتها والحرص على سلامة الذوق فيها ،كل هذا مما يجعل الترخص فى هذه اللغة وأساليبها ضربا من الفساد والجهل ، فلا تزال اللغة كلها مذهبا قديما ، وإنما يكون المذهب الجديد فيها رجلا إلى حين ثم يدخل مذهبه معـــه القبر ، على أننى رأيت لأصحاب المذهب الجديد أصلا فى تاريخ الأدب العربى كانت جذوره ممن انتحلوا الإسلام ، وهم يدنيون بغيره وممن كانوا يدينون به وتزندقوا فيه حتى قال الجاحظ فى بعض رسائله يعنى هؤلاء وأولئك « فـكل سخنة عين رأيناها فى أحداثنا وأغبيائنا ، فمن قبلهم كان أولها » أما الثالثة فإن الخاصة فى فصاحة هذه اللغة ليست فى ألفاظها ولـكن فى تركيب ألفاظها ، وأشار الرافعى إلى غرور « جبران خليل جبران » ، فقال : أنت واجد فى سنة ١٩٢٣ من يقول : لك لغتك ولى لغتى ، فمن كنت يافتى صاحب اللغة وواضعها ومنزل أصولها ومخرج فروعها وضابط قواعدها ، ومطلق شواذها ، ومن سلم لك بهذا حتى يسـلم لك حق يتصرف (كما يتصرف المالك فى ملـكه) وحتى يكون لك من هـذا الإيجاد ومن الإيجاد ما تسميه أنت مذهبك ولغتك ، فإنك عمر واحد فى عصر واحد بين ملايين من الأعمار فى عصور متطاولة وأن ماتحدثه على خطأ لايبقى على أنه صواب ، ويرجع هـــذا الخطر أساساً إلى اتصال المتصدرين للأدب العربى بالآداب الغربية قبل أن يتعمقوا أدبهم العربى ويفهمون أسراره ومناهجه وذاتيته الخاصة ، المستمدة ، فهم يتحركون من داخل الأدب العربى ويقيسون كل شىء بمقاييسه حتى الأدب العربى نفسه وذلك من أخطر مايفسد جوهر الأدب العربى ولاشك أن الدعوة إلى « التحرر من القديم » التى يحمل لوائها التغريبيون إنما تستهدف انفصال الأدب العربى الحديث عن الأدب العربى فى عصوره ومراحله المختلفة منذ نزل القرآن إلى اليوم ، وقـد أشار كثير من الأدباء إلى هذه الظاهرة الخطرة ، وكشفوا عن أن « العزوف عن القرآن والأدب العربى يترتب عليه العزوف عن الإنماط البلاغيـة والبيانية الاولى والانصراف عنها إلى الأساليب الحديثة وهى أساليب غربية ، بل ومسيحية أو وثنية ، فى كثير من الأحيان عجز المنغمسون فيها

والمدمنون على قراءتها وتعاطيها فى كتاباتهم عن تذوق الاساليب العربية الاصيلة « بل عن تذوق بلاغه القرآن المعجزة ، بل عن فهمها آخر الامر.

وقد أشار شكيب إرسلان إلى هذا المعنى حين قال : « لا أعرف فى الأدب واللغة إلا مذهبا واحداً هو مذهب العرب » ، وقال الرافعى : « المذهب القديم هو أن تكون اللغة لا تزال لغة العرب فى أصولها وفروعها وأن تكون هذه الأسفار القويمة التى تحويها لا تزال حية ، تنزل من كل زمن منزلة أمة من العرب الفصحاء ، وأن يكون الدين العربى لا يزال هو : كأنما نزل به الوحى أمس ، لا يفتننا فيه علم ولا رأى ، وأن يأتى الحرص على اللغة من جهة الحرص على الدين ، إذ لا يزال منهما شىء قائم كالأساس والبناء ، لا منفعة فيهما معا إلا بقيامها معا » ، وأشار إلى العلة الحقيقة التى ترجع إلى ضعف هؤلاء التغريبيون فى لغتهم الأصلية وقوتهم فى لغة أجنبية ، مما نشأ عنها نوع من العصبية للأدب الأجنبى وأهله ، « فلما ضربت هذه العصبية واستحكمت ، وجهت الذوق فى الأدب وأساليبة إلى تفسير معين يحكم المذهب والهوى » وأن , هؤلاء الذين غلبت عليهم صناعة الترجمة ورجعوا من العربية إلى طبع ضعيف ، فكان لا بد من أن تدخل اللغات الأعجمية الضيم على عربيتهم ، ، وأشار الرافعى إلى أن هذه المادة من المعانى التى تجىء من آداب الامم فى أوربا وأمريكا ، تكاد تطمس أدابنا وتمحقها محقا ، تذهب فيه خصائصنا ومقوماتنا وتحتلنا على أوضاعنا التاريخية وتفسد عقولنا ونزعاتنا وترمى بنا مراميها بين كل أمة وأمة ، حتى كأن ليست منا أمة فى حيرها الإنسانى المحدود من ناحية بالتاريخ ومن ناحية بالصفات ومن ناحية بالعلوم ومن ناحية بالأدب ، ومن ذلك إبتلى أكثر كتابنا بالانحراف عن الأدب العربى أو العضبية عليه أو الرزايه به ، والسبب أن أولئك الادباء كلهم ليس منهم واحد ترى فى أساسه الادبى : تلك الأصول العربية المحضة القائمة على دراسة اللغة وجمعها وتصنيفها وبيان عللها وتصاريفها ومطارح اللسان فيها ، وأشار إلى أهمية دراسة آثار الآدب وفى مقدمتها (أدب الكاتب لابن قتيبة ، والكامل للمبرد ، والبيان والتبيين للجاحظ والنوادر لابن على القالى) وكيف أنها صيغت « لحياطه هذا اللسان الذى نزل به القرآن الكريم » ويركز الرافعى على اللغة العربية : ويرى أهمية اتصال الأدب العربى بها مرتبطة بالقرآن على نحو يحفظ للأدب العربى فى

مختلف عصوره اتصاله ببيان القرآن ، وأشار إلى الخطر الذى تصدر عنه الدعوة إلى فصل الأدب العربى الحديث عن « القديم » وكيف أنه يستهدف الفصل بين بلاغة القرآن وبين أسلوب اللغة العربية فى مختلف عصورها .

الفصل السادس

الدعوة إلى التمصير : تمصير اللغة والادب

كانت الدعوة إلى التمصير من أخطر أعمال التغريب ، فقد كانت تستهدف أساسا إقامة حائط كثيف يعزل اللغة والأدب ويحاول أن يوجد لها ملامح خاصة تفصلهما عن اللغة العربية عامة وعن الأدب العربى ، وقد كانت جزء من دعوة الأقليمية التى فرضها النفوذ الاستعمارى ، فى أوائل القرن وحمل لوائها لطفى السيد فى (الجريدة) باسم أعطاء المصرية طابع الاستقلال والتبرير وعلى حساب الروابط الاساسية بين أجزاء الأمة العربية والقائمة على أساس اللغة العربية والأدب العربى ، وقد دعا لطفى السيد إلى تمصير اللغة العربية ، ثم جاء بعده رعيل من الدعاة إلى تمصير الأدب العربى فى مقدمته أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولى وغيرهم وقد هوجم هذا الاتجاه وكشف عن فساده وانحرافه فى محاولة عزل مصر : لغة وأدبا عن اللغة العربية والأدب العربى فى الامة كلها بدعوى أن مصر لها طابع خاص أو مزاج خاص ، وهى دعوى مضلله لم تصمد للنقد العلمى ، وأنهارت أمام أضواء الحقيقة .

أولا : البلاغة العربية .

برزت حملة ضارية على منهج البلاغة العربية والبيان العربى فى محاولة لا تهامه والدعوة إلى احلال دراسة الاسالب وتاريخ تكوينها بدلا منها وتتصل هذه الدعوة بالهدف الواضح الذى يرمى إلى الغض من بيان القرآن وأثره فى الاسلوب العربى وهكذا يتوقف مذهب النقد العربى الوافد ، عند حد معين فى سبيل إثارة الشبهات والشكوك ، فى مختلف مجالات الشعر والنثر والقصة والتراجم والتاريخ والتراث ، وكانت له جولات فى مجال البلاغة العربية والنحو العربى ، وقد حملت هذه الجولات اسم « تمصير البلاغة » فى ظل الدعوه

إلى الإقليمية الضيقة التى حاولت أن تفترض إن هناك أدب مصرى يختلف عن الأدب العربى جملة لقد ذهب لطفى السيد إلى أبعد من ذلك حين دعا إلى تمصير اللغة العربية وقد حمل هذه الدعوة أحمد ضيف وطه حسين وأمين الخولى وسلامه موسى وميخائيل نعيمة وقد كانت هذه المحاولة تستهدف أساساً تذويب البلاغة العربية فى أتون البلاغة اليونانية والغربية وهى محاولة قديمة حاولها« قدامة بن جعفر » فى القرن الثالث الهجرى غير أن المحاولة سقطت ورفض الأدب العربى أى مداخله إلى ذوقه أو طبيعته وكذلك سقطت هذه الدعوى الجديدة وانكشف هدفها من حيث اتصالها بالتغريب والغزو الثقافى من ناحية ومن حيث استمدادها من مفاهيم الغرب من ناحية أخرى ، وقد حمل لواء الدعوة الجديدة أمين الخولى وعالجها فى أكثر من بحث وحاول أن يفرض عبارة « فن القول » كبديل مستحدث لكلمة (البلاغة) وكان فى هذا الاتجاه جارياً على مفاهيمه القائمة على الإقليمية الأدبية والتى سطرها فى كتاب (فى الأدب المصرى) وحاول بها أن يقسم الأدب تقسيما مكانياً لا زمنياً وأن يعطى لأدب كل إقليم طابعا خاصاً يفصله عن الأقاليم الأخرى وقد كشف كثير من الباحثين خطأ اتجاه هذه المدرسة ومفاهيمها وأبانوا عن الفوارق البعيدة بين اصطلاح الغربيين وبين الاصطلاح العربى ، وهى فوارق تختلف باختلاف هذا الفن فى كل من الأدبين من حيث أن علوم البلاغة قامت أصلا فى سبيل الكشف عن إعجاز القرآن الكريم أما فى الغـــرب فإن فن القول (Art Parlar) ليس سوى دراسة سيكولوجية فنية ، وأن المصطلح يرجع إلى أرسطو وأفلاطون ، وقد استهدف فى الأدب اليونانى والآداب الأوربية : دراسة ما سمى « الإيجاد والترتيب والتعبير » وهى أهداف تختلف عن أهداف علم البلاغه العربية الذى قام قياماً طبيعياً مستمداً وجوده من طبيعة الأدب العربى بعد نزول القرآن ، وكذلك قام فن القول فى الآداب الأوربية من خلال طبيعتها الخاصة ولذلك فإن الدعوة إلى استبدال فن عربى أصيل بفن غربى وافد إنما هى انحراف بالأدب العربى عن أصالته ، أما القول بأن هناك بلاغة مصرية تستمد من النفس المصرية والطبيعة المصرية فإن هذا القول فيه كثير من المغالطة والانحراف ، ذلك أن النفس المصرية ليست إلا من طبيعة النفس العربية ، وليست الطبيعة المصرية إلا جزء من الطبيعة العربية ، ولذلك ليس هناك تعارض فى الأداء البيانى بين مصر كجزء وبين الامة العربية ككل وإن المطالبة بتمصير البلاغة ليس سوى هدف تغريبى واضح ،

يستمد دعوته من مذهب النقد الغربي الوافد وتستهدف نفس الغاية التى ترمى إلى إخراج الأدب العربى من ذاتيته وقيمه ومزاجه النفسى ، وقد أشار الأستاذ عدنان الدهبى إلى هذا الإتجاه ، وقال أنه ليس إلا محاولة « لإشعار هذا الجيل سواء بتحكيم الذوق المصرى أم فى الإنس إلى لغة الحياة المصرية أو تخير نظار البلاغين الذين ظهر فيهم أثر البيئـــة المصرية أو تتبع آثار البيئة المصرية » ، وقال : إن هذه محاولة لإشعار هذا الجيل بأن هناك ذوقا مصريا وحسا مصريا أدبيا له ميزاته ، وقال : إن فكرة تمصير البلاغة لن يكتب لها الحياة ، ونحن نقول أنه ليس هناك ذوق مصرى مخالف أو معارض له طابعه الذى يختلف مع الذوق العربى العام ، من شأنه أن يحدث فروقا واضحة فى الأدب أو البلاغة وأن الذوق المصرى تطبعه عوامل الذوق العربى التى قامت على أساس الإسلام واللغة العربية والمزاج العربى الخالص ، وقد هاجم هذا الاتجاه الدكتور على العمارى (وهو أحد أساتذة البلاغة) فكشف عن خطأ المنهج الذى جرى عليه دعاة تمصير البلاغة وما أوردته كتبهم من تحريفات وقال : هؤلاء الذين يفترون على العلم ويكذبون على القدامى ويكثرون فى ثلبهم وتنقصهم ليقال أنهم وحدهم هم الذين عرفوا وقد جهل الناس ووصلوا وقد تخاذل العلماء ، واشار إلى أن بين يديه مذكرات فى علم المعانى أملاها الشيخ أمين الخولى على طلبته فى الجامعة المصرية وفيها كثير مما يستحق أن يناقش ، ذلك « أن البلاغه فن من الفنون قبل أن يكون علما من العلوم ، وما دامت فنا فهى تتطلب ما تتطلبه الفنون من حسن العرض وجمال التنسيق ، ولكن ماذا تقول حين ترى أستاذ البلاغة فى الجامعة المصرية يعرض هذا الفن كما يعرض واعظ العامة موعظته فى أسلوب عامى ركيك .

وهاجم الدكتور العمارى : الأسلوب الذى تدرس به البلاغة العربية فى الجامعة وعتب أن يكون هذا الأسلوب العامى الركيك هو الذى يلقى على طلبتها وقال أنه أسلوب يفسد ذوق التلاميذ .

(٢)

وقد حاولت مدرسة النقد الغربى الوافد إلى جوار هذه الدعوة فى مهاجمة البلاغة ، القول بأن مفاهيم الأدب العربى فى صياغتها إنما كانت مستمدة من اليونان وركزت كثيرا

على كتاب نشره الدكتور طه حسين عام ١٩٣٢ (بالاشتراك مع عبد الحميد العبادى) تحت عنوان (نقد النثر) منسوب إلى قدامة بن جعفر وهى رسالة مخطوطة بمكتبة الأسكوريال وقد استغلت هذه الرسالة للتأكيد بأن البلاغة العربية يونانية الأصل وأن قدامة قد أخذ بعض مفاهيم الأغريق فطعم بها مفهومه ، غير أن الأمور لم تلبث أن كشفت عن خطأ الدكتور طه فقد نشر (على حسن عبد القادر) مقالا عام ١٩٤٨ فى مجلة المجمع العلمى بدمشق أثبت فيها أن هذا الكتاب الذى طبع باسم (نقد النثر) ونسب خطأ إلى قدامة إنما هو جزء من كتاب البرهان فى وجوه البيان لاسحق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب عثر عليه فى بعض المكتبات الاوربية وأن عنوان الكتاب ليس (نقد النثر) ومصنفه ليس (قدامة) ، يقول الدكتور شوقى ضيف : أن المؤلف لم يكتف بالأخذ عن كتاب الخطابه والشعر لأرسطو فقد توسع فى الأخذ عن كتابه المنطق والجدل ومزج ذلك مزجاً واسعاً لعقيدته الشيعية ومباحث المتكلمين ومسائل الفقهاء وهو مزج بدا فيه الجفاف وقد كاد البيان العربى عند ابن وهب يريد أن يستعجم ، ونفس الوجوه البلاغية التى عرض لها واقتبسها من (أرسطو) لم يحسن تطبيقها ، ويظهر أن البلاغيين ضاقوا به ضيقاً شديداً وآية ذلك أننا لا نجد له أى ذكر فى كتاباتهم ، وليس من شك فى أن ذلك يرجع إلى أن ابن وهب أوغل فى الاستعارة من التفكير اليونانى » ، وقد فسدت هذه المحاولة وفشلت حتى أن البلاغيين لم يتجهوا بعد إلى مثلها ، يقول الدكتور شوقى ضيف : لم يطرد نشاط المتفلسفة فى وضع قواعد البلاغة العربية على أساس المعايير اليونانية بعد كتابى نقد الشعر (لقدامة) والبرهان فى وجوه البيان (لا بن وهب) وقد تكون أهم الأسباب فى ذلك أن فى كل لغة ملاحظات بيانية خاصة بها ، وأن من الواجب تسجيلها قبل تطبيق المعايير البيانية الأجنبية عليها ، وكان تطبيق (ابن وهب) خاصة إيذانا بأنه ينبغى التحول عن جلب المعايير اليونانية لما أوغل فيه من حشد قوانين المنطق والجدل على أرسطو » .

وقال : إذا كان اللغويون قد خمد نشاطهم البلاغى فإن المتكلمين ظل لهم نشاطهم وظل يؤتى ثمارة . ذلك أنهم بحثوا مباحث واسعة فى إعجاز القرآن من حيث بيانه وبلاغته ، وشغلت نظرية هذا الإعجاز بيئة الفقهاء والمحدثين ويمكن تسجيل هذه الظاهرة

بأنها « إنحراف » لم يلبث الأدب العربي أن تجاوزه ومن الحق أن يقال أن التراث اليونانى عندما ترجم حاول التأثير فى مجال البلاغة كما حاول ذلك فى مجالات كثيرة وخاصة بعد نقل كتابى الخطابة والشعر لارسطو فى المنطق والجدل .

غير أن طابع البيان العربى لم يتقبل هـذا « الغزو » فى سهولة ويسر وفشلت محاولتين : محاولة قدامة فى البلاغة كما فشلت محاولة عبد القاهر فى النقد الأدبى . فقد حاول قدامه « إخضاع البلاغة العربية لأصول البلاغة اليونانية » فألف كتابه « نقد الشعر » مستمداً ذلك من منطق أرسطو وفلسفته ، ثم كانت محاولة معاصرة (ابن وهب) حيث نقل فصولا كاملة من كتب أرسطو فى الخطابة والشعر ومن مباحثه فى المنطق والجدل ، غير أن محاولته باءت بالفشل ، حين كشفت عن تعمل واسع ، « أشاع فى الكتاب جفافا منطقياً وفلسفيا وكلامياً جعل البلاغيين يعرضون عنه أعراضاً شديداً » ولم يلبث البلاغيون أن تجاوزوا هذا الانحراف ، فظهرت أبحاث : الباقلانى والجرجانى والشريف الرضى والهلال العسكرى وابن رشيق وغيرهم ، ثم جاء عبد القاهر فى دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة وعلى قواعده مضى الزمخشرى فى الكشاف ، أما محاولة عبد القاهر فى النقد الأدبى حين حاول أن يقيم قواعده على أساس فلسفية ، فلم يتابعه فيها أحـد فوقفت المحاولة فى خطواتها الأولى وأعلنت فشلها وهى نفس المحاولة التى بدأها دعاة مذهب النقد الغربى الوافد ولم تجد إستمرارها هذا الوقت كله إلا نتيجة للنفوذ الأجنبى الذى ظاهرها .

ثانيا : النحو العربى :

وجـه إلى النحو العربى إتهامين خطيرين : الإتهام الأول بأنه مستق من المنطق اليونانى والإتهام الثانى أنه غير صالح للعصر الحديث ، ثم جاءت الدعوة إلى إنشاء النحو الجديد .

وكلا الاتهامين صادران من أصحاب منهج النقـد الغربى الوافد بهدف التشكيك فى مقومات الأدب العربى ومناهجه . أما إنشاة النحو العربى فقد كانت مرتبطة دون ريب بالقرآن الكريم إرتباطاً وثيقاً فقد جاءت الحاجة الماسة إلى قيامه بعد انتشار الإسلام لحماية اللسان العربى من الأخطار التى بدأ يواجهها والتى امتدت إلى التحريف فى قراءة القرآن

نفسه وظهور « اللحن » وكثافته مما أدى إلى العمل لحماية كتاب الله من هذه الأخطار.
وقد بدأت هذه الخطوة بما قام به (أبو الأسود الدؤلى) بتنقيط المصحف : تنقيط أعراب ، واحدة فوق الحرف (الفتحة) ، وواحدة إلى جانب الحرف (الضمـــة) وواحدة إلى أسفل الحرف (الكسرة) وكان هذا أول بذور المصلحات النحوية . ثم كان عمل (الخليل ابن أحمد) الحاسم حين استخرج بحور الشعر العربى ، وأقام علم العروض الذى أقام الشعر العربى على أوزان قلما تتخلف وكان ذلك مقدمة لوضعه قواعد النحو . وهو عمل عربى أصيل نابع من أعماق العقل العربى الإسلامى ، ولم يكن متأثراً على أى نحو من الانحاء بالفكر اليونانى ، وأن ما وجه إليه من شبهات البراهين الصادقة ما يجعلها حتى موضع الاحتمال لا الواقع ، وقد عرض الدكتور عبد العال سالم مكرم لهذا الاتهام وواجهه فى علمية واضحة حين قال : أن قياس النحاة من عصر أبى الأسود إلى سيبويه لم يكن قياس منطق أو جدل بل قياس فطرة وطبيعة . فقد ابتدع (معاذ بن جبل) القياس قبل أن يتصل المسلمون بالفكر اليونانى حين قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم : أقضى بما فى كتاب الله « قال الرسول فإن لم يكن قال فبسنة رسول الله قال الرسول فإن لم يكن فى سنة رسول الله قال معاذ : « اجتهد رأيى لا آلو » : وقد ورد عن عمر بن الخطاب فيما كتب إلى قاضيه « أبى موسى الأشعرى » الفهم الفهم لما يتلجلج فى صدرك مما ليس فى كتاب ولاسنة ، أعرف الأشياء وقس الأمور عند ذلك ، فهل تأثر معاذ بمنطق أرسطو أو جدل فلاسفة اليونان وهل تأثر عمر . وقال : أكبر الظن أن بعض المستشرقين لا يسلمون بأن النحو عربى النشأ وإنما نقل إلى بلاد العرب من اليونان وبذلك تسربت العلة إلى بنائه « وكان القياس الأساسى الأول فى كل أحكامه ، وهذا خطأ وقع فيه بعض من كتبوا عن النحو ، وأشار الباحث إلى أن هناك من الغربيين من اعترف بإصالة النحو العربى ومنهم (يوهاك) فى كتابة العربية : وقد تكتلت القواعد التى وضعها النحاة العرب فى جهد لا يعرف الكلل ، وتضحية جديرة بالإعجاب ، تعرض اللغة الفصحى وتصورها فى جميع مظاهرها من ناحية الأصوات والصيغ وتركيب الجمل ، ومعانى المفردات على صورة محيطة شاملة حتى بلغت كتب القوانين الأساسية عندهم مستوى عال من الكمال لا يسمح بزيادة لمستزيد . ويقول الدكتور مكرم : وحتى فى العصور المتأخرة بعد ترجمة منطق اليونان وفلسفة سقراط وأرسطو إلى العربية إحتفظ النحو العربى باستقلاله التـــام

وطابعه الخاص ، وأقيسته المتميزة ، ذلك لأن أقيسة النحاة تسير فى دروب ، وأقيسة المناطقة تسير فى دروب أخرى وقال : إن أقيسة الخليل جميعاً كانت من وحى الفطرة والطبيعة وقد سئل : [أعن العرب أخذت هذه التعليلات أم إخترعتها من نفسك !] قال الخليل : أن العرب نطقت على سجيتها وطباعها وعرفت مواقع كلامها وقامت فى عقولها علله ، وأن لم ينقل ذلك عنها ، وعللت أنا بما عندى أنه علة لما عللته ، فإن أكن أصبت العلة فهو الذى التمست ، وإن تكن هناك على غير ما ذكرت فالذى ذكرته محتمل ، إن يكون علة له : وحسم الباحث الرأى فى أمر صلة النحو العربى بالمنطق اليونانى فقال : أن النحاة الأقدمين من عصر أبى الأسود إلى عصر سيبوبة لم يتأثروا بالمنطق اليونانى فتعليلاتهم وأقيستهم ليست يونانية الأصل أو أجنبية المنبت ، ولكنها عربية فى صميمها إستخرجوها فى ضوء الفطرة والطبيعة لا فى ضوء المنطق والجدل ، ثم نمت هذه التعليلات على يد خلفائهم فكمل البناء للنحو وأصبح حصناً يحرس بناء اللغة من التصدع ويحافظ على كتاب الله من العامية المستبدة والشعوبية الجائرة وقال أن ترجمة المنطق اليونانى إلى العربية لم تتم فى هذه الفترة من التاريخ حتى يمكن للنحاة الأوائل أن يتأثروا به كما يقول بعض الباحثين « واستشهد الباحث بما أورده (ت . ج . دى بور) فى كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) حين قال : لم يشرع فى نقل كتب اليونان فى الطبيعة والطب والمنطق إلى اللسان العربى إلا فى عهد المنصور عام ١٣٦ هـ مع أن أبى إسحق الحضرمى (الذى خلف سيبوبة) توفى سنة ١١٧ فكيف يتسنى لابى إسحق ومن عاصره أن يتاثر بالمنطق اليونانى والترجمة إلى العربية لم تزدهر إلا فى النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى . وقد ظل النحو العربى مصونا من أقيســـة المنطق حين ازدهرت الترجمة ، وقال ديبور : أن علم النحو أثر رائع من أثار العقل العربى بما له من دقة فى الملاحظة ومن نشاط فى جمع ما تفرق ويحق للعرب أن يفخروا به ، ا . هـ .

(٢)

أما الشبهة الأخرى التى أثيرت حول (النحو العربى) فهى شبهة الصعوبة والتعقيد ، وهى الشبهة التى نفذ منها الدكتور طه حسين إلى محاولاته فى ظل منهج النقد الغربى الوافد « فقد تحامى الدكتور طه أن يخوض مع الخائضين فى أمر اللغـــة والعاميات

وغيرها على النحو الذى ظل يحفظ له تقدير الناس أنه من دعاة الفصحى ، ولكنه أوغل فيما يتعلق بدراسة اللهجات وركز على أمور النحو ، ووقف موقفاً غير معارض لما كتبه سلامة موسى وغيره ، كما أيد موقف « عبد العزيز فهمى » فى الدعوة إلى الحرف اللاتينى ، ودعا إبراهيم مصطفى إلى تأليف كتاب « تيسير النحو » وكتب فى السنوات الأخيرة مقالا بطريقته الجديدة فى إدخال الشكل إلى الكلمة كان يقول (طاها) بدلا طه وهى دعوة سخيفة لم تجد تقبلا حتى من أقرب الناس إليه ومن أيدوه فى مواقف (الشعر الجاهلى) و (مستقبل الثقافة) من أمثال العقاد وغيره ويعرض الدكتور محمد محمد حسين لأصحاب الدعوة إلى تيسير النحو ، والنحو الجديد فيقول : « أصحاب النحو الجديد أو ما يسمونه تيسير النحو ، شعبة من تلك الفرقة الموكلة بهدم تراثنا وقطع كل صلة تربطنا به فهم لا يهدمون لأن الهدم هو وسيلتهم إلى البناء من جديد كما يزعمون ولكنهم يهدمون لأن الهدم هو هدفهم وغايتهم . » زعم أصحاب قواعد النحو التى عاشت أثنى عشر قرناً أنها سخيفة معقدة وزعم لهم صاحبها أنه سيلخص لهم هذه القواعد فى كلمات . بقى أن نسأل أصحاب التيسير : كيف يصنع الناس بكتب التفسير والحديث والفقه وشروح دواوين الشعر التى تمتلىء صفحاتها بإصطلاحات النحو المتداولة التى حكموا عليها بالإعدام ، لأنها لا يستغنى عنها حين تعرض لتوضيح المعنى أو بيان الفرق بين قراءة وقراءة ورواية ورواية . وبقى أن نسألهم أيضاً هل إستشرتم العرب جميعاً فيما صنعتموه ، بل إستشرتم المسلمين الذين لا يستغنى فقهاؤهم عن تلك الكتب التى لا تستعمل غير إصطلاحات النحو الذى يريدون أن يلحقوه بكل ما يريدون إعدامه ، والقضاء عليه من (قديم) أم أنهم لا يعرفون أن هذه اللغة ليست ملكا لطه حسين وإبراهيم مصطفى والقوصى ومن شايعهم بل هى ليست ملكا المصريين وحدهم بل هى ليست ملكا للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم من أهل هذا الجيل . وإنما هى أمانة يتحتم تسليمها للأجيال من بعدنا ، كما تلقيناها ممن قبلنا . أقول هذا ، وأنا أعلم أنهم يقولون « أكلما حدثناكم فى شىء أقحمتم عليه الإسلام وقلتم القرآن ، لا حجة لكم إلا هذا ، لا تعلة لكم سواه ، ونحن نقول : « نعم » القرآن والإسلام فى تقديركم شىء هين يسير ، وهو فى تقديرنا كبير خطير ، ونحن لا نبالى شيئاً تزينونه وتزخوفونه إذا أبعدنا عن القرآن ، والإسلام عندكم لونا من الألوان ، وواحداً من إعتبارات كثار ،

فهو عندنا كل شىء ، به نحيا وعليه نموت ، وذلك لأن الحياة عندكم نعيم وزخرف ومتاع وثم لا شىء بعد ذلك إلا الفناء ، فلا قيمة عندكم لشىء لا يتحول إلى لذة أو شهرة أو أرقام . أما نحن ، فالحياة عندنا معبر للآخرة وطريق إليها » ولذلك كان الأدب عندكم لهواً ومتاعا وخرافات وأوهاماً ، لذة للشذاذ الفارغين ، وكان عندنا أسمى من ذلك وظيفة وأعز مكاناً ، مع ذلك كله فالقرآن والإسلام هو سبيلنا إلى العزة فى الدنيا التى تطلبونها ولا ترون سواها ، لأن الذى يفقدهما يفقد الضمير ، ومراقبة النفس ومحاسبتها فى الصغير والكبير ، ويفقد الدافع القوى الصادق إلى العمل المثمر النافع ، ويفقد الحصانة والمتابعة التى تجعله يتماسك ولا ينهار أمام الشهوات والمغريات .

أصحاب التيسير كانوا يضعون أمام أعينهم : التقسيم الغربى فى نحو بعض اللغات الأوربية الذى يقسم الجملة ، Supject Bredicate , con plment والدليل على ذلك أن أصحاب التيسير آثروا إستعماله كلمة (تكمله) وهى الترجمة الحرفية لكلمة (Gomplmeut) على إصطلاح البلاغيين المشهور وهو (فضله) . وفات هؤلاء أن اللغات الأوربية التى نقلوا عنها هذا التقسيم كالإنجليزية لا تحتاج لعلم يقابل علم النحو عندنا معربة ، أما المعرب من لغاتهم مثل الألمانية ومثل الفعل فى الفرنسية فهو لا يزال يحتاج فى ضبطه إلى إلى قواعد تفوق قواعد النحو العربى فى أقسامها وفروعها . أرجع الى أى كتاب ابتدائى فى الألمانية لترى إلى كم مجموعة يقسمون الأسماء ، وما يطرأ على كل مجموعة من تغير واضافة ، فى حالات الإعراب المختلفة ، التى تبلغ ثمانى حالات أفراداً وجمعاً . ويرى أن علامة التعريف التى تقابل (ال) فى عربيتنا تتبع الاسم الذى تلحقه فى أعرابه ، وتختلف مع ذلك باختلاف نوعه بين مذكر ومؤنث وجماد ، مما لا سبيل الى تميز بعضه من بعض بغير السماع ، وليرى أن الاسم النكرة تسبقه أيضاً أداة تخضع لكل هذه التقلبات السابقة ، وهى أداة لا وجود لها فى عربتنا . وقد زعم طه حسين فى تقريره عن التبشير : أن الناس مجمعون عن أن تعلم اللغة العربية وأدبها فى حاجة شديدة إلى الإصلاح ، ورد نفور الطلبة من الدراسات العربية إلى أن اللغة العربية وما يتصل بها من العلوم والفنون ، ما زال قديما فى جوهرة ، بأدق معانى هذه الكلمة ، فالنحو والصرف والأدب تعلم كما كانت تعلم منذ ألف سنة ويقول : طه حسين أزعم أن الوقت الذى يجب فيه أن تؤمن بأن العلوم اللسانية كغيرها من العلوم

يجب أن تتطور وتنمو ، وتلائم عقول المتعلمين وبيئتهم التى يعيشون فيها وحاجاتهم التى يدفعون إليها ، ومتى آمنا بذلك فإن التطور سيأتى وسيتحقق شيئا فشيئاً ولكن لا بد أن نمهد له الطريق ا . هـ .

يقول الدكتور محمد محمد حسين : لم يمض سوى سنتين حتى صدر كتاب فى النحو نسقه (إبراهيم مصطفى) على ما تخيله (طه حسين) من ثورة ، وقدم له طه حسين نفسه واقترح له إسما عريضاً ضخما فيه كثير من التبجح والإدعاء فسماه (أحيـــاء النحو) والمقول بأن إحياء النحو هو الحلقة الثانية من سلسلة تيسير النحو « والمذكرة صريحة فى الكشف عن نية صاحبها ، وعن أسلوبه فى إستدراج الناس ، والبدء بالهين اليسير الذى لا يفاجئهم ، ليتدرج منه إلى الخطير ، أنه لا يسقيهم السم الزعاف لساعته ، لأن يلفت الأنظار ويثير الشكوك ، ولكن يسقيهم سماً بطيئاً يصل إلى غرضه دون أن يكشف عن الجريمة » ويتصل بهذه الدعوات دعوات تتصل باللغة العربية منها الدعوة إلى الكتابة بالعامية التى أثارها سلامه موسى وأنيس فريحة وغيرهم ومنها الدعوة إلى الكتابة بالحروف اللاتينية أثارها عبد العزيز فهمى وسعيد عقل وغيرهم وكلها محاولات تغريبية شعربية تهدف إلى اخراج الأدب العربى من ذاتيته وقيمه :

(٢)

التمصير والفرعونية

كان للدعوة إلى الفرعونية أثرها فى مجال الأدب العربى فقد كانت عاملا مؤثراً باسم الدعوة إلى تمصير الادب وإبراز أهداف الفكر الفرعونية فى الادب العربى وهى فى الأهم إخراجه من مفهوم (التوحيد) وإدخاله فى مفهوم (الوثنية) وذلك بتقريب عبارات المومياء والطريق الجنائزى والزخارف واستعراضات المعابد والكاهن والذبيحة وتقريب القرابين . وقد ارتفع صوت الدكتور طه حسين فى فترات متعددة : بالدعوة إلى إعتبار الفن الفرعونى مدخلا إلى الفكر العربى كله ، وذلك بدعوى أنه عنصراً من عناصر الغذاء الروحى والعقلى للشباب ، وقد كشف الاستاذ محمود محمد شاكر عن هـــذا المدخل الدخيل : فقال : أن أعظم الآثار الفنية التى يعدها الجيـــل الاوربى فى طليعة العبقرية الفنية هى الآثار العظيمة الخالدة التى نشأت وترعرعت وامتـــدت تحت ظلال الكنيسة

والعقائد المسيحية وكذلك تتميز الفنون الصينية والهندية بالاجتماع الوثنى الذى يعيش فيه الفنان الصينى والهندى ونحن لانشك فى أن أعظم الفنون والآثار عامة قد كان نتيجة لازمة للعقيدة الدينية وثنية كانت أو آلهية ، وللطبيعة الجغرافية التى تمد عليها ظلالها . وأن الدين والعقيدة هما عماد الاجتماع وأصله وأعظم مؤثر فى توجيه أغراضه وحياطته وتدبيرها وتوليدها .

فهما إذن أصل قائم فى الحضارة التى تدين بهما مهما تطورت بعد ذلك وخرجت عليهما فأهملتهما ، ذلك أن الشعوب تحتفظ من الأديان بخصائص كثيرة لايمكن أن تؤثر فى تطورات الحضارة الحديثة الخاضعة للعلم والسياسة وما إليهما ، فالفن الفرعونى من غير شك ليس الإنتاجا مركبا من الوثنية المصرية الفرعونية والطبيعة المصرية الرائعة القوية . وأثرها بين فى هذه الأبنية الضخمة بتماثيلها الغريبة المتقنة المختلفة الدلالات على المعانى الدينية المصرية القديمة وعلى الأصول الاجتماعية الخاضعة للوثنية الفرعونية التى كان يعيش فيها الشعب المصرى القديم ، فهذه الديانة القديمة الجاهلية التى عبدت أوثانها وتقدست بعقائدها الباطلة وخضعت لأساطيرها الرهيبة المختلفة ، واستمدت تهاويلها من الإيمان بجبرية هذة الأوثان والقوى الطبيعية المختلفة كالشمس والفيل والتمساح وكذا وكذا من الأوهام الغالبة هى التى أنتجت هذا الفن المصرى القديم بمعابده وتماثيله وكتبه الهيلوغريفية المعبرة أدق تعبير عن حقيقة المدد الفنى للآثار المصرية الفرعونية ، وعلى ذلك فيجب أن نقرر أن الفن المصرى الفرعونى — على دقته وروعته وجبروته ـ إن هو إلا فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات ، التى تمحق العقل الإنسانى . وتمثال نهضة مصر الذى أقامه (مختار) لا أرى فيه إلا تقليداً فاسداً لإثار حضارة قد دثرت وبادت ولايمكن أن تعود فى أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وسحرها وخرافتها ، نعم ، هو تقليد رائع يدل على قدرة الفنان الذى نحته ولكنه لامعنى له الآن فى مصر الإسلامية . هل يستطيع الفنان الذى نحته وأقامه أن يعيد فى مصر تاريخ الوثنية الجاهلية وإجتماع الحضارة الفرعونية وما يحيط بذلك من الأبنية الضخمة التى شادها أوائله والتى كانت وحيا للفنان الفرعونى الذى عبد الشمس وخضع لفرعون وأقر له بكل معانى الربوبية وآمن بالأباطيل والأساطير والتهاويل الدينية الوثنية الضخمة الهائلة المخيفة التى قذفها فى قلبه أبالسة عصرة من الجبارين والطغاة ، وهل يستطيع أن يجعل فى شعب مصر

وثنيا متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبة والرعب حتى يتأثر بمعنى هذا الضرب من الفن المصرى القديم ، لقد دمر كل هذا ، لقد دثر ، لقد باد ، أن الأصول الفنية التى يكون فيها الفن فنا قلما يتغير ، هى ممثلة ذاتية فى كل الآثار على اختلاف أنواعها وبلادها وأراضيها ، وأديانها ، ولكن روح الفن هى دين المجتمع وعقائدة وطبيعة أرضه وسائر أسباب حضارته وهى التى تمنح الفنان القوة والقدرة على الإبداع ، إذن فدعوة الدكتور طه إلى الاستمداد من الفن الفرعونى ثم دعوته إلى جعل اجتماعنا اجتماعا إسلاميا ثم استمدادنا أيضاً من الفن الإسلامى تناقض عجيب ، فى أصل الرأى ، لايمكن أن يكون ولا أن يعمل به إلا إذا شئنا أن توجد لمصر حضارة مقلدة ضعيفة ملفقة من أشياء ليست نتيجة ولاشبه نتيجة للاجتماع المصرى الإسلامى الحديث .

(٣)

وفى مواجهة هذه الدعوة كتبت مجلة الأنصار تكشف عن زيف هـذه الدعوى وعجزها عن احتواء الفكر الإسلامى والأدب العربى : قال أحمد صبرى : استمر نشاط الدعاية الفرعونية مايزيد على ربع قرن وكان الظن فى هذا النشاط المفتعل أن ينتهى إلى تحقيق المشروع القديم للفراعنة الذين طمعوا بواسطة التعاويذ فى أن تعود الحياة السحرية فتسرى فى مومياءاتهم ومتاعهم وبذلك ينبعث الداء الفرعونى الخبيث فى البلاد من أقصاها إلى أقصاها وتعود الحياة القديمة كما كانت ، ولكن هذه السنوات التى انقضت فى الصياح والتهليل حول هذه المومياءات قد عاونت على تقريب هذه الأجساد المنحلة من التلف ، فما من قوة تستطيع أن ترد قضاء الله فى هذه الجثث التى بليت طغيانا فى ماضى عهدها والتى بليت فى هذا العهد انتها كا لحرمة الموت فيها منذ اذابتها ملايين الأعين المتفرسة الشاخصة التى شبعت من عبرة الله بالنظر إليها . إن صاحب الدعاية الفرعونية ومطيتها لم يكن فى ذلك النشاط السابق المتواصل إلا واحداً من ثلاثة ، فهو المترف الوصولى العاشق لذاته الذى يعتبر الفراعنه أجداده فى المذهب أو هو الشعوبى الهدام الضعيف الحيلة الذى يتنكر لهذه الدعاية لينال مأربا من العقيدة الإسلامية ، أو هو الساذج اللين ذو الطبيعة النسوية التى تبهر مشاعره من بريق الذهب وقصص المتاع : وأدوات اللهو والمجون ، فيلقى بنفسه القاء فى أحضان هذه الخرافات الذهنية . ونحن إذا تتبعنا المؤامرات الشعوبية فى الأمة الإسلامية وجدنا هذه الحركة الخرفية الأخيرة التى ظهرت

فى بلادنا العربية لتصوغ مادة القومية من مادة المتاحف والقبور تصل بنا إلى مفترق بين أول الحق ونهاية الضلال أو أول الوجود ونهاية العدم ، فإما أن ترانا نلتفت فنرجع أدراجنا لنصعد مرة أخرى سلم التماسك والتجمع والتوحد فى ضوء مقوماتنا التاريخية والثقافية والمبدئية الواحدة ، وأما أن نمد قدمنا إلى الدرجة الأخيرة فتهوى إلى ظلمات القوميات الصغرى التى تتألف منها آلاف العصبيات والمشخصات الحزبيـــة والطائفية ، حتى ينتهى الأمر بتحلل كل فرد فى نفسه دون شعوره بما حوله ، كما تتحلل خلايا المومياء إذ تتساقط فى صندوقها الأثرى ذرة ذرة وخليه خلية . فالشعوبية الفرعونية إذن ليست نهاية الطريق فى عالم التحلل وإنما هى بداية لسلسلة أخرى من العصبيات الوضيعة أشد إمعانا فى ضياع المعالم القومية والفكرية والاقتصادية . فمن نماذج هذه الانشقاقات الفرعية فى داخل المعنى القومى الفرعونى دعاية أصحاب الميول الإغريقية فى شمال البلاد وهى دعاية قديمة أخذت تنتعش فى ظل الحركة الفرعونية ، أما بعد فنحن نعتبر عقيدتنا الإسلامية المؤلفة من عناصر الاعتراف بوجودنا الملائم فى وطننا الحقيقى الذى ندافع عنه عند أقصى هذه الدائرة العربية التى هى المركز الأول لإنتشار الإسلام فى العالم ، وبداية انتصاف الشعوب السائرة تحت لوائه ، ولن نستطيع بداهة حماية هذه العقيدة التى تعيش فيها أنفسنا إلا إذا تمت وحدة الأمة العربية واتحدت اتحاداً عميقا أجزاؤها المنفصلة . إن هذه الأجزا فضلا عما ستنتزع به كؤوسها من سموم البغضاء والتحاسد ستنحصر وظائفها الدولية فى مهام ثانوية تافهة » أ هـ .

(٣)

وقد وجدت الفكرة الفرعونية من دعاتها الاول اقتناعها بعدم صلاحيتها للبقاء وفى مقدمة هؤلاء الدكتور محمد حسين هيكل الذى بعد أن قطع شوطا طويلا فى تأييد هذه الفكرة عاد فاعتذر عنها وقال : أنا إذا دعوت إلى فكرتى هذه ، ودعوت إليها قومى المصريين ، ودعوتهم إليها استجابة للحقيقة التى ذكرت من أن ما لا ماضى له لا حاضر ولا مستقبل له ، فإنما أنا أؤدى واجبا قوميا يؤدى إلى أن يصل أهل الشام حاضرهم بماضيهم منذ عهد الفينيقين إذا استطاعوا وإلى أن يصل أهل العراق حاضرهم بماضيهم إلى عهد أشور وبابل ، هذه الحضارات الفرعونية والفينيقية والبابلية تتجاور

وتتصل على الزمان اتصالها على المكان واعتقادى أن دراسة هذه الحضارات الغابرة التى قامت مصر والشام والعراق وصور الشبه وصور الاختلاف بينها من شأنه أن يلقى كثيراً من الضياء على ما تطورت إليه الحضارة الإسلامية خلال هذه الخمسة عشر قرنا. ويومئذ تبرز الفكرة الإسلامية أو الفكرة العربية كما يحلو للبعض أن يسميها قوية ممتلئة جدة وحياة ونشاطاً وثابة الى ميادين هذه الحياة التى تحيط بنا قديرة على أن توجهها الى نواح ليست الفرعونية وليست العربية وليست اسلامية العصور الوسطى ولا هى اسلامية عصور الانحطاط التى تجاورنا ولا تزال تغمرنا بل الى نواح تسبغ على الحياة الجديدة التى استمدت من العلم قوتها المادية « روح الحضارة الإسلامية » العريقة فى سموها المعنوى . ليست الدعوى لدراسة تاريخ مصر الفرعونية مقصوداً بها اذن رد التاريخ على أعقابه ليصب فى منبعه ولا هى مقصود بها الى الاعراض عن دراسة تاريخ الشرق فى مختلف عصوره وبخاصة فى عصره الإسلامى الذى يؤثر أعمق الأثر فى تكويننا المعاصر » . ا . ه

ولا ريب أن هذه النصوص تؤكد فساد هذا الإتجاه وفشله فى النهاية .

المراجـــع

العلامه أبو الحسن الندوى : أدب العرب

الدكتور محمـــد محمد حسن : حصوننا مهددة من داخلها

الدكتور محمد أحمد الغمراوى : النقد التحليلى لكتاب الأدب الجاهلى

العلامـــه فريد وجدى : الرد على الشعر الجاهلى

الأستاذ محمود محمد شاكر : نقد المتنبى والفتنة الكبرى

الدكتور عمـــر فروخ : للقوميه الفصحى ، التبشير والاستعمار

أنور الجندى : المعارك الأدبية + المساجلات والمعارك الأدبية

الباب السادس

الشعوبية فى الأدب العربى الحديث

مدخل إلى البحث

تعنى الشعوبية فى الأدب العربى الحديث :

(أولا) : إخراج هذ الأدب عن قيمه الأساسية ورسالته وطبيعته .

(ثانياً) : قطعه عن الأدب العربى كله وفصله حتى يكون أشبه بكيان غير متصل .

(ثالثاً) : ازدراء الماضى والتاريخ والتراث ومحاولة النظر إليه على أنه غير صالح للانتساب إليه .

(رابعاً) : فرض مفاهيم وتقاليد وأسانيد دخيلة عليـــه فى محاولة لاحتوائه وصبغه بها .

(خامساً) : فرض مناهج وافدة فى النقد والتفسير ترمى إلى هدمه والازدراء به .

(٢) وقد جاءت ظاهرة الشعوبية فى الأدب العربى الحديث : كواحدة من مؤامرات التغريب والغزو الثقافى تحاول أن تشكل تياراً مؤثراً يستهدف ضرب الأصالة العربية الإسلامية وانتزاع الأدب العربى من قيمه وأسسه وقوانينه حتى ينفرط عقده وذلك بمحاولة تغليب أجناس أدبية وافدة أو انتزاعه من طوابعه ودفعه إلى سلوك طرق مظلمة مضطربة لتحطيم مسيرته وقطعه عن خيطه الطويل الممتد ، وتاريخه المتصل الذى تسلم كل مرحلة فيه إلى مرحلة بعدها .

الخيوط العـــامة

(أولا) : إعطاء الأدب حجما أكثر من حجمه الطبيعى مع فصل الأدب عن إطاره العام الذى يتحرك فيه وهو « الفكر » إطلاق الألفاظ من مدلولها الأصيل لتصور مدلولا

لا يقره مفهوم اللغة نفسه وكان للسياسة أكبر الأثر فى استعمال هذه التعابير وإعطاء الزعامات السياسية صفات الصحابة والانبياء وقد أعطت السياسة الادب طابعاً فيه كثير من التجاوز والانفلات من القيم والضوابط ، كما أبرزت كتاباً لم يكونوا فى قيمهم الحقيقية فى الصف الاول . وأعطى التغريب مثل ذلك لكتاب التبعية والعمالة . وكذلك عمل الفكر فى خدمة السياسة خادماً لها وخاضعاً لنفوذها وأساليبها ولم يجد له من القدرة ما يمكنه أن يكون فى مكان القيادة والتوجيه وأن تكون مفاهيمه هى الأصول الثابتة التى تتحرك منها السياسة . وبذلك فقدت كثير من الالفاظ معانيها واستعملت ألفاظ ذات مدلول معين فى مجالات أقل كثيراً من حقيقتها . (ثانياً) : كان النظريات المادية والماركسية والفرويدية . والوجودية أثرها على تفسير الادب العربى الحديث . ولما كانت هذه النظريات تعتبر الإنسان حيواناً باحثاً عن الطعام (وقد كان لمفهوم الفرويدية أثره فى أن يكون الإنسان حيواناً باحثاً عن الجنس) وأنه جزء من المجتمع وليس له ذاتاً خاصة وأن تصرفاته كلها ليست من محض إرادته الحرة وإنما هى خاضعة لنفوذ المجتمع فإن هذا كان له أبعد الاثر فى إفساد القيم الاساسية التى بناها الفكر الإسلامى . كذلك فإن دراسات الانثروبولوجيا بأهواء باحثيها سواء منهم الصهيونيون الذين يتطلعون إلى إلى انتقاص الامة العربية أو الغربيين أصحاب مفهوم حضارة الرجل الابيض الذين يتطلعون إلى احتقار الاجناس الملونه أو أصحاب مفهوم التعصب الدينى المسيحى الذين يعملون على الغض من قدر المسلمين والعرب . وقد خضعت القصة والاعمال الادبية كلها بعد الحرب العالمية الثانية فى الغرب لمؤثرات هذه النظريات فمنها من خضع للفرديه ، ومنها من خضع للماركسية ومنها من خضع للوجودية ثم انتقلت هذه الحصيلة المضطربة المتضاربة إلى أفق الادب العربى عن طريق الترجمة الضالة المضلة التى لم يحسب أصحابها حساباً للأمانة الموضوعة فى أعناقهم وأقلامهم فى (تعريف) أهل العربية بالفكر الغربى بمدخل يقوم على الاصالة ويشرح لهم مكان هذه القصص فى فكره وبيئته ومدى التقائه أو تعارضه مع الفكر الإسلامى والادب العربى . (ثالثاً) : كان من أكبر آثار الشعوبية فى الأدب العربى الحديث : ظهور البدائل الزائفة ، هذه البدائل تتمثل فى مجموعه من الكتاب الذين يكتبون باللغة العربية ووظيفتهم أن يكونوا قناطر للفكر الوافد ، أو أدوات لإدخال الفكر الغربى وتطبيق مقاييسه على المجتمعات والقيم والنظم الإسلامية وكانت آثار هؤلاء قوية وعميقة

فى مجال اللغة والقومية والأدب والقانون . وأبرزهم دعاة الإقليمية والمصرية التى تقوم على أن يكون الأدب فى كل مصر لمصر والذين يتحدون من مفهوم القومية فى الغرب مفهوماً يمكن تطبيقه على علاقة العروبة بالإسلام وهم جميعاً دعاة فصل لا دعاة وصل . ساطع الحصرى : فى مجال فصل القومية عن الإسلام . على عبد الرازق : فى محاولة فصل الدين عن السياسة . سلامة موسى : فى محاولة فصل اللغة العربية عن الفكر الإسلامى . طه حسين : فى محاولة فصل الأدب العربى عن الفكر الإسلامى . (رابعاً) : محاولة فصل الأدب العربى فى العصر الحديث عن الادب العربى العام وهى محاولة ترمى إلى أن تحجب الفكر الإسلامى الحديث كله عن الفكر الإسلامى فى طريقه الممتد منذ فجر الإسلام إلى الآن بدعوى أن العصر الحديث له طابعه ومفهومه ونظامه وأنه عصر بدأ بالاستعمار الغربى والثورة الفرنسية والإرساليات الغربية . وكأنه عصر أريد أن يقوم على الانفصال فأطلق على نفسه إسم الأدب الإقليمى أو القومى والفكر العربى لا الفكر الإسلامى بل وزعم البعض أن تأصيل مسيرته المتصلة بالفكر الإسلامى أو للأدب العربى القديم هى محاولة إخضاع له بينما هى فى الحقيقة هدى إلى سبيل صحيح . ومحاولة فصل الأدب عن الفكر أولا . ثم فصله عن إطاره العام ومساره التاريخى إنما يؤدى إلى عزل الادب عن العقيدة الإسلامية القائمة على التوحيد ، وهذا يعنى بالطبيعة إلقائه فى أحضان الوثنية والمادية معاً ، ومن شأن هذا التحرر أن لا يدفعه إلى الامام بل أن يزيده انحرافاً وفساداً . وقد كان لهذا الانفصال آثاره الخطيرة حين انقطعت الصلة بين الادب الحديث والادب القديم ، الذى أخذ من الزمن مسافة خمسة عشر قرناً : والذى تعددت فيـــه التجارب وعمقت ، بينما نجد أدبنا الحديث حين يقف فى حدود سنواته القليلة كالوليد الذى تضرب به الاحداث يميناً ويساراً . والحقيقة التى يحاول الشعوبيون إخفاءها وتزويرها أن أدب أى لغة حين ينفصل عن التراث والماضى العريق لهذه اللغة يعد أدباً مبتوراً لا أصول له . ويكون إذ ذاك عرضة لفرض محاولات تدميره وتمزيقه : (خامسا) : ما هو هدف الشعوبية الحديثة : الهدف بكل وضوح هو : تدمير النفس العربية . وذلك بنقل مفاهيم الغربة والتمزق عن طريق خمريات أبى نواس وبشار وما افترى الخيام ، وعن طريق الجنس وكتاباته ومترجماته ، وعن طريق الشعر الحر الذى يستهدف إفساد اللغة والنفس العربية معاً ، وقد سجل قيام هذه المؤسسة الشعوبية الخطيرة المستشرق جاك بيرك فى تصريح أحدث دوياً كبيراً حين قال : « قامت فى بيروت مدرسة « تموز » التى

تعمل على التخلص من الفصاحة والظروف وتطارد أى نوع من العروبة يشتم منه رائحة التراث وتضع على رأس هذه المدرسة أدونيس » .

ولا ريب أن الجماعة الشعوبية لم يقف عملها عند هذا الحد ، وإنما هى قد وزعت نفسها توزيعاً منظماً على كل خيوط الأدب والفكر والثقافة ، وبرزت فى السنوات الأخيرة فى عنف شديد لتغطى ما حدث من فراغ بسقوط الأوراق الذابلة التى طواها الخريف من أمثال طه حسين وسلامة موسى ومحمود عزمى وعلى عبد الرازق وغيرهم فعملت على تقديم أسماء جديدة .

هذا التيار الزائف

وإذا كان لنا أن نتصور هذا التيار الزائف الذى يحمل ركام الهزيمة والنكسة فإننا نقول ، إن الذين يحاولون فهم مجرى الفكر الإسلامى (بما يتصل مع الثقافة العربية والأدب العربى) من خلال هذه المجموعة من الكتاب الذين يتصدرون فى بعض الصحف والجامعات إنما يخطئون فهم الحقائق الأصيلة والمجارى العميقة للفكر الإسلامى الذى يتميز بذاتيته الخاصة وطابعه الواضح مهما حاول الكثيرون إدعاء الانتساب إليه أو التكلم باسمه ، ذلك إن فكرة الاستشراق ومحاولة التغريب تنصب على أن تتقدم مجموعة من تابعيها لتبرز وتتألق فى مجالات الفكر والصحافة والمؤتمرات المتوالية التى تعقد هنا وهناك ، على أن تتكلم هذه المجموعة بحماس الراغب فى تطوير الفكر الإسلامى والغيور عليه والخائف من سقوطه فى الجمود ، وهؤلاء يعملون جهدهم فى التعرض لقضايا هى من صميم الإسلام وفكرة واجتهادة حتى يكسبوا بذلك ثقة القارىء الوسط وبذلك يمكن أن يصبح هؤلاء قادة للفكر الإسلامى وليزيحوا أولئك الأصلاء ، الذين ليس لهم صوت مرتفع ، ولا منبر عال ، ولا شهرة مدويه ، ولذلك فإن دعاة الاستشراق والتغريب يحرصون كل الحرص على أن لا تنكشف هويتهم وتظهر تبعتيهم ، فإذا ما اندفع أحدهم بعنف ، أعادوه إلى الطريق — كما فعلوا مع طه حسين وغيره — وذلك حتى يكتسب الثقة خداعا إلى أن يجىء اليوم الذى يقال إن فلاناً من مفكرى الإسلام وعنه يؤخذ إنه قد أعن وكذا وكذا من الآراء التى تصبح ملزمة والتى تثير الشبهات والمعارضات

كما أحدث على عبد الرزاق بالنسبة للإسلام من القول بأنه دين روحى ، وما أحدث طه حسين حين أعلن أن العلم لا يعترف بوجود إبراهيم وإسماعيل بالرغم من أنهما ذكرا فى القرآن ، وفى مؤتمرات متعددة أخيرة ظهرت أسماء تتحدث عن التراث وعن الدين ، وتخوض فى قضايا كثيرة : تخوض مثيرى الفتنة والشبهات فى حماس بالغ مصطنع ، وشأن هؤلاء شأن تلك الجماعة التى ظهرت فى القرن الرابع والخامس الهجرى من أمثال ابن المقفع وابن الراوندى والحلاج والقرامطة والباطنية واخوان الصفا وبشار وأبو نواس ، والفارابى وابن سينا وهؤلاء جميعاً لم يخدعوا المجتمع الإسلامى الذى سرعان ما لفظهم وكشف زيفهم وأعلن براءته منهم وحدد موقفه بأنهم لا يمثلونه فى شىء ، وانهم دوائر منفصلة تعبر عن فكرها الشخصى وإن وراءها قوى ترغب فى تدمير المجتمع الإسلامى تحرضهم وتسوقهم ، ونحن على وشك أن نعلن ذلك بشأن هؤلاء الذين تجمعهم مؤتمرات مشبوهة وتسوقهم غايات معروفة ولا يخفون على أحد ، ولا يستطيعون أن يمثلوا الإسلام أو يحسبوا بين مفكريه .

وما تزال مؤسسة التغريب والغزو الثقافى ومؤسسة الشعوبية الحديثة واقفة فى العراء بالرغم مما تتسربل به من حجب وما تحتمى وراءه من مظاهر ، وقد تجددت دعواتهم مرات ومرات ، تجددت بعد النكسة بصورة عرفناها وكشفناها : تحت لواء علمنة الذات العربية ثم تجددت بعد انتصار رمضان بصورة أخرى ما تزال تبدى وجهها ومعالمها وهى فى دعواها تقدم إسماً لامعاً ذا بريق : هو المعاصرة والتحضير والنهضة والتقدم وكلها كلمات مسمومة ما عادت تخدع أحداً ، فى سبيل التضحية بالذاتية والكيان والأصالة التى إن هى فقدت فلن تنفع المسلمين والعرب أى بادرة تقدم لأنها تكون قد أفقدتهم وجودهم ذاته ، ويكونوا قد انصهروا فى بوتقة الأممية وذابوا فى العالمية ، وهم الذين وجدوا ليكونوا كالشامة البيضاء الواضحة فى المجموع العريض والطويل ، إن الفكر الإسلامى (والثقافة العربية والأدب العربى) وهما وليداه مطالب بأن يكشف عن ذاتيته الخاصة ويحميها دون أن يتقوقع أو ينغلق ، (أولا) أن الفكر الإسلامى يتميز بميزة خاصة هو أنه يقوم على بعدين واضحين بعد متصل بالسماء وبالآخرة وبالوحى وبالألوهيه وبرسالات السماء ، وبعد متصل بالحياة والمجتمع فى مغايرته وتطوراته المختلفة من خلال الزمن المتغير أو البيئة المتغيرة ، وهو لا ينفك أبداً عن هذين البعدين ولا يفرط فى أحدهما

من أجـــل الآخر ، ولذلك فهو توازن واضح بين الأصالة والمعاصرة ، وبين القديم والجديد ، وبين الميراث الثابت وبين معطيات العصر والحضارة ، (ثانيا) والفكر الإسلامى يتميز بأنه صفحة جديدة بدأت منذ جاء الإسلام وأنه قطع صلاته بما قبل ذلك من ركام الفكر البشرى — وإن اتصاله ظل قائماً وحياً بميراث النبوة — هذا الانقطاع التاريخى والحضارى واضح وثابت وليس فى حاجة إلى مزيد من بيان بعد أن كشف عنه المؤرخون الذين كتبوا عن ذلك حين جرت المحاولات لرد المسلمين القهقرى إلى الفرعونية والفينيقية والبربرية وغيرها وما إلى ذلك من سبيل ، فإن الإسلام محا ذلك التراث كله ، وأزال عن البشرية الفلسفه الوثنية التى قدمها الرومان واليونان وكان قوامها عبودية القلب والعقل وعبودية الجسد لغير الله ، (ثالثا) والفكر الإسلامى يتميز بأنه كل متكامل متصل على الزمن ، حلقاته متوالية ومتتابعة نهضته فى العصر الحديث لا تنفصل عن تاريخه كله وهى مرحلة من مراحله ، بل هى استجابة من استجابات حركته قوة وضعفاً وإن هذا الفكر كان ولا يزال قادراً على ابتعاث نفسه كلما خبت أضواءه متجدداً عندما يتلمس الأصول والمنابع وهـــو كلما وقـــع فى الأزمة أو النكسة عاود نفسه وراجع انحرافه وصحح مساره تلك حقائق ثلاث أصيلة ، ودعائم وطيدة تكذب كل المحاولات والأضاليل والشبهات ، تلك التى تريد أن تفصله وتجعله فكراً عربياً جديداً لا صلة له بالفكر الإسلامى أو تفصل أدبه أو ثقافته عن جذورها وتلك التى تريد أن تبتعث من تراثه الجوانب السلبية التى اتصاله بالفكر اليونانى والفارسى القديم ، أو تلك التى تريد أن تفصله عن وحدة الفكر باعلاء الجوانب الإقليمية والكيانات ، أو تلك التى تحاول أن تنظر إليه فى ضوء التيارات الجديدة التى تحاول أن تترك بصماتها عليه : وهى الماركسية والفرويدية والوجودية .

ولعل الكثيرون يرددون الآن وبحماسة وجماعيه : أن الأدب العربى الحديث لا يمثل هذه الأمة وذلك حق لأنه لم يصدر عن ذاتيتها ومقوماتها ، إنه هو إلا ركام من أدب الأمم وأوهامها وخيالاتها منقول إلى اللغة العربية عن طريق القصة التى ليست من فن الأدب العربى الأصيل أو الشعر الزائف الرخيص ، أو مترجمات القصص العالمية سواء أكانت وجودية أو واقعية مع تغيير الأماكن والأسماء ، وهل يستطيع كاتب أو قصاص هو نفسه غريب على هذه الأمة ، شعوراً وفكراً وعقيده وإيماناً أن يمثلها أو يعبر عنها

أو يستجيب لها ، إن كل ما يكتبه هؤلاء لا يمثل جذوز هذه الأمة ولا ضميرها ، وإنما يمثل تلك القشرة الرقيقة الزائفة التي علت بشرتها في ظروف الاضطرار ، حيث لم يكن أمرها إليها من تطورها الطبيعي أو معطياتها الصحيحة ، إن الشخصية العربية التي يمثلها الأدب العربي ليست هذه التي نقرأها في كتابات فلان أو فلانة ، إنما يصدر هؤلاء عن أحاسيسهم وهم في غربة عن أصالة هذه الأمة وفكرها ، ولذلك فان هذا « الركام » التي قدمته تلك السنوات العجاف المضطربة القلقة التي كانت الأمة فيها فريسة بين الماركسة والوجودية والفرويدية — وهي مذاهب وافدة لا تمثل النفس العربية الإسلاميه ولا المجتمع العربي الاسلامي — هذا الركام إنما يعجب به المستشرقون أمثال جاك بيرك ويعدونه « ظاهرة » من ظواهر تحويل المجتمع العربي الاسلامي إلى مزيد من التغريب وإلى الشخصية الأممية التي يحلمون بأن يتحول المسلمون والعرب إليها لتنتهي ظاهرة تميزهم الخاصة ، وتفردهم بلون معين من الفكر والتكوين والكيان ، لقد تجاوز العرب المسلمون : ماركس وفرويد وسارتر تماماً ووجدوا في ثقافتهم الأصيلة زاداً يملأ قلوبهم بالسكينة والطمأنينة وتبتعث فيهم القوة والايمان معاً . أن هذا الركام الذي يظن البعض أنه تيار ، والغارق في بصمات الماركسية والفرويدية والوجودية سوف تنحية الأصالة جانباً وسوف تعتبره من تراث النكسة والهزيمة والنكبة ، أن خير ما تحاول أن تقدمه الماركيةـ ، تجده في الاسلام على أصفى صورة وذلك هو العدل الاجتماعي ، وأن خير ما يمكن أن تقدمه الوجودية من تكريم ذات الانسان لم يجد صورة أشد تكريماً واعزازاً مع المسئولية والالتزام والجزاء من الاسلام أن ما تحاول أن تقدمه الفرويدية من الاعتراف بالرغائب والغرائز يسبقها الاسلام ؛ فيه حيث يوازن بين رغائب الانسان المادية وأشواقه الروحية ويتيح الانسان تحقيق غاياته في إطار من التكامل واسناد من الضوابط الحكيمة التي تحقق السلامة وتحفظ الشخصية وتحول دون التمزق والفصام ، نحن نعرف أن هذه الفلسفات والنظريات قد فشلت في أن تقدم خيراً لأصحابها والذين صنعوها على مقاييس بيئتهم وظروفهم ، فكيف يمكن أن تقدم لنا نحن ـ ولنا منهاجنا وقيمنا وطابع مجتمعنا ـ كيف تقدم لنا شيئاً إلا السموم الناقعات ، أن آثار هذا الفكر يجب أن تدرس بتوسع وأن تستكشف آثارها الخطيرة في النفس العربية الاسلامية ويجب أن تعرى هذه النفوس التي تلبس وجوهاً زائفة لتخدع هذه الأمة .

أولا : اللغة والتراث

الفصل الأول

فى مواجهة التراث

ركزت الشعوبية على التراث تركيزاً شديداً وحملت لواء الدعوة إلى نبذة استهانة بالثقافة العربية الإسلامية . كما عمدت إلى إفساده وتزييفه والغض من جوانب القوة فيه وإثارة الشبهات حوله وإعلاء جوانب الضعف والسلبيات وإعادة بعثها وتجديدها من جديد . فمهمة الشعوبية نحو التراث مهمة مزدوجة تستهدف إضفاء لون من الإغـراء والإعجاب على الجوانب الإنحلالية الفاسدة والمضطربة والزائفة من ناحية وهدم الجوانب القوية أو إثارة (مؤامرة الصمت) نحوها حتى لا تكون موضع تقدير الباحثين أو المثقفين . ولما كانت مهمة الشعوبية هى : تزييف قيم الإسلام ، فكره وتاريخه وتراثه ولغته ، فقد حملت الخطة : مهاجمة الشعر العربى والفصاحة العربية والبيان والخطابة ، كما حاولت إعطاء تاريخ ما قبل الإسلام طابعاً من التزييف بحيث يطغى على تاريخ الإسلام نفسه ، أو يتعبر نفسه مقدمة له ، وأن الإسلام امتداد له وهو من المحاولات الزائفة التى حاولها الاستشراق والتى تختلف مع الحقائق التاريخية التى تؤكد على أن الإسلام جاء متميزاً عما قبل الإسلام ومناقضاً لكثير من المسلمات الزائفة التى قامت عليها الجاهلية وخاصة فى شأن الوثنية والعبودية والإباحية . ولعل أخطر ما حاولت الشعوبية أن تضرب به التراث هو تلك المحاولة التى جرت بعد نكسة ١٩٦٧ والتى انطلقت أقلامها تحت أسماء العلمانية والماركسية والصهيونية المقنعة وراء الدعوات المادية والإلحادية إلى وضع تراث الإسلام والعرب فى مواجهة النكسة نفسها ، وإعلان تلك الدعوى الباطلة التى تقول بأن سبيل التحرر من هزيمة المسلمين والعرب أمام الصهيونية إنما تكمن فى التخلص من التراث . ولقد كان توقيت الحملة على التراث متصلا بنكسة ١٩٦٧ فى اعتقاد الشعوبية إنها أحرزت نصراً يمكن أن يكون ساحقاً إذا ما تقرر موقف بإزاء التراث يفتح للاستعمار والصهيونية والماركسية الطريق إلى السيطرة الكاملة والاحتواء والمجاهرة التى

تكون نهاية الأصالة الإسلامية والذاتية التي صنعها القرآن لهذه الأمة ، وذلك في تقديرهم على اعتبار أن المراحل الماضية من التغريب والغزو الثقافي في مجال التعليم والقانون الوضعي والاقتصاد الربوي قد حققت أهـــدافها وصولا إلى غاية الاحتواء الكامل .

ولكن هذه الصيحة المسمومة الزائفة كانت الصدمة الكهربائية التي أوجدت ذلك التحول الخطير إلى فهم خطط التغريب والغزو وانكشاف هدفها وفساد دعوتها إلى ما أسمته الدولة المصرية ، والتخلص من التراث وإلقاء الفكر الإسلامي والمجتمع الإسلامي في أحضان الحضارة المادية ، والفكر الوثني الذي تقوده التلمودية والصهيونية اليوم .

ولقد جرت هذه المحاولة الماكرة على مراحل ودرجات : منها ما ذهب إلى التطرف الشديد في مهاجمة التراث أمثال صادق العظم ومنها ما ذهب إلى محاولة الغض من شأن التراث أمثال لويس عوض وغالي شكري ، ومنها ما حمل لواء الخداع والمراوغة عن طريق أسلوب يحاول أن يدعي أنه يريد الجمع بين الأصالة والمعاصرة . وهو لا يؤمن بالأصالة أساساً ، لأنه ينطلق من أشد ألوان الفكر المادي عنفا وبعداً عن المفاهيم المعنوية والروحية ، وهي الفلسفة الوضعية التي حاولت أن تقيم في الغرب دين الإنسانية بديلا للمسيحية على يدي أوجست كونت . ثم سقطت دعوتهم في مهدها وفي موطنها سقوطا شنيعاً ثم جاء من يحملها إلى أفق الفكر الإسلامي حين دعا إلى ما أسماه (خرافة الميتافيزيقا) وإنكار عالم الغيب ، ذلك هو الدكتور (زكي نجيب محمود) الذي حمل لواء دعوى ظاهرها لامع وباطنها زائف هو ما أسماه المواءمة بين فكر العصر وبين التراث . وهي دعوى قد يخدع مظهرها البراق بعض البسطاء فيظنون أنها مخلصة أو صادقة لأنها تحاول أن تجمع بين تراث المسلمين (وهم يطلقون عليه التراث العربي تغييبا وتجاهلا لطابعه الإسلامي) وبين الحضارة البشرية الحالية . والواقع إن هـــذه القضية ليست جديدة وإنما هي قديمة متجددة ، تداولتها الأقلام منذ بدأت حركة اليقظة ، ودارت حولها أبحاث كثيرة تحت أسماء مختلفة : لماذا تأخر المسلمون (شكيب أرسلان) ماذا خسر العالم بإنحطاط المسلمين (أبو الحسن الندوي) الى غير ذلك . ولقد كانت هناك معادلة مطروحة تبين من بعد فسادها : تلك هي القول بالجمع بين القديم والجديد : بإقتباس خير ما في الجديد واحياء ما في القديم ، واقامة تركيبة ملفقة منهما : وقد تبين من بعد فساد هذه المعادلة لأنها لم تعمل على اقامة أساس البناء أولا : وعلى

قاعدته تتشكل خطط الإحياء والاقتباس ، ولقد كان لمدرسة اليقظة أثرها القوى فى الكشف عن ضرورة ايجاد هذا الأساس أولا ودعمه ليكون ميزاناً لعملية الجمع بين القديم والجديد والأصيل والوافد ولطالما تردد القول بأن هناك مدرستين ، مدرسة تؤمن بالقديم ومدرسة تؤمن بالجديد ، وان المطلوب هو ايجاد مدرسة وسطية تجمع بينهما ، وقد كانت هذه أيضا محاولة التغريب والغزو الثقافى ، وقد تبين بعد قيام مثل هذا العمل مدى فساده ومدى الخطر الذى لحق بالفكر الإسلامى والمجتمع الإسلامى فى ظل تخديره بمثل هذه المناورة الخطيرة . وذلك أن مثل هذه المعادلة وتلك المحاولة انما كانت خدعة من الغزاة : دعاة التغريب للحيلولة دون قيام قاعدة الأصالة الصلبة المستمدة من المنبع الاسلامى الأساسى : وهو القرآن ، والسنة الصحيحة ذلك أن غياب هذه القاعدة من شأنه أن يحول دون القدرة على التماس الطريق الصحيح أو بناء المجتمع الربانى ولعل من أعظم انجازات حركة اليقظة فى مواجهة تحديات الشعوبية هو الدعوة التى حملها المفكرون القرآنيون حين دعوا الى (بناء الأساس) راجع كتابنا :

(أصول الثقافة العربية ومصادرها) — وهو القسم الثالث من هذا المجلد

واليوم تتجدد الدعوة الى ما يسميه زكى نجيب محمود صيغـــة جامعة بين التراث والحضارة وقد جاءت هذه المحاولة بعد نكسة ١٩٦٧ وحاولت أن تضع أمام العرب والمسلمين منهجا مضللا يرمى الى القول بأن الجوانب الايجابيـة فى التراث الاسلامى (ويسمونه العربى) هى شىء يتمثل فى إعلاء العقلانيات وما يتصل بالمعتزلة والكلام والفلسفة وإنـكار ما سواها ، ولا ريب أن هذه المذاهب ليست أصيلة فى الفكر الاسلامى وأنه قد شابتها إنحرافات الفلسفة اليونانية ووثنيتها ، ومن هنا كان إعجاب دعاة التغريب بها والحديث عنها ، والواقع أن الفكر الاسلامى الأصيل لا يقر هذا الاتجاه ولا يرى صورته الحقة فى هذه الجوانب وإنما يراها فى المنبع الأصيل الجامع بعيداً عن إنحرافات العقلانيات أو الوجدانيات ، وبعيداً عن الاعتزال والتصوف والفلسفة والكلام جميعاً ، وذلك أن منهج القـــرآن هو المنهج الجامع المتكامل بين العقل والقلب والروح والمادة والذى لا يقر أى استعلاء للعقلانية أو الوجدانية بحال .

(٢)

إن الشعوبية حين تنكر الجوانب الخصبة البناءة من التراث تعمل على بعث الجوانب المتصلة بالتصوف الفلسفي والأدب الاباحي والقصص الجنسي والأساطير والسحر والكهانة والخرافات إنما تستهدف بذلك تحت أسماء براقة إذاعة الشبهات والسموم التي دحرها الفكر الإسلامي وقضى عليها . وهي حين تعمل على إعادة بعث كتب مثل ألف ليله والأغاني ورسائل إخوان الصفا وكتابات الحلاج وابن عربي إنما تستهدف نشر نظريات فاسدة قديمة هي من تراث الوثنية والماديه والإباحية القديمة ، وهي تهدف بذلك إعادة بعث الخصومات والنحل البالية وتجديدها حتى تكون عاملا من عوامل دحر القيم وهدم الأخلاق وإشاعة روح الفساد في المجتمعات الإسلامية . لقد عمدت الشعوبية في العصر الإسلامي الأول إلى إثارة عشرات من الدعوات والفرق (الراوندية ، المقنعة والخرمية والماريازية والباطنية والقرمطية) تستهدف هدم القيم الأساسية والقاء سموم الفكر البشرى السابق للاسلام مرة أخرى في أفق الفكر الإسلامي . وكان هؤلاء الدعاة يهدفون إلى تدمير الدولة الإسلامية بتقويض المجتمع الإسلامي من الداخل من خلال الفكر الزائف ولذلك فقد أذاعوا ببشار وابن المقفع والخليع والرقاعي وسهل بن هارون وأبو عبيدة معمر بن المثنى الزنادقة الذين أذاعوا روح المجون والإباحية والالحاد في المجتمع ، وكونوا جماعة الرفض والسخط وكانوا عيونا وأدوات لدعوات الهدم كالباطنية والقرامطة . ثم جاءت الشعوبية المعاصرة لتجدد تراث الشعوبية القديمة وتحمل نفس اللواء : تحمل على العمل وعلى الإسلام وعلى القيم على التراث وعلى اللغة . ونجد ذلك واضحا في كتابات كثير من الذين احضنتهم دعوات الهدم التي تسمت بأسماء الأحزاب السياسية في بعض أجواء الوطن العربي وتمثلت في كتابات أدونيس ونزار قباني وغالى شكرى ولويس عوض ويوسف الخال . وكان قد وسد الأرض لهذا كله طه حسين وسلامه موسى وحسين فوزى وتوفيق الحكيم ، هؤلاء هم أعداء الوجود العربي الإسلامي الذي يحاول أن يأخذ مكانه الأصيل بعد أن حارب كثيراً دعوات التغريب والغزو الثقافي والاستشراق والتبشير والاستعمار ، ثم جاءت الصهيونية لتضفى على المحاولة الشعوبية قوة بإثارة الشبهات القديمة وتجديدها ، وهي تركز على العرب أصلا لأنهم الوجود الحي للفكرة الإسلامية، وعلى أنهم العدو الأصيل للصهيونية التي تفترض زورا أنها تملك ميراث الشعب المختار،

وتحاول أن تؤكد هذه الدعوة الزائفة بكل وسيلة لتستطيع بها ضرب المعاول فى جدار الوجود العربى الإسلامى . ولقد حمل هؤلاء الكتاب فى العصر الحديث : مفاهيم الصهيونية التلمودية فى العرب والإسلام والتاريخ واللغة والتراث . وأبرز شبهاتهم وسمومهم اتهامهم الإسلام بأنه مصدر الهزائم والنكسات والتخلف ، وهم لذلك يهاجمون القرآن ويثيرون حوله الأقاويل القديمة الباطلة ، ويعلون من شأن التراث الجاهلى الوثنى والمسيحى والبابلى ويروجون لهذه المفاهيم فى صلب كتاباتهم ويصدرون بها قصائدهم الشعرية . ولقد أقام الشعوبيون جسراً بين الشعوبية القديمة التى طواها الزمن وبين خصوم الإسلام ، واعتمدوا على الشخصيات المدخولة فى تاريخ العرب والإسلام ، فأذاعوا بها وأعلوا من شأنها : الحلاج وبشار وأبى نواس ومهيار الديلمى ، حتى أن أحدهم ليطلق على نفسه إسم مهيار الدمشقى تأكيداً لتجديد الشعوبية القديمة .

(٣)

اتخذت الشعوبية إلى هدم التراث وتزييفه أساليب عديدة : (أولا) : إحياء السلبيات وإذاعتها ومحاولة القول بأنها تمثل الفكر الإسلامى أو تورخ المجتمع الإسلامى كما حاولت بعض الدراسات اعتبار كتاب ألف ليلة وليلة مؤرخا للمجتمع الإسلامى أو اعتبار كتاب الأغانى ممثلا لطريقة العيش الإسلامية . (ثانياً) : الغض من شأن الجوانب الايجابية والقوية : كمحاولات إثارة الشبهات والتدمير للشخصيات الضخمة ، ومنها المحاولات التى التى وجهت إلى الغزالى وابن تيميه وابن خلدون والمتنبى . (ثالثاً) : محاولة إعادة صياغة التراث من وجهة نظر الصهيونية والماركسية على الطريقة التى جرى عليها طه حسين فى كتاباته عن الفتنة الكبرى أو ما كتبه عبد الرحمن الشرقاوى عن الرسول أو محاولة تفسير التاريخ الاسلامى تفسيراً مادياً أو اقتصادياً على نحو ما فعل عباس صالح . (رابعاً) . محاوله تحليل التراث ودراسته من وجهة نظر المذاهب المادية على النحو الذى جرى عليه زكى نجيب محمود فى إعلاء العقلانيات والمعتزلة وإنكار الجوانب الأصيلة فى الفكر الاسلامى . (خامسا) : محاوله الغض من شأن التاريخ الاسلامى والدور الذى قام به المفكرون المسلمون فى بناء المنهج التجريبى أو منهج المعرفة العربى الاسلامى ، وذلك بما يطلق عليه مؤامرة الصمت والتجاهل « لهذه الجوانب » .

(سادساً) محاولة اعتبار حملات الانتقاض على الإسلام ومؤمرات الخارجين عليه على أنها ثورات إسلامية أو أنها دعوات إلى التحرر أو العدل وفى مقدمة ذلك حركات القرامطة والزنج والباطنية وغيرها .

وهكذا نجد أن التراث الإسلامى شأنه شأن (التاريخ الإسلامى) قد وقع تحت تأثير مذاهب الفكر الغربى سواء الليبرالية منها أو الماركسية فقد جرت محاولات عرض التراث الإسلامى وتفسيره وفق نظريه الفكر الليبرالى القائم على إعلاء شأن الفردية والإنسان، دون تقدير للجماعة ، كما جـرى عرضه وفق وجهة النظر الماركسية التى تنكر الجوانب العقائدية والمعنوية والروحية وفى كلتا المحاولتين كان الهدف هو إعلاء الجوانب التى كان للفكر الغربى خلالها ، نفوذ أو سيطرة ، فهم يحاولون الادعاء بأن الفكر اليونانى كان مصدراً من مصادر الفكر الإسلامى ، أو أن نظرية اليمين واليسار كان لها أثر فى توجيه التاريخ الإسلامى وكانت هناك محاولات الصهيونية فى تزييف التراث الإسلامى : لغة وتاريخاً فيما يتعلق بحجب الدور الخطير الذى قامت به الحنيفية السمحاء الابراهيمية فى بناء الفكر الربانى والمجتمع المسلم القديم الذى حرفه الأحـبار والرهبان من بعد ، وجاء الإسلام ليعيده إلى طريقه الأصيل ، وقد جرت محاولاب كثيرة فى هذا الشأن وعلى جميع هذه الروافد الشعوبية الثلاث .

(٤)

إن إعداء المسلمين والعرب يعرفون مدى أهمية التراث فى بعث هذه الأمة ، وفى دفعها من اليقظة إلى النهضة ، ومن هنا كانت محاولتهم لتزييفه أما الصهيونية فهى تريد أن تفسر التراث كله ، لأنه يفضحها ويكشف كذبها وتضليلها ويفضح نواياها ، لأنها أرادت أن تقيم نظرية باطلة بحق مدعى فى فلسطين ، وكل ما قدمته من وثائق فى سبيل ذلك لا يرقى إلى رتبة الحقائق ، بل إنه لا يرقى إلى مرتبة القرائن ، ومن هنا كانت تداخلاتهم فى دراسات الأنثروبولوجيا والحفريات لكى يحولوا دون ظهور الحقائق التاريخية الأصيلة التى تكشف زيفهم وتفسد مخططهم وهم يعلمون أن تاريخ الإسلام والعرب من شأنه أن يعطى هذه الأمة قوة وأصالة ، ودفعة كاملة إلى الأمام ، ويبنى لها إحساسها النفسى بعظمة الماضى ، وبطولة التاريخ وجلال الدور الذى قامت به فى

العالمين ولقد سجل كثير من الباحثين هذه الظاهرة الخطيرة : ظاهرة ما تقوم به الصهيونية التلمودية من عملية تسخير رهيبة لكل قوى العلم الاجتماعى بهدف صياغة مايسمونه نمط إدراكى خادم لأهدافها يستعين بكل أساليب التمويه والتضليل وتزييف التاريخ وتشويه الحقائق . ومن هنا كان من الضرورى على حركة اليقظة التصدى لهذى المخططات وتعريتها وكشف زيفها . ومن هنا كان على الفكر الإسلامى الكشف عن النواحى الإيجابية وإبراز ما طمسه الزمن أو ما زيفته الأكاذيب ، وإظهار الحقائق التى تصور مدى جلال هذا الدور الذى قام به المسلمون فى محيط الحضارة والأدب والفكر، ودحض الضلالات والأوهام التى تكتنف التفسيرات الغربيه والماركسية والصهيونية للتاريخ الإسلامى . ومن أهم القضايا التى تحتاج إلى أهمية كبرى كشف عن زيف الربط بين التراث والتخلف ، وإيضاح الحقيقة التى عرفها تاريخ الإسلام خلال حياته الثقافية الطويلة من أن التراث كان عاملا من عوامل اليقظة والخروج من دائرة الأزمة ، والانتقال إلى مرحلة النهضة ، سواء فى إيجابياته البناءة التى تكون بمثابة الضوء الكاشف أمام متغيرات الحياة أو من ناحية سلبياته التى تعطى العبرة والعظة وتكشف عن أسباب التخلص من الوقوع فى دائرة الخطر والغزو ، بحيث يصبح المسلمون قادرون على تحاميها ، وحتى لا يقعوا فيها مرة أخرى . ولا ريب أن أن التراث الإسلامى يختلف عن التراث الغربى الذى تجرى المحاولة لمقايسته على قوانين الفكر الأجنبى ، ذلك أن هذا التراث مرتبط أساسا بأصول ثابتة لا سبيل إلى الشك فيها أو الطعن ، تلك هى النص القرآنى الموثق المنزل من لدن حكيم خبير والسنة النبويه الصحيحة (النص والأسوة التطبيقية) ومن هنا فقد قام التراث الإسلامى مستمداً من هذه القاعدة الثابتة وهذا الأساس المكين الذى هو بمثابة الميراث الأصيل الذى يرتفع عن النقد وإن كان يصلح دائما للنظر والعرض . أما التراث الذى نشأ ثمرة لهذا الميراث فهو من عمل المجددين والمصلحين وهو بطبيعته متصل بالعصر والبيئة ، وصالح للأخذ منه أو تجاوزه ، وفى مجراه الطويل عن طريق التجربه التاريخية كثير من وجوه القوة ووجوه الضعف ، ولذلك فإن التراث الإسلامى هو جزء من إيمان الآمة بذاتها وهو بمثابة الجهد الإنسانى فى فهم رسالة الله إلى البشرية . وقد كان رجال الفكر الإسلامى على وعى صحيح بالصلة التى تربط بين التراث وبين العصر ، ومن ناحية وبين التراث وبين أصول الميراث الثابتة الأصيلة . اما التراث الغربى فهو لا يرتبط بميراث عقدى ثابت ، وإنما يرتبط بتراث

بتراث يونانى أو تفسيرات كنائسية ولاهوتية ، ومن هنا كانت النظرة إلى التراث الإسلامى تختلف من حيث القيمة ، ومن حيث التقييم التاريخى ، ومن حيث الأثر المتغير ، ولا ريب أن مقاييس الفكر الغربى فى مجال التراث من هذه الناحية — كما فى غيره من المجالات — غير صالحة للتطبيق فى أفق الفكر الإسلامى . والفكر الإسلامى فى قوانينه فى التراث غير متعنت ولا مجامل ، فهو لا يعتبر التراث نمطا عليه أن يسير عليه ، لأنه يرى أن روح العصر تختلف وهو لا يقدسه على النحو الذى يجعله عبئا يعجز المسيرة أو يعطلها ، وهو لا يحتقره ولا ينتقصه سواء فى جوانبه الإيجابية أو السلبية ، لأنه يؤمن بأنه ثمرة المهوسة والإجتهاد البشرى القابل للصواب والخطأ ، والذى قد يوازى أصول الميراث الربانى فيحقق النصر أو يختلف عنه فيصيب بالهزيمة . ومن ثم فهو ينتفع به فى كلتا الحالتين . ومن هنا فهو يقوم بالنقد الذاتى من الأمة لتراثها دون تعصب أو احتقار وهذا يعنى سلامة النظرة الإســلامية المعاصره إلى التراث إيمانا بأن التعلق بالتراث ليس هروبا من روح العصر ولكنها محاوله لتعديل مسار روح العصر حتى تكون مطابقة للميراث الربانى . ومن هنا نجد أن دعوة التغريبيين واليساريين والتقدميين التى ترمى إلى الغض من شأن التراث وتحقيره واتهامه ، وإلقاء السموم عليه ، إنما تستهدف دفع هذه الأمه إلى قطع صلتها بتاريخها وماضيها ، وخط سيرها الذى لم تنفصل مراحله ، ولم تتخلف خلال أربعة عشر قرنا ، وهى مؤامرة ماكرة ، تزيت بالزى العلمى البراق الكاذب ، إنها دعوة تطالب المسلمين بفك الرابطة بين السماء والأرض وبين الزمنى والروحى . وهذه المؤامرة لا تستهدف التراث بقدر ما تستهدف الميراث وتقصد إلى الاسلام نفسه وإلى القرآن وإلى السنة وسيرة الرسول ، ذلك لأنها تعرف أن هذه هى المصــادر الحقيقية لحركة المجتمع الاسلامى ولمسيرته ، وهى التى تعطيه القوة على مواجهة الأخطار والتحديات . ولا ريب أن التغريب والغزو الثقافى ليس قاصراً على إدخال الفكر الجديد ، بل هو أيضا دعوة إلى تزييف الفكر الأصيل ، ومن هنا كانت المحاولة التى تقوم بها الشعوبية لبث الشبهات والشكوك حول التراث وانتقاصه . وفى الوقت الذى تحاول الشعوبية مستعينة بالتغريب حجب الجوانب المضيئة والمشرقة والبناءة فى التراث نجد أن الفكر الغربى يكشف هذه الجوانب ويتقاضاها وينتفع بها ويدخلها فى قوانينه وأنظمته وأيديولوجياته . ولقد كان المسلمون قادرون على التفرقة بين الاسلام (الميراث) باعتباره ديناً منزلا ومنهجاً

ربانياً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا يعتوره الفساد أوالتحلل أو الاضطراب وبين (التراث) الذى هو اجتهاد فكرى نظرى قابل للخطأ والصواب ومغاير للبيئات والعصور . ولا ريب أن فى هذا التراث جوانب ضعف ورواسب فكرية يريد البعض أن يحملها تراثاً كما أن هناك معارك ممتدة لا يجوز التقاط أشياء منها بهوى أو ظن لمحاولة تصويرها على أنها تراث مستقل منفصل عن واقعه وعصره وظروفه أو تقديمه على أنه نتاج خالص ، كما يحاول البعض وصف الفكر المعتزلى بأنه ثمرة إسلامية ، بينما هو مرحلة على طريق وجزء من حلقة لم تكتمل وليس عيباً ما يحاول التغريبيون إتهام الفكر الإسلامى به حين يرون أنه أقفل باب الاجتهاد إبان الغزو الصليبى والتترى وحرب الفرنجه فإن ذلك كان من علامات القوة لا من علامات الضعف وكان دليلا على قدرة هذا التراث على الحفاظ على نفسه والقبض على ما يملك وحماية الكنز إبان الأزمات والهزائم حتى لا تستطيع القوى الغازية تزييفه أو إفساده أو فرض منهج غريب عليه . فقد كان تقوقع التراث علامة على القوة وقدرة على مواجهة تحديات الاستعماد ولم تكن جموداً أو تخلفاً . ولقد حاولت القوى التغريبية تشويه التراث حتى تصرف المسلمين وتفصلهم عنه ولكنها عجزت عن ذلك لأن هذا التراث فى جذوره متصل بالميراث الأصيل ذى الأساس الثابت . وما تزال النظرة إلى التراث بعيدة عن الانحراف بالإعلاء أو الإنكار وأن النكسة بعد النكبة لم تغير هذه النظرة بل زادتها قوة ، وما يزال الفكر الاسلامى قادراً على الارتباط بالمنابع وقد تبين أن الذين دعونا إلى الانفصال عن التراث وعن الماضى وعن التاريخ وهم من أبناء جلدتنا كانوا غاشين لنا وهم المحاسبون فى نظار التاريخ عما أصاب هذه الأمة من نكبات ونكسات ، وقد يتبين للعرب والمسلمين أنهم حين عادوا وألتمسوا أصالتهم وترثهم ومنابعهم لم يلبث الموقف أن تحول وحققوا لأول مرة بعد أكثر من مائة عام أول خطوة فى الطريق الصحيح .

ومن العجيب أن تدعونا الشعوبية انطلاقاً من دعوة التغريب إلى الانفصال عن الماضى والتاريخ والتراث بينما لم ينفصل الغرب عن تراثه مطلقاً ، بل نماه وجدده ، واعتبروجوده القائم الآن هو بمثابة استمرار لتراثه على ما فيه من سلبيات ، وعدكل الذين ليس لهم ثقافة واسعة فى التراث من المتخلفين ، كذلك فقد حاولت الشيوعية فى روسيا أن تقطع كل صلة لها بالماضى ، لتبدأ تاريخها منذ انتصار الشيوعية ولكن المحاولة اصطدمت بالوجدان

الشعبي القائم على تراث قديم ومن ثم ارتدت الموجة وأذعنت للتراث القديم ، وهكذا نجد أن الفكر الغربي المعاصر الذى قام أساساً على التراث الرومانى واليونانى يعود إليه بعد أن انفصل عنه أكثر من ألف عام بينما لم ينفصل العرب والمسلمون عن تراثهم وقيمهم يوماً واحداً ولا يزال حاضرهم استمراراً وامتداداً لماضيهم ، وقد انتهى الإغريق وانتهت اللاتينية ومع ذلك فقد أحيا الغرب تراثها ، أما الإسلام فإنه ميراث إن لم يمته ولم تذهب لغته إلى المتحف وما زال فكرها حياً متغاعلا فى أمتها وفى البشرية كلها . ويصدق فى هذا قول البعض بأن العرب لن يستطيعوا أن يتحرروا من ماضيهم الحافل وسيظل الإسلام أهم صفحة فى هذا السجل الحافل إلى درجة لا يمكن أن يغفل عنها الساعون إلى إنشاء المثل الأعلى .

(٢)

التراث : زكى نجيب محمود

حين أخذ الدكتور زكى نجيب محمود يتحدث عن التراث الاسلامى بعد سنوات طويلة من حياته الفكرية الغربية التى عاشها مصاحباً للفلسفة الوضعية المنطقة التى تعلمها فى انجلترا وحصل فيها على الدكتوراه برسالته المساة « الجبر الذاتى » . ثم كانت دراسته لهذه المادة فى الجامعة المصرية ، ثم كانت رحلته إلى أمريكا التى أمضى فيها سنوات عاد بعدها يحاول أن يقدم تجربة جديدة للتراث ، ويسجل الدكتور زكى نجيب محمود تبعيته للفكر الغربى حين يعترف بأن المصدر الذى استقى منه معظم ثقافته هو الثقافة الأوربية بصفة عامة والانجليزية بصفة خاصة . ثم جاءت هذه النقلة الخطيرة إلى دراسة التراث الاسلامى الذى يطلق عليه هو اسم التراث العربى يقول : لبثت مع الأسف الشديد طويلا لا أعرف عن التراث العربى إلا شذرات لا أعرف كيف أحييها فى لوحات متكاملة حتى هممت منذ سنوات وأخذت هذا التراث فى شيء من الجدية والمنهجية فتعرفت عليه بسهولة ومما أستطيع أن أقوله الآن أنه تراث لا يمكن تجاهله كما تتجاهله اليوم مناهجنا العلمية » ، ونحن نؤمن بأن الدكتور زكى نجيب محمود لم يدرس التراث الاسلامى الذى يطلق عليه اسم التراث العربى دراسة شاملة من جميع جوانبه وأنه قد حكم ذوقه وثقافته وخلفيته الغربية المادية تحكيما شديداً فى النظر إلى هذا التراث ولذلك فان دراسته

التى قدمها حتى الآن فى كتابه ، (تجـــديد الفكر العربى ، والمعقول واللامعقول) ، قد جاءت خالية من أية إشارة إلى ذلك البحر الفياض من إيجابيات التراث ومعطياته وآثاره الضخمة المتمثلة فى عشرات من المفكرين المسلمين وخاصة أولئك الذين قاوموا الفكر اليونانى والفلسفة الهلينية والفلسفة الغنوصية ، هؤلاء الأعلام الأصلاء الذين يمثلون الفكر الاسلامى والتراث الاسلامى لم يحفل بهم الدكتور زكى نجيب محمود ولم يعرض لهم ولم يقرأ فكرهم ولا مفاهيمهم لأنه لا يهتم بذلك الجانب الايجابى البناء من التراث وإنما هو يعنى بتلك الجوانب التى جاءت ثمرة الفلسفة اليونانية والفكر الغنوصى والباطنى ومخلفات المجوسية وغيرها لأنه إنما يريد أن يصل إلى مقوله قائمة فى نفسه وسابقة للبحث ويجىء ببحثه من أجل التماس الخيوط التى يستطيع أن يجمعها ليؤكد دعواه الباطلة والزائفة من أن التراث الاسلامى وليد الفكر اليونانى والفارسى والهندى القديم وأنه لم يكن فكراً أصيلا له قيمة المستقلة وله طبيعته الذاتية القوية المتحررة من هذه الدخائل الوافدة التى سرعان ما استطاع التحرر منها والانتصار عليها وإثبات شخصيته المتميزة ، ولذلك فنحن لا نصدق الدكتور زكى نجيب محمود حين يقول أنه اندفع اندفاعاً ذاتياً لدراسة التراث الاسلامى بعد أن أمضى سبعين عاماً من عمره فى غمرة « خرافة الميتافيزيقا » وجبرية الذات ، و لابد أن يكون الدكتور قد أراد أو أريد له أن يخلف طه حسين الذى كان قد مرض وتوقف عن العمل فى المجالات التغريبية التى كان يتصدى لها ومن هنا انطلق زكى نجيب محمود ليخدع الناس بالحديث عن التراث فيجدد فيهم نظره إليه فيظن أنه مفكر قد آب إلى حظيرة الأصالة والتراث الاسلامى على نفس النحو الذى خدع به الدكتور طه حسين الناس حين كتب (على هامش السيرة) . ونحن نستطيع أن نرى كيف كان تأثير هذا التراث فى عقل زكى نجيب محمود وفكره ونفسه ، هل استطاع أن يغير شيئاً أو أن يهـــدى إلى خير ، حين نراه يواجه التراث الاسلامى بشراسة ليصفه بالجمود والتخلف وليرى أن أجود ما فيه إنما هى تلك الجوانب السلبية التى كتبها الشعوبيون : دعاة الباطنية والقرامطة والزنج وخصوم الاسلام والمتآمرون عليه والراغبون فى هدم دولته ، هؤلاء الذين اصطفاهم زكى نجيب محمود ليقدمهم فى كتابه على أنهم خير ما فى التراث الاسلامى مما يمكن أن يقدم للأجيال الجديدة ، وهذا يعنى تماما وبمنتهى الوضوح أن زكى نجيب محمود فى عقيدته إلى انكار الغيب والبعث وإلى كراهيته

المقيتة للدين بعامة وللإسلام بخاصة ، إنما يحاول أن يجدد هذا الفكر الباطنى الوثنى الاباحى وأن ينشره من جديد من خلال ذلك الحديث الذى يديره فى أسلوب له طابع علمى براق وزائف . وتلك رسالة جديدة فى نفس الخط الذى سار زكى نجيب محمود عليه منذ أعلن (خرافة الميتافيزيقا) . وإن حاول أن يخدع الناس بدعاوى الاصلاح والنهضة والحضارة التى يرددها فى كتاباته . وهو يدعى أن المسلمين ليس لهم فلسفة وليس لهم منهج فكر ، وأنهم لذلك يجب أن يأخذوا من الفلسفات الغربية السائدة ، ما يمكنهم من إقامة منهج فكر ، ويتجاهل الدكتور الذى قرأ التراث الاسلامى أن للمسلمين « منهج فكر أصيل » هو الطريق الوحيد لنهضتهم وتحررهم .

ويكذب زكى نجيب محمود حين يقول إنه ليس للعرب منهج فلسفى متكامل ، وإنهم لذلك يجب أن يأخذوا مناهج الآخرين ويطوروها ، ولا ريب أن تجربه دراسة التراث هذه لم تنقل زكى نجيب محمود نقطة واحدة إلى الايمان الفكر الاسلامى ، وإنما زادته شراسة فى نقد هذا الفكر وإنكارة وتجاهل أعلامه السابقين أمثال الشافعى والأشعرى وابن تيمية وابن القيم ، وإن ما عرضه للغزالى هو بسبيل الخداع والتضليل ، أو على الأقل لأن الغزالى كان من أتباع الفلسفة اليونانية فترة من الزمان » أو أنه استعمل منطقها ثمه ، ونحن نجد زكى نجيب محمود فى كل ما كتب عن التراث الاسلامى إنما يصدر عن الجذور التى تعلمها وينطلق من المادية الغربية القائمة على مذهب الوضعية المنطقية التى نشأ فيها ، وما كان فى استطاعة التراث الإسلامى أن يغير شيئاً من هذه العقلية أو يردها إلى شىء من الاعتـــدال على النحو الذى عرف عن الذين استطاع التراث الإسلامى أن يعدل مسيرتهم بعد أن قطعوا شوطاً فى طريق التغريب أمثال منصور فهمى والدكتور هيكل وإسماعيل مظهر ، وإنما نجد فى زكى نجيب محمود ، ذلك الاصرار العنيف الذى عرف به الدكتور طه حسين ، وقد زادته قراءة التراث حقداً وكراهية لهذا التراث . ويؤكد هذا رأينا الذى ابتدرناه حين ظننا أن زكى نجيب محمود أريد له أن يعيد إذاعة تلك الجوانب المسموعة والفاسدة ، ومن هنا كان إصراره على قراءة إناس معينين بأنفسهم ، ودراسة مراحل معينة ، ثم التجاهل الكامل والاغضاء التام عن الجوانب الأخرى الحافلة بالقوة ، ولقد خدع الدكتور زكى نجيب محمود قارئه بذلك المدخل التى قدم به لبحثه حين قال إنه لم يكن قد قرأ التراث (العربى) من قبل

والواقع إنه أراد ما أريد له أن يدرس هذا التراث بأسلوب من يرى فى هذا التراث نفعاً أو يجد له خطراً أو يحاول أن يحلل جوانبه القوية الحية ، وإنما اتجه إلى تلك الجوانب المتصلة بالفلسفة أو الكلام أو الاعتزال ، لأنها هى الجوانب التى يقصد لها دعاة التغريب والمستشرقون ، ويرون أنها « تأثيرات عربية » على الفكر الاسلامى ، وإن الفكر الاسلامى لم يتشكل إلا بها ومنها ، وتلك دعوة باطلة رددها من قبل طه حسين ولطفى السيد وغيرهما من دعاة الشعوبية ، وثبت زيفها وضلالها . إن نقطة البدأ فى التراث الاسلامى هى القرآن ، ومنه تفرغت تلك الجوانب الضخمة الحافلة بالعطاء ، سواء فى مجال الفقه والتشريع أو العقائد أو العلوم التجريبية أو الاجتماع أو الأخلاق أو التربية ، وتلك هى الجوانب التى أعرض عنها زكى نجيب محمود إعراضاً كاملا وتجاهلها تماماً وحجبها ، مع أنها هى أصل « التراث » وعمده الأساسية ، أمامعركة الصراع بين الفلسفة والكلام والاعتزال والتصوف التى بدأت بعد ترجمة الفلسفة اليونانية ، فهذه معركة فشل فيها كل الذين تابعوا الفكر الوافد وانهزموا تماماً عن طريق الفكر الاسلامى وأصالته ، وعدهم المؤرخون تابعون للفكر الوافد ، ومنذ اليوم الأول لظهورهم فإن أصحاب الأصالة قد واجهوا زيفهم وهاجموا منطلقاتهم وكشفوا عن سمومهم ، وأعلنوا أن للفكر الاسلامى طريقاً واحداً ، وإن كل هذه الأساليب والطرق باطلة ومردودة ولكن زكى نجيب محمود وأولئك المغررون الجهلاء الذين خدعتهم زيوف الدعاوى الباطلة ، فإنهم يقفون عند كتابات المعتزلة ، ويحاولون أن يصورها على أنها « عقلانية الإسلام لايقر إعلاء العقلانية أو إعلاء الوجدانية ، وإنما يقر منهجه الأصيل الجامع بين العقل والقلب ، والروح والمادة ، وهو ما ينفر منه زكى نجيب محمود وشيعته ، كما نفر منه طه حسين وشيعته من قبل .

إن شأن زكى نجيب محمود فى جولته مع التراث شأن المستشرقين والتغريب الذين يفرضون فرضاً ثم يبحثون عن الأدلة التى تؤيده ، ولما كان التراث الاسلامى حاوياً لكل جوانب القوة والضعف ، وملماً بكل ما كتبه المخلصون والمزيفون على السواء ، ولما كانت كتابات الباطنية والمجوسية وخصوم الاسلام ودعاة الحلول والاتحاد ، كلها مبثوثة فى كتبه فانه يستطيع أن يعطى خصوم الاسلام أسلحة شديدة الفتك يستطيعون

بعثها من جديد من بعد أن هدمها الغزالى وابن تيمة وابن القيم ، ثارة الشبهات والفتن ، وإثارة النفوس وإفساد العقول مرة أخرى ، وتلك هى مؤامرة الشعوبيين التى يقومون بها الآن سواء فى مجال بعث الدعوات الهدامة القديمة تحت اسم العدل الاجتماعى ، أو بعث الفكر الوثنى والاباحى والمادى تحت اسم الفكر الحر ، وتلك هى المهمة التى يقوم بها التغريب . وتقوم بها الشعوبية فى هذه المرحلة من حياة العرب والمسلمين .

(٢)

ونقول مع الأسف أن زكى نجيب محمود على ما يحاول أن يبـدو لنا فى إهاب الفيلسوف : براعة ولباقة ، ويقدم لنا شخصيته على أنها قادرة على الفهم والاستيعاب يعجز ويفشل تماماً ، لأنه يصدر عن فكر مسبق وقلب مغلق ونفس غير قادرة على الانفتاح أمام أضواء الحق والخير ، ومن الأسف أن نفحة النور التى أصابت الكثيرين من الباحثين فهدتهم إلى الحق لم تلحق به ، ولم تستطع كل خبرته وذكائه وبراعته أن تمكنه من الوصول إلى الحق ، أن الظن بأن التراث يمكن أن يفاضل بين أجزائه فيؤخذ منه ويترك دون النظر إلى صلته بواقع التاريخ ، وبالمراحل التى قطعها ، من شأنه أن يحول دون الوصول إلى الحق ، نحن نؤمن بأن هـذا التراث الذى ابتعثه زكى نجيب محمود عن الراوندى وأبو بكر الرازى والكندى والفارابى ، لايمثل حقيقة التراث الإسلامى ، وإنما يمثل ذلك الحوار الذى فرضته أهواء الصراع , التى تكشف زيفها وانهار مبتغاها كذلك فإنه لن يقول عاقل أن السحر والتنجيم وجوانب الفساد التى قدمها وأطلق عليها إسم اللامعقول يمكن أن يكون من تراث الإسلام ، وإنما هى أهـواء الزنادقة والشعوبيين الذين حاولوا أن يقيموا منها مفهوماً يتخذ منه أعداء الإسـلام مدخلا إلى أهواء الناس ، لينحرفوا عن الدين الحق .

(٣)

هناك ، براعة ، مضللة تريد أن تقول (لانرفض التراث كله ولا نقبله كله) وإنما تنتقى منه مايصلح ، وما يصلح منه إلا الجانب العقلانى بأضاليله وأوهامه وأهوائه ، وهـذه نظرة مغرضة تركز على الجوانب التى تأثرت بالفكر اليونانى ، والتى تجردت من الأصالة الاسلامية ، ولا ريب أن نظرة الأصالة الاسلامية أعمق من ذلك وأكثر سلامة ، لأنها ترفض هذه العقلانية كما ترفض معها الفلسفة والتصوف الفلسفى ، وكل

أسلوب ليس قرآنياً خالصاً ، ذلك أن نظرة الاسلام تجمع أساساً بين العقل والوجدان في إطار التوحيد ، ولا ترى في استعلاء العقلانية التي حملها المعتزلة أو الفلاسفة أو استعلاء الوجدانية التي حملها المتصوفة أو الإشراقيون إلا خروجاً عن أصالة الإسلام كلا الجانبان : العقلاني والوجداني ، مشوب بخلافات وشبهات ، فقد تداخلت فيه الفلسفات الوافدة والآراء الباطنية والأفكار الزائفة التي جاءت من الوثنية والمجوسية .

(٤)

إن المعرفة الصحيحة التي يطلبها زكي نجيب محمود هو أعجز الناس عن الوصول إليها ، ذلك لأن أقوى ما اعترض طريق المعرفة الحقة هي عوارض أهواء الإنسان ونزواته وميوله وأهوائه ورغباته وشهواته وما يحمله في أعماقه من ظن وتعصب وتسرع ومن خضوع سهل لذوي الشهرة والنفوذ من أقدمين ومحدثين ومعاصرين .

(٥)

إن أصدق طريق لفهم التراث ومعرفة وجه الحق فيه ، ووجه الزيف الباطل هو عرضه على الأصول الثابتة الأصيلة » فإذا وافقها فهو صحيح ، وإذا عارضها فهو فاسد » ولن يكون نهوض إلا إذا عرف المثقفون مصادر التراث وما فيها من انحراف : هذا الانحراف الذي شكل تلك الصور القاتمة الضالة المضلة : خلال فترة صراع الفلسفات الوافدة ، وخلال فترة الضعف والتخلف . أما ما وقع في فترة الصراع فقد كشف عنه أهل الأصالة من حملة لواء مذهب السنة والجماعة ، وأما ما وقع في فترة الضعف والتخلف فقد كشف عليه حملة لواء حركة اليقظة .

(٦)

حاول زكي نجيب محمود أن يجدد كل الفكر الشعوبي والوثني والباطني حين أفسح مجال الحديث عن كل الشبهات التي صفاها الإسلام وكشف فيها وجه الحق والتي أثارها دعاة الزندقة أمثال جهم بن صفوان وغيره ، وكان حديثه موسعاً عن القدرية والجبرية ولو كان زكي نجيب محمود قرأ التراث الأصيل ، وبحث عن المصادر الصحيحة لوجد القول الفصل في كل عدد القضايا وعرف مفهوم الاسلام » ولكنه قصد عمداً أن يغفل هذه المصادر وأن يتجاهل هذا الجانب المضيء المشرق وأن يبحث في الجوانب المظلمة والمصادر المضللة والمراجع المشبوهه ولو كان زكي نجيب محمود يريد أن يهتدي إلى وجه

الحق لوحده فى غير مصادر جهم بن صفوان وابن الراوندى ومزدك ، ولكنه كان يقصد بسوء نية إلى هدف ماكر مسموم هو إثارة هذا البركان من العفن والفساد الذى تطاحنت فيه أهواء المبطلين من الزنادقة والوثنيين والمزدكية والمجوسية والباطنية لينثره من جديد وليقدمه على ورق أبيض ناصع وبأسلوب براق بعد أن حطمته أقلام الأبرار ودمرته قذائف الحق وهذا الذى يفخر به زكى نجيب محمود من قول المعتزلة بالإرادة الحرة المسئولة ليس مما أخذو من الفكر اليونانى ولكنه مما أخذو من الإسلام وهو جزء لا يتجزء من عقيدة التوحيد ، ولكن الخطأ فيه هو تلك المغالاة التى أعطوها لهذا المفهوم فأخرجوها عن حقيقة الإرادة الإنسانية الحرة التى يتحرك داخل إرادة الله تبارك وتعالى وبذلك تكون محدودة وليست مطلقة على النحو الذى حاول المعتزلة أن يقولوا به والذى لا يطابق مفهوم الإسلام الأصيل وإن كان مما يعجب الشعوبيين والتغريبيين .

(٧)

ولقد شاد زكى نجيب محمود صرحاً للزنادقة والشعوبيين من خلال كتابه بين حواشى خدع بها الناس حين تحدث فى سطور عن ابن جنى والخليل بن أحمد والجاحظ تلميذ المعتزلة ، ولكن هذه الخدعة لاتخفى على أحد فإنه أراد أن يوجد الاجابة التى يرد بها على من يثير شبهة الافساد والتزييف التى حمل لوائها فى بحث التراث .

(٨)

إننا انربأ بأى داعية إلى الخير أو الحق أو هاد لأمته أن يحمل لها ركام الفكر البشرى وأن يتوسع فى عرض فكر الزنادقة والشعوبيين . الذى أفسد عقائد المسلمين ودفعهم إلى الاباحة والالحاد والزيغ إلى دفعهم الاستهانة بالقيم الكبرى والمثل العليا ، وإلا كان مستهدفاً ما استهدفه ابن الراوندى وغيره من الزنادقة المبطلين الذين شيعتهم الأمة باللعنات وما تزال وكيف يمكن أن يتناقض زكى نجيب محمود مع نفسه حين يدعى العقلانية الصرفة ، فإذا به يردد الحديث عن ما يسميه القوى الكونية الخفية والحلول والاتحاد والتجسد والتناسخ وما يتصل بذلك من أساطير لا يعقلها العقل تتصل بالمقنع الخرسانى وأبو مسلم وتعاليم مزدك وشيوعيه المال والنساء وسنباذ وبابك الخرمى وتلك الصفحات المطولة عن أبى نواس وبشار وابن المقفع والحلاج والزنادقة والشعوبية والباطنيه والقرامطة والحرمية ، هل هــذا هو التراث الذى يؤمن به زكى نجيب محمود

ويدعو إليه ويبعثه من جديد ليجعله ضوءاً هادياً لشباب المسلمين والعرب فى العصر الحديث .

(٩)

يهتم زكى نجيب محمود بنقل الفقرات المثيرة من كتب الزنادقة : الراوندية والمانوية والمزدكية ، بل ويعدد هذه الكتب وخاصة كتب ابن الراوندى التى ينقل منها سمومه فى قوله بأن الصلاة منافرة للعقول وكذلك غسل الجنابة ورمى الجمار والطواف حول البيت . ومحاولة وضع رسالة النبى الموحى إليه والعقل فى موضع المفاضلة والمقارنة ، ويطلق هذا القول إطلاقاً ليثير الشبهات والشكوك ، بينما يعرف المسلمون أن العقل البشرى بغير رسالة النبى الموحى بها لا يستطيع أن يصل إلى مفهوم الغيب ، وأن العقل وحده هو بمثابة جهاز يحتاج فى هداه إلى وحى يرشده كما يحتاج المصباح إلى الزيت والراوندية جماعة من المجوسية الوثنية شأنهم فى ماديتهم وإلحادهم شأن المانوية والمزدكية ، وهناك واجهة العمل بين خصوم الاسلام داخل المجتمع الاسلامى ، وهذه النحل كلها دعوات باطلة مغرقة فى الأهواء تأخذ من الفكر اليونانى الوثنى أو من الفكر الغنوصى الضال ، وتحاول أن تجدد دعواها بعد أن أبطل الاسلام كل هـــذه النحل وكشف زيفها ، ثم يجىء جماعة الشعوبيين المحدثين فيجددون هذه النحل مرة أخرى ويستخدمونها لنفس الغرض ولخدمة أهواء الشيوعية والصهيونية والغرب الاستعمارى ونحن نسأل لماذا لا يستطرد الدكتور زكى ويستفيض إلا عندما يصل إلى هذه الدعوات المسمومة الهدامة ، محاولا أن يوحى لقارئه أن هذا هو التراث الصحيح : ابن الراوندى ، منقولات الفكر اليونانى ، المشبوهين أمثال إخوان الصفا ، حركات الساخطين والزنادقة ، سنباذ والراوندى والمجوس ومانى ومزدك ، لماذا يعرض آراءهم وأفكارهم ثم يوسعها ويفصلها وينقل منها نصوصاً مستفيضة ميتة ليعيدها إلى الحياة بعد أن كشف زيفها الغزالى وابن تيمية وابن القيم . والاهتمام كله مركز على الثقافة الفارسية القديمة والثقافة اليونانية المترجمة فى إيحاء بالباطل بأنها مصدر من مصادر الفكر الاسلامى فى نهضته .

ونحن نسأل نجيب محمود ، لماذا توقف عند القرن الرابع ولم يستمر ليكمل المسيرة إذا كان سائحا فى سبيل الوصول إلى الحق ، فانه فى سبيل طلب الحق عليه أن يبلغ نهاية معركة الأصالة الكبرى التى استمرت حتى جاء ابن تيمية . كان لا بد من هذا

إذا كان منصفا ومخلصا وصادقا فى الوصول إلى معرفة الحق ، أما هذه الوقفة عند الزندقة فإذا جاءت المرحلة النهائية التى انهزم فيها الباطل وانكشف وجه الحق وعادت صيحة الأصالة نكص على إعقبيه وانسحب حتى لا يشهدها ، وليس هذا منهج العلم ولا منطلق العلماء أصحاب الضمير ، ولا طلاب الحق ، ولكنها هى مراوغات المبطلين المزيفين ، ذلك أنه مالم يمض إلى النهاية فإنه يكون آثماً لأنه لم يرسم الصورة الكاملة التى ما زالت ناقصة عند نهاية كتابه ، ومن ثم فهى أعجز عن أن تصدر النتائج التى يصل منها إلى التقييم الحقيقى للتراث الاسلامى ،

(١٠)

إن محاولة الجمع بين التراث والعصر بالانتقاء من التراث ليلتقى مع العصر هى محاولة ساذجة جداً وليست جديدة فقد قال بها كثيرون من دعاة الفكر الغربى الذين سبقوا زكى نجيب محمود على مراحل طويلة خلال أكثر من سبعين . ولقد ثبت بالتجربة فشل هذه النظرية وفسادها وقد كان زكى نجيب محمود خليقا بأن يعرف ذلك باستقراء الأحداث فقد رفض المفكرون المسلمون الأصلاء فى مجال إعادة بناء الفكر الإسلامى فى العصر الحديث أن يقروا عملية الفصل بين التاريخ المتصل وبين العصر ، وأنكروا فكرة التجميع بين القديم والجديد أو التراث وفكر العصر . وكانت قاعدتهم التى قرروها هى بناء الأساس للفكر الإسلامى أولا مستمداً من المنابع الأصيلة : من القرآن والسنة ، هذا الأساس هو بمثابة الإطار الذى يتحركون فى داخله وبمثابة المنار الذى يعطيهم الضوء الكاشف لمعرفة الصحيح والزائف من التراث ومن فكر العصر ولذلك فإن دعوة زكى نجيب محمود تجىء متأخرة عن هذا المفهوم الذى بنى عليه المفكرون المسلمون منذ سنوات طويلة طريق نهضتهم : ذلك المنهج القرآنى الذى حملت لوائه حركة اليقظة ، وظهر تحت مظلته العشرات من الأعلام من الباحثين الذين يعرفون من الفكر الغربى مثل ما يعرف زكى نجيب محمود بل ويفوقونه معرفة والذين تملأ نفوسهم الغيرة على التقدم والنهضة مثل ما يملأ نفس زكى نجيب محمود ويزيد على ذلك أنهم مؤمنون بأن المنطلق الإسلامى هو المنطلق الوحيد لبناء نهضة هذه الأمـــة وحضارتها وأن الحل الإسلامى هو الحتمية الوحيدة . إنما يبدو زكى نجيب محمود فى موقفه هذا بالنسبة للخطوات التى قطعتها حركة اليقظه بمثابة الغريب أو الدخيل الذى يريد أن يقتحم ما هو

ليس أهلا له بالحق ، فكيف يقبل المسلمون فى مجال الأصالة الذى عرفوه وعاشوا له أن يأخذا ثقافة مستعارة أو يستنبتوا نباتاً فى غير تربته أو تجدوا فكراً باطنيا أو وثنياً كشفوا زيفه وعرفوا فساده مهما كانت الكتب براقة لماعة المظهر وهم لا يضحون بقيمهم الأصيل من أجل الحصول على كسب حضارى زائف مهما بلغ قدره فى القيمة المادية ، فضلا عن أنهم من خلال التمسك بقيمهم يكونون أكثر قدرة على على إحراز التقدم وإن مفهوم التقدم كما يفهمه المسلمون يختلف عن مفهومه لدى رجال الفكر المادى والفلسفة الوضعية فهو تقدم معنوى ومادى فى آن وليس ماديا خالصاً وإنهم يؤمنون بأنهم يفهمون رسالة الإنسان ومسئوليته على هذه الأرض على أصدق وجه فى الفهم من كل الأيدلوجيات والفلسفات فهم يؤمنون بالاخاء البشرى والمسئولية الأخلاقية ويجعلون ثمرات العلم والحضارة للناس جميعاً وينظرون إلى ذلك كله فى ضوء مسئوليتهم أمام الله وإيقانهم بالجزء الأخروى .

(١١)

نحن لا نرفض التراث ولا نقبل الفكر الوافد . نحن نؤصل تاريخ التراث أولا ونضعه فى مكانه الطبيعى من حلقات تطوره فنجعل القيمة الأولى للميراث القرآنى والنبوى (هذا الذى هو قمة القمم) والذى جاء التراث مفسراً له وموضحا ومفصلا على حسب حاجة العصور وظروف البيئات وتحديات الأحداث . ثم هناك القضيـــة الكبرى التى واجهت الفكر الاسلامى وهى ترجمة الفكر البشرى الذى بدأ أول أمره على سنن طبيعية ثم انحرف ، بدأ بترجمة الطب وما يشبهة علوم الفلك والكواكب والطبيعيات ثم وصل إلى ترجمة الفلسفات الغنوصية والوثنية اليونانية والفارسية والهندية وغيرها . وهنا بدأت معركة الأصالة التى قام عليها رجال أبرار حموا الفكر الاسلامى من التمزق أو الانحراف أو الاحتواء وفى مقدمتهم الشافعى والأشعرى وأحمد بن حنبل وابن تيمية وابن القيم والغزالى وابن حزم وغيرهم . هذه المعركة تفرعت إلى مجالات الكلام والفلسفة والاعتزال والتصوف والتشيع وأخذت من الفلسفات الوافدة واستقلت كل فرقة منها بمفهومها وظلت تتناحر حتى تمكن صفوة المفكرين المسلمين من تصفيتها واجتثاث شرها بإقامة مفهوم (أهل السنة والجماعة) الذى استصفى خير ما فى هـــذه المفاهيم فهضمها وأساغها وأضافها إلى كيانه دون أن يفقد ذاتيته الخاصة وأصالته ونسبه القرآنى وانتمائه

الربانى ثم أعرض عن كل ما يتصل بأهواء النفس البشرية وفسادها وضلالها ، غير أن الشعوبيين حين يعرضون للتراث اليوم فانما يكون همهم تجاهل هذا التيار العريض الواسع الضخم ، والاتكاء على تلك الثغرات والجوانب السلبية المضللة والعقيمة ليجددوها وليذيعوا بها وليحاولوا أن يجعلوا منها مفهومها يفرضونه على رقاب العباد وهو ما لم يكن فى حقيقته التاريخية شيئاً ذا بال . والهدف هو استغلال طوابع العقلانية فى المعتزلة أو المادية فى الفلسفة أو الانحلالية فى التصوف الفلسفى لإذاعتها وإحيائها ، والقول بأنها تيارات إسلامية كان لها تاريخ والواقع أن هذه التيارات الكلامية والاعتزالية والفلسفة والتصوف جميعاً لم تجد قدرة على الحياة فقد كانت نباتا شيطانيا ليس له جذور ولم يستطيع أن يعيش أو ينمو وبالرغم من كل محاولات الشعوبية القديمة فقد ذوى وذبل ومات مهزوما كليلا .

هـذه هى المحاولات الخبيثة الماكرة التى تستهدف المؤامرة على الإسلام تحت مظلة إحياء التراث وتجديده .

(١٢)

إن الدكتور زكى نجيب محمود لم يكن أمينا فى رحلته عبر التراث فانه استعمل هواه استعمالا واضحا وعلبته طبيعتة المادية الفردية التى تشكل عليها فكرة خلال سبعين سنة فلم يستطع أن يتجرد من الهوى ولا من المزاج النفسى الذى شكلته الثقافة الغربية المادية والفلسفة الوضعيه التى لا تستطيع مطلقا أن تجد مدخلا إلى ساحة المعنويات أو الروحيات فهى تراها من خرافة الميتافزيقا وبذلك تظل سجينه تلك الحدود العقلانية المادية ، ومن ثم فهى تعجز تماما عن فهم الفكر الإسلامى فى تكاملة وربطـه بين المادة والروح ، والعقل والقلب والدنيا والآخرة ، ولا ريب أن (تشكلا) على هذا النحو سوف يكون عاجزاً عن فهم تراث الإسلام أو الإعجاب به أو النظر إليه نظرة منصفة مجردة عن الهوى لأنه فى منطلقة يصدر عن نظرة غربية مادية وضعية لا ترى فى الأمور إلا جانبا واحداً ، ولا تفسر الأمور إلا من وجهة نظر دنيوية مادية محضة ، وفى ضوء هذا الفهم فإن إجاباتها عـلى أى من الأسئلة المطروحة من حيث طريق الفكر العربى (كما يسمونه) أو النظر إلى التراث القـديم أو التاريخ أو اللغة فهو مفهوم قاصر لا يستوعب النظرة الإسلامية ولا تستطيع تقديم أى عطاء حقيقى للنفس الإسلامية التى

تتطلع إلى إقامة منهج ربانى يحقق البشرية طموحها بالمسئولية الفردية والالتزام الاخلاقى إلى الجزاء الأخروى .

(١٣)

أى الأفكار التى يريدوننا أن نبعثها من تراث الأسلاف يمكن أن يتعلق بها الرجاء : هذا السؤال يجب أن يوجه إلى الرجل الذى درس التراث وكان لو اتجه وجهة خالصة للعلم محررة من (الظن وهوى النفس) لا ستطاع أن يجد تلك الأصول الراسخة كما عن له أن يكتشف تلك الشبهات والسموم الزائفة التى قدمها فى كتابيه .

(١٤)

لم يكن أمر بشار ولا الحلاج فى حقيقته على الصورة التى أوردها زكى نجيب محمود ، ولا كان كذلك الرأى المقنع ، فان هذه الصور المنقولة عنهم زائفة وباطلة ، وهؤلاء قوم لم يكن لهم نفوذ فى المجتمع وقد صدمهم الحق الذى كشفه أهـــل الأصالة وكانوا منبوذين من المجتمع الذى كان يحتقرهم ولكن دعاة التغريب والشعوبية اليوم يحاولون إحياء باطلهم وتصويرهم فى صورة البطولة الزائفة الخادعة .

(١٥)

مهما حاولت الشعوبية أن تنفث سمومها لتقول للمسلمين أن هناك فاصلا بين الأرض والسماء والمطلق والنسبي ، وبين اللانهائي والمحدود وبين خلود الآخرة وفناء الدنيا فانها لن تستطيع أن تقيم هذا الحاجز الذى يعرفه الفكر الغربى فى عصره المادى الذى احتوته المفاهيم التلمودية الصهيونية ، ذلك أن مفهوم الإسلام الجامع المتكامل سيظل منارآ عالياً يضىء الطريق أمام الأجيال والقرون المتوالية منذ فجر الإسلام إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ، وأن كل هذه المحاولات المضللة تحاول أن تتخذ من الأسلوب العلمى البراق الزائف منطلقاً لها لخداع جماهير المثقفين المسلمين سوف تفشل وتبوء بالهزيمة والخسران ، أنه ليس هناك « موائمة » بين التراث والفكر الوافد أو فكر العصر ، وإنما هناك (أساس) إسلامى قرآنى يحكم التراث ويحكم الفكر المعاصر جميعاً ، ومن منطلقة يكون القبول والرفض والاخذ والعطاء ، أن التراث نفسه يخضع لهـــذا الميراث القائم على القرآن الكريم والسنة الصحيحة ، وهذا هو الطريق الذى اتخذه المسلمون جميعا على مدى العصور ، ولا ريب فى أن تراثنا قدم حلولا للمشكلة الاجتماعية والحرية السياسية

وقضايا العصر جميعاً لأن لدينا المفاتيح الحقيقية التى تمكننا من الوصول إلى الكلمة الفاصلة فى كل هذه القضايا . وأن العرب والمسلمون لو خيروا بين أن يأخذوا بأسلوب العيش العصرى أو أن يحتفظوا بقيمهم الأساسية لما ترددوا لحظة فى الاحتفاظ بذاتيتهم ، وإن كانت قيمهم لاتحول بينهم وبين المعاصرة أو التقدم إلاحين تحميهم من الفساد والشر والتحلل والاباحة وتقيم ضوابطها الحقيقية وحدودها الاجتماعية والخلقية من أجل بناء حضارة إسلامية ربانية المصدر إن الخلط الذى يخلطه زكى نجيب محمود بين الغيب والمعجزات وكرامات الأولياء وبين التنجيم والسحر والتعاويذ يدل على قصور شديد فى فهم الاسلام وعجز عن معرفة الأصول الأولى للاسلام التى تفرق تفريقاً شديداً بين معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء وبين الغيب الذى هو جزء لايتجزأ من عقيدة المسلم وبين كلمة الغيبيات الوافدة التى يستعملها الغربيون فيما يصورونه من أساطير وخرافات ومفاهيم عديدة لايعترف بها الاسلام ولايقرها ، أما التنجيم والسحر والتعاويذ فإن أقل معرفة للاسلام الصحيح يجعل الباحث المنصف يؤمن بأنها ليست من تراث الإسلام وإنما هى من الوثنيات الضالة التى أدخلها المحرفون والزنادقة وغيرهم من خصوم الإسلام ولذلك فهى أساساً لايمكن أن تدخل فى نطاق التحليل فى دراسة تراث الإسلام . أن مفهوم حركة اليقظة الإسلامية بعيد كل البعد عن هذا الخلط الذى يحاول به زكى نجيب محمود اضفاء طابع من الانتقاص للتراث الإسلامى .

(١٦)

موقفنا من العصر الجاهلى

أن محاولة دعاة التغريب والشعوبية فى إحياء التراث الجاهلى وتصويره ترمى إلى القول بأنه حلقة من حلقات تاريخ هذه الأمة وأننا امتداد له وذلك لكى يدخلوا فيه وثنيات اليونان والفراعنة والفرس وذلك الركام الضخم من الخرافات والأساطير والأضاليل والأوهام التى حملها الفكر البشرى ليشكل منها فلسفات يراد بها ضرب مفهوم الدين الحق الذى أنزله الحق تبارك وتعالى على أنبيائه ورسله على مدى الزمن الطويل كاشفاً للانسان عن الطريق المستقيم والوجهة الصحيحة . ولم يكن ذلك التراث المتراكم على مدى السنين إلا غثاء كغثاء السيل قائماً على العنصرية والاستعلاء بالعرق والدعوة إلى عبودية الانسان للإنسان ولقد كان موقف حركة اليقظة الاسلامية واضحاً من أن الاسلام هو فجر هذا التاريخ الذى أشرق على البشرية

بالتوحيد الخالص وأن الاسلام بدعوته إلى الاخاء البشرى والتوحيد والعدل قد قطع الامتداد التاريخى والحضارى القديم وأقام عصراً جديداً مغايراً تماماً لما سبق بل أنه جعل كل التاريخ البشرى السابق له تمهيد له، وفى أمرين نجد الاسلام يجب ماقبله تماماً : ذلك أن كتابه القرآن جاء دليلا على كل ماسبق من الكتب ومهيمناً وأن الاسلام جاء ليظهره الله على الدين كله وليس يمنع هذا من النظر فى العصر الجاهلى فى هذا الضوء حتى لايخدعنا خصوم الفكر الاسلامى من التغريبيين والشعوبيين . فالحضارات الفرعونية والفينيقية والآشورية والبابلية جميعها حضارات عربية هاجرت جموع أهلها من الجزيرة العربية وكانت من نتاج الحنيفية الابراهيمية فانتشرت فى البلاد وتوزعت فى هذه الآفاق من العراق إلى أفريقيا وأقامت هذه الحضارات ولم تنس جذورها الأولى ولم تكن لغاتها إلا واحدة من فروع اللغة العربية الأم التى يطلقون عليها كذباً وتضليلا اللغة السامية أو الدم السامى أو العنصر السامى وكل هذه ضلالات استهدفت غبن أصحاب الفضل وحجب الموحدين الحقيقيين الذين كانوا مصدر التوحيد والحضارة وإعلاء هذا الفضل بعد حرمان أهله فيه ونسبته إلى جد قديم لم يذكر اسمه إلا فى التوراة التى كتبها الأحبار بأيديهم ولم تكن منزلة من عند الله تبارك وتعالى ، هذه الحضارات القديمة التى حاول التغريب وحاولت الشعوبية إحياءها فى الثلاثينات من هذا القرن لتكون بمثابة دعوة رجعية إلى الماضى السابق للإسلام إنها فشلت فشلا ذريعاً فى أن تحقق ماهدف إليه الذين أحيوها ودفعوها ، فإنها عجزت عن أن تجد لها جذوراً تستند إليها من لغة أو تقاليد أو أعراف أو تراث ذلك لأن الاسلام حين جاء استطاع بعد سنوات قليلة أن يقتلع هذه الجذور جميعاً ويجتثها ويقيم فكراً جديداً يسيطر ويمتد بلغته العربية وقرآنه حتى تموت كل اللغات القديمة التى كانت معروفة فى هذه الأرض من هيروغليفية وقبطية وسريانية وغيرها وبعد أن استمرت الحضارة اليونانية الرومانية بفكرها ولغتها وسلطاتها مسيطرة على الأرض العربية أكثر من ألف عام استطاع الاسلام أن يزيل وجودها فى أقل من قرن من الزمان فعندما يجىء الشعوبيون اليوم لاعادة هذه الدعوى فإنهم يعلمون مدى زيفها وبطلانها وعجزها عن أن تجد تقبلا أو تستطيع الحياة ، وأن الذين يرددونها هم مجموعة من المتعصبين أو الحاقدين أو خصوم الاسلام والعربية .

(١٧)

نعجب لما يحاول هؤلاء الشعوبيون : من دعاة التغريب أو الماركسية أن يرسموا له

طريقاً للفكر الاسلامى إلى المستقبل وهو الغنى بتجاربه العارف بطريقه الذى مضى به على مر الزمن دون أن يتوقف ودون أن يتخاف فهو قادر على تجديد نفسه من داخله وهو قادر على امتصاص خير فى الحضارات والثقافات دون أن يحتوى وهو محتفظ دائماً بقيمة الأساسية وأصالته وطبيعته وملامحه الشخصية دون أن يحول ذلك بينه وبين التقدم والمضى إلى الأمام وهو لا يضحى هذه القيم فى سبيل الوصول إلى معطيات العصر ، كما أن هذه القيم فى أصالتها ومرونتها لا تحول بينه وبين التطور والتقدم ولكنها تحول بينه وبين الانبهار أو الانهيار أو الاحتواء أو التحول أو الانصهار فى الفكر الامى .ولكن الشعوبيون لا يريدون له هذه القدرة المتمكنة من التقدم مع الاحتفاظ بذاتيته ، يريدونه منصهراً فى فى الفكر الأممى ذائبا فيه ، ليس له طابع إلا طابع الفكر الليبرالى حسبما يكون هدف أحدهم . ولقد واجه المسلمون الفكر الغربى فى أول الأمر مواجهة الراغب فى الخروج من ازمته ولو أتيحت لهم إرادة حرة لأخذوا منه وتركوا ولكن النفوذ الاستعمارى فرض عليهم سلطان الفكر الغربى وحاول أن يجعلهم تابعين مستعبدين له بقوة السلاح والقانون والنفوذ الاستعمارى المسيطر . ولقد ظن كثيرون أن طريق الغرب يوصل إلى القوة والنهضة ويعطى المسلمين القدرة على الوقوف فى صف الغرب موقف الند ، ولكنهم كانوا قصيرى النظر ، فى هذا التصور ، ذلك لإن الغرب لم يكن بأى حال مستعداً لإعطاء المسلمين ما يملك من قوى التقدم وخاصة العلم والتكنولوجيا ولكنه كان معطيا لهم تلك القشور وتلك الاستهلاكيات وتلك الجوانب الهدامة عن مسارح ومراقص وخمور وترف وأدب رخيص وفن نازل ولم يكن مستعداً لاعطائهم القوى الأصيلة لأنه كان يهدف لأن يجعلهم تبعا وأن يظل هو المسيطر على ثرواتهم الذى يقدم لهم نتاجه ويحصل على خاماتهم دون أن يمكنهم من أن يمتلكوا الثروة أو القوة . ولقد كانت حركة اليقظة دائبة على كشف هذه الحقيقة منذ اليوم الأول فقد كانت تعرف أن التغريب يستعمل الشعوبية لخداع المسلمين وغشهم ودعوتهم إلى زيف يحاول أن يفسد لهم مقوماتهم وتراثهم وفكرهم ، ولكن الأحداث الضخمة التى هزت المجتمع الاسلامى من الهزائم المتوالية فى صورة النكبة والنكسة قد كشفت فساد دعوى الغرب بشقيه فى محاولة إقناع المسلمين يتصور لفكرهم أو لتراثهم أو لحضارتهم أو لتاريخهم أو لمستقبلهم (١٨) والدخول فى عصر العلم والصناعة لا يغنينا عنه تراث الماضى فى القليل أ الكثير . فقد أصبحت المعرفة فى هذا العصر الحديد

من جنس يختلف عما كان يسميه آباؤنا معرفة اختلاف الأبيض من الأسود ولكن عبقرية العرب كانت فى لسانها ولم تكن اللغة فى ثقافة العرب أداة الثقافة بل كانت هى الثقافة نفسها فإن تراثنا لا يعيقنا فى هذا السبيل . (١٩) إن كل المحاولات الزائفة للادعاء بآثار مسبقة للفكر الوافد مرفوضة تماما ، فقد تشكل الفكر الإسلامى قبل الإتصال بالفكر الأجنبى تماما ونمت شخصيته ووضعت مناهجه فى مختلف الجوانب الإجتماعية والفقهية . فلم يكن للوافدات الأجنبية تأثيراً يمكن أن يصور على هذا النحو الذى يريد دعاة الشعوبية الإدعاء به سواء الفكر اليونانى أو أو الفارسى أو الهندى أو غيره . ولذلك فإن تأسيس القضايا على هذا النحو الذى يستخدم الدعوات الشعوبية مرفوض أساسا وغير مقبول تاريخيا أو منطقيا . وقد فصل الفكر الإسلامى فيما بعد بين فكر الأصالة وبين فكر المشائين التابعين للفكر اليونانى وأعلن أن الفلسفة الإسلاميه بدأت بالإمام الشافعى ولم تبدأ بالفارابى وابن سينا . (٢٠) تحليل الغزالى مبطل لفكرة القانون العلمى من جذورها . فقد ادخل الغزالى فى الموقف عاملا آخر هو تقدير الله وبذلك لم يعد ارتباط الظواهر فى إدراكنا كافيا وحده لنستخرج لأنفسنا منه قانونا من قوانين الطبيعه ، إذ قد يتم الارتباط كله بين العناصر المكونة للظاهرة المعينة كلها ومع ذلك يريد لها الله الا تفعل فلا تفعل وبهذا ينتقض قانون العلم من اساسه لأن العلم قد ينهار كله ولا يبقى منه فى ايدينا شىء ، إذا نحن لم نجد الأساس الذى يتوقع به ما يحدث فى المستقبل إذا توفرت كذا وكذا من الظروف والخوارق والكرامات التى لا يجوز قبولها إلا إذا جزنا تعطيل القوانين العلمية . (٢١) ان ما يقوله زكى نجيب محمود من أن المسائل التى تشغل بال الدنيا اليوم ليست هى أمور العقيدة قول مردود ، وإذا كانت الدنيا مشغولة اليوم بقوانين الطبيعة من ضوء وكهرباء ومغناطيسية وجاذبية وغيرها فان ذلك لا يحجب النفس الانسانية أبداً عن طلب الحق ومعرفة الله ، وهى حين تصم أذانها عن نداء الفطرة فانها تعيش كما يعيش أهـل الغرب اليوم حياة القلق والنزق والشكوك والغثيان الذى صوره كتابهم وحياة الغربة القاسيـة . ولذلك فان هذه العلوم التجريبية لم تمنع النفس من التفكير فى الخالق والوجود وسر الحياة ومهمة الإنسان فى الأرض ، كما يحاول زكى نجيب محمود أن يراوغ ، بل إن هـذه العلوم الطبيعية والتجريبية نفسها فى حقيقة الأمر هى منطلق حقيقى لمعرفة الله بعد أن حجبت الفلسفات المادية هذه الحقائق عن الناس فى الغرب وأسلمتهم إلى تلك الحيرة الشديدة ،

وسوف يصل بالناس يوماً إلى معرفة الله وما ذلك ببعيد على أولئك الرواد الذين ذهبوا إلى القمر وتحدثوا عما بهرهم من آيات الله فى الكون ولكن الدكتور زكى نجيب محمود يراوغ لأنه ليس عالما تجريبياً فالعلماء التجريبيون — ماعدا الماركسيين — يعرفون الله ولكنه فيلسوف مادى ينطلق من منطلقات الفكر المادى التى صنعها التلموديون ليحطموا بها مفاهيم الدين الحق والروح والنفس والمعنويات ولذلك فإن البحث فى العقائد ليس أمراً قد انتهى أو انطوى بعد ظهور كشوف العلم ولكنه أمر لما يبدأ بعد فى الحقيقة، ولكن زكى نجيب محمود لايرى هذه الأبعاد مع الأسف لأنه لاينطلق من الرؤيا الإسلامية الجامعة الواسعة الكاملة الأبعاد ولكنه ينطلق من رؤيا جزئية انشطارية تقف عند حدود المادة وتعاند بعد أن حطم العلم حدود المادة وأصبح يعلن اعترافه بالميتافيزيقا التى يصر هو على أنها خرافة ولا ريب أن التراث الإسلامى (لا العربى كما يقول زكى نجيب محمود والشعوبيون والتغريبيون والماركسيون) يحمل فى جوانبه الثرة الوافرة كل ما من شأنه أن يعطى النفس الإنسانية كل مطامحها فى معرفة الله والدين والحق ومسئولية الإنسان فى هذا الكون وما يتعلق بالجزاء فى الآخرة .

(٢٢)

ويخطىء زكى نجيب محمود فى تقييم التراث الإسلامى لأنه يتقدم إلى بحثه بغير الأدوات الحقيقية لفهمه ، ولا حتى بالاستمداد النفسى للإيمان به إذا كشف له عن الحق ، فيقول بما أسماه (خطورة الخلط بين النسبى والمطلق فى الأحكام) ولا ريب أن هذا هو الفارق الواضح البعيد والعميق بين مفهوم الإسلام ومنهجه فى المعرفة وبين منهج الفكر المادى الذى يصدر عنه الكاتب ولا ريب أن تلك الفطرة الجزئية الانشطارية التى ورثها عن الطور التلمودى الخطير الذى لحق بالفكر الغربى بعد أن انتزعه من الروحية والمثالية والأخلاقية ، هذه النظرة جعلته وهو المسلم المولود فى بيئة التوحيد ينكر ذلك التكامل بين القيم الذى قدمه الإسلام البشرية : بين الروح والمادة بين الدنيا والآخرة ، بين العقل والقلب ، بين النسبى والمطلق ، فهو لايعرف تلك الحقيقة الأساسية التى قدمها الإسلام وهى قاعدة الثوابت والمتغيرات وحركة المتغيرات فى إطار الثوابت ، ومن هنا فالمطلق هو الثابت من أحكام الله وحدوده وأخلاقه وعقائده وعباداته والمتغير هو ماغير ذلك مما يجرى فى إطار الحركة بما يطلق عليه الفروع والشريعة الإسلامية

لأنها من صنع الله تبارك وتعالى خالق الكون والبشر فهى ثابتة الأصول صالحة لكل زمان ومكان ، ولا يمنع هذا من أن تتشكل صورتها على النحو الذى يتفق مع الأزمنة والأمكنة ، دون أن يؤثر ذلك على الضوابط والحدود القائمة ، ولذلك فالإسلام لايقر مفهوم التطور المطلق أو الحركة التى لا تجرى فى إطار ثابت ، ولا يقر مفهوم تطور الأخلاق أو نسبية القيم ، ويرى أن التطور ليس هو الأخلاق التى هى جزء من الدين الحق وإنما هى التقاليد التى هى من صنع المجتمعات نحن لانؤمن (بتركيبه عضويه يمتزج منها تراثنا مع عناصر العصر الراهن الذى نعيش فيه) وإنما نؤمن بأصالة إسلامية تكون بمثابة الضوء الكاشف للتراث والمعاصرة جميعاً ، فلا نقبل منهما إلا ما كان قائماً على التوحيد وحين يقول زكى نجيب محمود : ماذا عسانا نأخذ من تراث الأقدمين ، ويجيب بقوله : نأخـــذ ما نستطيع تطبيقه اليوم تطبيقاً عملياً ، فيضاف إلى الطرائق الجديدة المستحدثة ، فإذا كان عند أسلافنا طريقة تفيدنا فى معاشنا الراهن أخذناها وكان ذلك هو الجانب الذى نحييه من التراث أما مالا ينفع نفعاً عمليا تطبيقياً فهو الذى نتركه غير آسفين ولا ريب أن هـــذه نظرة مادية صرفة فى المادية ، فهل ليس للإنسان سوى العيش الذى جعله الله زلولا ميسراً ، وهل ليس فى الحياة إلا هـذا المطمع ، أليس هناك مطامح الروح ، ومطالب الفكر ، وحاجات العقل ، ان نظرة الاسلام ليست هى هذه النظرة المادية وإنما نظرته تلك الجامعة التى تحمل جانبى الحياة : مادتها ومعنوياتها ، والتى تحمل قيم الخير والرحمة والاخاء الانسانى ، والتى تحمل ميزاناً دقيقاً له ضوابط وحدود ، فهى نبراس يقظ يدعو إلى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر وإقامة العدل والتى يجب عليها أن تعدل طريقها بين آن وآخر ، حتى تلتمس وجهتها الصحيحة ، وهذا كله يستطيع أن يعطى التراث فيه ضوءاً كاشفاً وعطاءاً ثراً .

(٢٣)

ليس تراث الإسلام هو فكر الغرب اليونانى الوثنى ، وليس هو فكر الشرق الغنوصى الإشراقى ، وكل ما كتب بالعربية من هذا أو ذاك ، فقد رفضه أهل الأصالة وكشفوا زيفه وردوه على أصحابه ، ولذلك فحين يجىء زكى نجيب محمود أو غـــيره ليبتعثوه من جديد بعد أن دفن وهدمت قوائمه فانما يكشف ذلك عن سوء النية وخبث الطوية ويزيل من النفوس المؤمنة والقلوب العاقلة كل ثقة فى تصديق تلك الدعاوى المبطلة ،

إن آية الباحث أن يكسب ثقة القارىء ، وكيف يكسب ثقة القارىء المسلم ذى الأصالة والفهم العميق للتوحيد من يغشه ويخدعه ، ويحاول أن يدخل عليه تلك الزيوف والأباطيل والأوهام التى جمعها دعاة الزنادقة ودهاقين الباطنية وعتاة المجوسية ، وقد سحقه ضياء الحق الإسلامى على أيدى الأئمة ابن حنبل وابن تيميه وابن القيم ، ثم يعود زكى نجيب محمود اليوم ليجدده وليبعثه من أكفانه ليقدمه لشباب المسلمين والعرب ، وهو يخدعهم ، فلن ينخدعوا له ولن يكسب زكى نجيب محمود ثقة القارىء المسلم ، الذى يعرف تاريخه وماضيه وإعلانه الصريح الواضح لإنكار الغيب ووصفه بالخرافة ، فاذا عاد اليوم بهذا الفكر المادى ، وبالوجهة المسبقة ليبحث التراث فانه لن يعدو أن يضيف نفسه إلى هذه الجماعة ، ولقد كشف زكى نجيب محمود نفسه حين قال ،ن وراء الوعى فى إحدى الفصول معترفاً بفساد تحليله [لم أقع على المفتاح الذى أفتح به الأبواب المغلقة] وإذا كانت كلمة هربرت هيد قد طوعت له وجود ذلك المفتاح فإنه حاول عن طريقها أن يقول ما لا يستطيع أن يقوله صراحة حين قال ، « إسقاط التقديس لكل قديم » ، والقديم الذى تطمح نفس زكى نجيب محمود إلى إسقاطه ليس هو التراث ، وإنما هو ما أبعد من التراث) إن وصف القديم هذا قد استعمله طه حسين من قبل » وقصد به الدين نفسه ، ولا يبعد أن يكون قصد زكى نجيب محمود شبيه بذلك وأن استعمال عبارة هربرت هيد عن التراث الغربى لا تستطيع أن توازى مفهوم الفكر الإسلامى الذى يختلف فى مصدره عن فكر شكلته ، (الفلسفة اليونانية الوثنيـــة ، والقانون الرومانى الظالم والتفسيرات المسيحية التى حرفت) .

(٢٤)

إن هناك خلاف واسع بين هذه الأصول للتراث الغربى وبين التراث الإسلامى الذى لا يصدر إلا عن مصدر واحد : هو المصدر الربانى (القرآن) وتجىء السنة النبوية الشريفة عن من لا ينطق عن الهوي ليكون بمثابة الضوء الكاشف ، وتأصيل الأصول ولهذا فان النظرة الواحدة إلى التراث الغربى والتراث الإسلامى تخطىء لأنها تواجه أمرين غير متشابهين ، وإنما تواجه أمرين مختلفين تماماً ، بل ومتعارضين أيضاً ، إن الاختلاف واضح فى المصادر ، وفى حركة التاريخ ، وفى منهج المعرفة نفسه : المصدر فى التراث الإسلامى هو القرآن النص الموثق ، وحركة التاريخ الدافعـــة إلى بناء النهج التجريبى

والحضارة الإسلامية : حضارة الرحمة والتوحيد ، ومنهج المعرفة القائم على التكامل بين القيم والجمع بين الروح والمادة والعقل والجسم والدنيا والآخرة ، فأين هذا من التراث الغربى الذى يقوم على ذلك الخليط العجيب من الفلسفة الأفلاطونية والفلسفه اليونانية والعبودية الرومانية والرهبانية ذات الأديرة ، أعتقد أن الفوارق عميقة وواضحة ، وإنه إذا كان الغرب قد وصل اليوم إلى مفهوم (إسقاط التقديس لكل قديم) فهو صادق فى نظرته إلى تراثه ، ولكنه يكون مبطلا ومضللا ومفسداً وظالماً حين يحاول أن يقول ذلك بالنسبة للقديم الإسلامى ، الذى لا يكون من وراء التراث إلا القرآن والسنة الصحيحة ، فان كان الدكتور زكى نجيب محمود يريد هذا ، فانه يكون قد كشف لنا حقيقته ، وإن كان يريد ذلك ولا يجد فى نفسه الشجاعة لذلك فانه يكون عاجزاً عن تبليغ الرسالة التى آمن بها — ويكون قد سلك نفسه فى مسالك الشبهات : فأحصاه المحصون فى صفوف دعاة التغريب أو الشعوبية الحديثة .

(٢٥)

لقد انتهت تلك المقولة التى ما زال يرددها الغربيون ، وهى القول بأن هناك سلفيون يرفضون كل أفكار العصر ، وإن هناك جماعة يربطون بين الماضى والحاضر ، والحقيقة أن هناك تغريبيون يحتقرون الفكر الإسلامى ويخفون هذا الاحتقار وراء دعاوى مبطلة وأسماء خادعة وعبارات منمقة يريدون أن يخدعوا بها المسلمين عن حقيقته وجهتهم فيدعونهم إلى (الانتقاء) كما يفعل زكى نجيب محمود لأن هؤلاء قد فشلوا فى مخططهم الأول الذى كان يحمل الناس بالقوة على التغريب حين كان يقول لهم الكاهن الأكبر : نأخذ الحضارة حلوها ومرها ، وما يحمد منها وما يعاب . لقد وجدوا أن هذا الاسلوب كريه إلى النفس الإسلامية ، فأبدلوه بأسلوب فيه مكر وزخرف وخداع ، والحق إن المسلمين يعرفون طريقهم إلى التراث وإلى العصر جميعاً منطلقاً من ميراثهم الأصيل ، ومن قرآنهم وسنة نبيهم ، وهو طريق يقوم على الأصالة تركت فيكم ما أن تمسكتم به ، لن تضلوا أبداً كتاب الله وسنتى وهم يعرضون على هذا الأصل كل شىء ، سواء التراث المجدد أم الفكر الوافد ، وعلى ضوء هذه القاعدة يقبلون ويرفضون . ولقد انتهى المسلمون بالتجربة مع الليبرالية والماركسية جميعاً ، وثبت لهم فشلهما وعجزهما عن العطاء للنفس الاسلامية والعربية التى بناها فكر التوحيد الخالص خمسة عشر قرناً

والذى علمها أن تحافظ على ذاتيتها وتضحى فى سبيل ذلك بكل تقدم مادى مهما بلغ قدره ، ولقد علمها الإسلام طريق العلم والنهضة والتقدم فهو الذى أنشأ المنهج العلمى التجريبى المؤمن بالله القائم بالعلم فى إطار التوحيد خالصاً لبناء المجتمع الربانى ، ولن يستطيع زكى نجيب محمود ولا عشرات من مثله أن يخدع المسلمين اليوم بعد أن تيقنوا أن طريقهم الوحيد هو القرآن . وكان غيره أكثر حذقاً ومهارة ولكنه فشل وباء بالخذلان ، وهدمت آثاره ودعاواه وهو حى (اقرأ كتابنا طه حسين فى ميزان الإسلام) .

وهـــذا الذى يقول به هو الطريق الوحيد المفتوح أمام الفكر الإسلامى وهذه إجابة عن سؤال الدكتور زكى نجيب محمود . أولا : ليس هناك فكر عربى ، وإنما هناك فكر إسلامى وهناك ثقافات عربية وفارسية وتركيـــة ، أما الفكر فهو متصل أساساً بالمنابع التى أنشأته ، والعروبة لم تنشىء فكراً إلا بعد أن جاء الإسلام . أما مسألة ماذا نأخذ وماذا ندع من التراث القديم ، وكيف السبيل إلى دمج هذا التراث القديم فى حياتنا الحاضرة ، لتكون حياة عربية ومعاصرة ، فان الإجابة عليه سهلة غاية السهولة يسيرة غاية اليسر ، إننا لا نلتمس اليقظة أو النهضة من التراث ، وإنما نلتمسها مما هو أعلى من التراث ، من الميراث : من القرآن والسنة ، أما التراث ففيه الغث والثمين ، فيه التجربة التى نجحت أو فشلت شأن التاريخ تماماً ، فلماذا نعتمـــد على العمل البشرى المعرض للخطأ ونترك الأصل الذى لا يطاوله باطل أبداً . أن التراث الإسلامى الموجود فى أيدينا يضم تجربة الزنادقة والفلاسفة والمعتزلة والفلاسفة والمتكلمين والتصوف الفلسفى وكل هذه المواريث مختلطة كانت تمثل معركة انتهت بهزيمة الفكر اليونانى والفارسى الوافد واستصفت الأصالة ممثلة فى منهج أهل السنة والجماعة وهنا يمكن للشعوبيين أن أن يلتمسوا شهواتهم وشبهاتهم وخناجرهم التى يطعنون بها من تراث الباطنية والزنادقة والمجوسية ، أما أهل الحق فانهم يعرفون أصول التراث ومصادره الحقيقية المطابقة للميراث السماوى الأقدس وهذه الإجابة تنفى فى الرد على تلك الخدعة المشهورة التى يرددونها تحت اسم (سلطان الماضى على الحاضر ، الذى هو بمثابة السيطرة التى يفرضها الموتى على الأحياء) . يا قوم : إن السلطان هو القرآن والسنة وحدهما أما التراث نفسه فليس له سلطان ونحن نحاكمه على أصول الميراث كما نحاكم الفكر الوافد ، إن هذا القول الذى يقولونه منقول ومغشوش من كتابات الغربيين الذين هاجموا المسيحية والكنيسة

ولا ينطبق علينا فنحن لا نقدس البشر مهما كانوا وليس هناك عصمة إلا للمعصوم : النبي المؤيد بالوحي وليس هناك قداسة الا للقرآن النص الموثق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، أما ما سوى ذلك من فكر العلماء والأئمة فهو معروض وكل إنسان يأخذ من كلامه ويترك وليس لهذا الفكر عصمة ولا قداسة ما ، ولذلك فهي زائفة صيحة عبادة سلطان الماضي يادكتور زكي ، زائفة جداً ، لأنها لم توجد وان توجد وليس في الإسلام رجال دين لهم نفوذ ولكن هناك علماء دين الإسلام وليس فى الاسلام حكومة ثيوقراطية أو ما شابة ذلك حتى يوجد ما تريدون أن تلصقونه باطلا بالتراث الإسلامي : المسلمون يعجبون بالتراث إذا وافق الميراث ولا يقدسون شيئا ولا يجعلونه عائقاً لحركتهم أو يجعلون كائنا ما كان معصوماً من الخطأ أو له جلال القدم إلا إذا كان على طريق القرآن .

(٣٦)

إذا كان زكي نجيب محمود يريد من المسلمين أن يتحركوا فى الحياة دون أن يضعوا مسألة الحلال والحرام فى حسابهم ويرى أن هذه الضوابط التى وضعها الاسلام وصاغها أمثال الغزالى وغيره قيوداً على الحركة فنحن نخالفه فى ذلك مخالفة شديدة ولا نقر وجهة نظره فان النهضة التى يتطلع المسلمون والعرب إليها فى العصر الحديث سوف لا تكون نهضة حقيقية ومثمرة وبناءه إلا إذا التزمت بمفهوم الاسلام فى الحلال والحرام وضوابطه التى قدمها لنا القرآن . فإذا كان يزعجه هذا أو يراه مجافيا لمفهومه المادى الغربى فذلك شأنه ولكننا لن نقبل بحال أن تكون حركة المسلم وأسلوب العيش الاسلامى شبيها بأسلوب العيش الذى يراه زكى نجيب محمود والذين يجرون معه فى نطاق الفكر الوافد وإلا فما هو الفارق بين حضارة الاسلام وحضارة الوثنية ، أما أن الغزالى صاغ للمسلمين نموذجا أشبه بالقيد فذلك ما ليس صحيحاً على إطلاقه وإنما أراد الامام الغزالى أن يلقى الأضواء الكاشفة على طريق رسمه القرآن وطبقه الرسول والمسلمون جميعاً مدعوون إلى التماسه والانتساب إليه والسير فيه . ونحن نعرف تلك الكراهية الشديدة التى يكشف عنها التغريب وتكشف عنها الشعوبية إزاء موقف الامام الغزالى من الفلسفة الالهية التى تسمى عند اليونان باسم (علم الأصنام) فكأنما كانوا يطمعون أن يستشرى هذا الوافد المسموم فى دعوة التوحيد ومن أجل هذا يردد زكى نجيب محمود تلك المقولة الباطلة : بأن الغزالى هو الرجل الذى أغلق باب الفكر الفلسفى أمام المسلمين حتى فتحته المادية الحديثة

(٢٧)

إنهم جميعاً يرددون فى الغزالى قولا واحداً ؛ ما رأيت أحداً منهم زاد فيه أو نقص ، أنها نصوص محفوظة ينقلها أحدهم عن الآخر ؛ فهم يرون أن هذا الرجل هو الذى أفسد الحياة الفكرية الاسلامية لأنه أغلق باب الفلسفة ؛ وأنه قوة رجعية قابضة حالت دون نمو الفلسفة اليونانية التى تسربت إلى الفكر الاسلامى ووجدت من يناصرها من الذين خدعوا بها أو حملوا لواءها خدمة لمذاهبهم الباطنية كما فعل أشهر رجلين هما : الفارابى وابن سيناء ؛ وبينما تكال كل عبارات التقدير والإعجاب إلى الفارابى وابن سينا ، تكال عبارات الامتعاض إلى الغزالى وتسود حول ابن تيمية مؤامرة الصمت الكبرى ؛ فنى أكثر من سبعمائة صفحة كتبها زكى نجيب محمود عن التراث الاسلامى غاب عنه ذلك العملاق الذى يقف فى ساحة الفكر الاسلامى كالمنار الضخم الذى لا يستطيع أن يتجاوزه باحث مهما علا قدره ؛ حيث تجد زكى نجيب محمود يغضى عنه فى أسلوب من مؤمرة الصمت جد عجيب لماذا ؟ لأنه الرجل الذى حطم أحلام الزنادقة والشعوبيين والملاحدة والوثنيين وكل دعاة الغزو الفكرى ؛ ويقول زكى نجيب محمود « إننى لا أجد المنهج العقلانى الذى أوصى به الغزالى مطبقاً عند الغزالى نفسه مما بحث وكتب وألف » ، ويظن أنه قد وصل إلى مغمز ! والحقيقة أن الغزالى لا يعرف المذهب العقلانى ؛ وانما يعرف المذهب الاسلامى ؛ وأن هذا المفهوم الذى ظهر على أيدى الماديين والملاحدة من مفكرى العرب وعلى رأسهم شيخ زكى نجيب محمود (كانت) فهذا لا يعرفه الغزالى الذى يؤمن بمفهوم الاسلام الجامع الذى يربط بين العقل والقلب .

(٢٨)

يريد زكى نجيب محمود أن يخضع المسلمون والعرب للعصر ؛ وأن يكونوا عبيداً له وأن يخضعوا فكرهم وتراثهم للعصر ؛ وهذا ما يردده فى اختلاف دلالات الألفاظ ومضمون المعانى ؛ وخاصة ما ينطبق على كلمات الحرية والعدل ؛ ولا نعرف أن هناك قيما ثابتة لا تتغير مع الزمن ولا تتحول الناس عنها مهما اختلفت العصور ؛ ويراوغ زكى نجيب محمود فى هذه القيم فيحاول أن يقول « مبادىء » والمبادىء حقائق أم فروض وان الحقائق ما لا حيلة للانسان فيه ؛ وهى وقائع مستقلة عن الانسان ورغباته وميوله وإرادته ؛ إذا كان يؤمن بدين الله الحق فإنه يعرف أن هذه الحقائق ثابتة ؛ وأن هناك

فرق بين مجالات العلم ومجالات العقائد وبين العلوم التجريبية والعلوم الإنسانية ، المبادىء من صنع الإنسان ولكن القيم من صنع الله ، وإذا كانت المبادىء فروض وليست حقائق فذلك لأن هذه المبادىء صنعها الإنسان نفسه وحاول أن يتخذ منها منهج حياة له مخالفاً بذلك منهج الحياة الربانى ، وأخطر ما يركز عليه زكى نجيب محمود وهو مقتله فى الحقيقة « العقل » : قداسة العقل هذه عبارة مبطلة لا يقرها الإسلام ، وإذا كان زكى نجيب محمود لا يقدس التاريخ ولا التراث فكيف يقدس العقل .

(٢٩)

إذا كان ابن الراوندى مبطلا وزائفاً ، فلماذا اهتم به زكى نجيب محمود وقدم فى قسم المعقول والتراث السقيم الذى يؤخذ منه وهو يعرف بأنه ألف أكثر كتبه من أجل يهودى من الأهواز ، وفى منزل ذلك اليهودى جاءه الأجل ، وأنه ألف كتبه فى خدمة أصحاب العقائد الأخرى : اليهود والنصارى والثنوية .

(٣٠)

ماذا يعنى القول بأن هذا عصر العلم ؟ إن هذا العصر لن يكون مضاداً للدين ولا قاضياً عليه ، بل سيكون ضوءاً إلى فهم الحقائق العليا التى قدمها الدين الحق ، أن الإسلام ثابت ثبات الطود بقوته الضخمة أمام كل التحديات التى تحاول أن تطفىء نور الإيمان وسوف يكون قادراً دوماً على مواجهة هذه التحديات والأخطار ، ولن تستطيع الفلسفة المادية التى تستخدم العلم التجريبى فى بعض نتائجه لآنارة الشبهات والشكوك أن تصل إلى شىء ، فإن العلم نفسه قد أخذ طريقه إلى معرفة الله ، ولن يكون أسلوب العلم أصدق الأساليب إلا إذا كانت مبرأه من الظن وهوى النفس ومطامع الغزاة ، وذلك حين يتحرر العلم من الفلسفة المادية المغرقة فى الباطل ، ولن تكون الفلسفة علماً مهما أدعت أنها قائمة على مقررات العلم ، فإن مقررات العلم قد تغيرت الآن كثيراً ، ومع ذلك فلا تزال النظريات الفلسفية قائمة على فروض قديمة ، والماركسية هى أكبر النظريات التى قامت على فروض علمية كانت مقررة فى القرن التاسع عشر ، ثم انهارت اليوم بظهور نظرية النسبيـــة وتكشف مفهوم الذرة والطاقة الذى هدم النظرية الماديه القديمة ، ونحن نعرف أن الدكتور زكى نجيب محمود يتمسح بالعلم ، بينما هو يصر على مفاهيمه المادية الفلسفية التى يقول بها : أن كل ما لا يقع تحت حاسة من الحواس مثل موضوع الميتافيزيقا ،

فالقول به فارغ لأنه قول غير موضوع ومن هذا : (المطلق والعدم والقيم والشيء فى ذاته) ، ولا ريب أن هذا القول هو انسحاب تام من مجال الفكر الأصيل ، ومن ثم فإن القائل به لا سبيل إلى أن يلتقى مع الفكر الاسلامى فى طريق ، لأن الفكر الاسلامى يقوم على الايمان بالغيب والقيم وتوحيد الحق تبارك وتعالى ، ويؤمن بالجزاء واليوم الآخر ، وكلها عند زكى نجيب محمود مجرد خرافات .

(٣١)

لا ريب أن هذه الثنائية التى يقول بها زكى نجيب محمود (بين الأرض والسماء) هى من غير مفهوم غير الاسلام ، فالاسلام لا يرى هناك ثنائية بين القيم ، ولكنه يرى تكاملا وترابطاً بين العقل والقلب وبين الروح والمادة وبين الدنيا والآخرة وبين الأرض والسماء ، أما الثنائية فتعنى الانفصال والصراع وليس كذلك مفهوم الاسلام الذى يرى التكامل والالتقاء بين القيم فى إطار واحد يدفع إلى الأمام دائماً ويحول دون النكوص على الأعقاب .

(٣٢)

إن مفهوم الاسلام فى العلم يقوم على أن الله تبارك وتعالى هو الصانع وهو من وراء كل الظواهر وأن سننه فى الكون جارية من قديم ، وان كان العلم قد اكتشفها فى السنوات الأخيرة ، وأن الله تبارك وتعالى قد أقام الكون والمجتمعات على سنن ونواميس ، ولكنه هو وحده القادر على خرق هذه السنن والنواميس أنى شاء وكيف شاء ، فالعلم يسير على نواميسه ، ولكن العلم من عطاء الله أولا للإنسان وهو مسخر لأداء حق الله فى الأرض وإقامة المجتمع الربانى ، ولذلك فان العلم يجب أن يتحرك فى دائرة العقيدة ؛ فيكون فى خدمة مفاهيم العدل والرحمة والخلق والكرامة ؛ أما أن يتحرر العلم ليكون قادراً على اختراق الغيب فانه يعجز لامحالة ؛ إما أن يكون العلم قادراً على الاجابة على الأسئلة الخالدة : لماذا جئنا وما هى مهمتنا وإلى أين نذهب فانه يعجز ؛ إما أن يكون العلم إلهاً آخر بسننه وقوانينه لا يتخلف فذلك كله باطل الفلسفة المادية ومن وراءها دعاة الالحاد ، ذلك لأن العلماء الآن يعلمون أن وراء الكون غيباً وأن معادلة الذرة قد هدمت مفهوم العلم القديم الذى ما زالت فلسفة زكى نجيب محمود تقوم عليه بالباطل ؛ وكون العلم يكون فى أيدى الطغاة ليدمروا به البشرية أو ليكون أداة سيطرة قوم لقوم وأداة ضعيف لقوم

فذلك ما لا يقره الدين الحق ، ذلك أن الدين الحق جعل العلم فى إطار خدمة البشرية ، ومن هنا يتبين فساد النظرية التى ا تطال بها زكى نجيب محمود حين قال : « إن الإيمان بالصانع شيء والعلوم الطبيعية والرياضية وميادينها وقوانينها شيء آخر) كيف يمكن أن يكون هذا شيء آخر ياسيدى والخالق هو الذى علم الإنسان هذه القوانين الأزلية العاملة فى الكون منذ خلقه وستظل ، وما العلم إلا مرحلة من مراحل المعرفة ، سبقتها مراحل وستتلوها مراحل ، ولن يكون للعلم مخلداً وانما المخلد هو الحق الربانى ، وليس هناك ما يفصل بين العلوم وبين منشئها ومعلمها للإنسان ولن تستطيع هذه العلوم أن تستمر إلا إذا خضعت لمنشئها وسارت نحو الغاية التى وضعها لها والا فإنها ستدمر كما دمرت مرات ومرات ، وإذا كان أصحاب الفلسفه يجهلون الله تبارك وتعالى فان أصحاب العلوم يعلمونه فليـــذهب أصحاب الفلسفة فى أهوائهم إلى آخر الشوط ، أما المؤمنون فإنهم يؤمنون بأن الله هو الصانع وأن العلوم له ومنه، وهى أداة خير البشرية وخاضعة لارادة الله وحده .

(٣٣)

يخطىء الدكتور زكى نجيب محمود خطأ بالغاً حين يقول إنه لم يجد فى التراث الاسلامى حلا لمشكلة المرأة فى العصر الحديث ولا لمسألة الحرية السياسية التى يراها رأس المشكلات الحاضرة . والحرية الاجتماعية ، ولاريب أن قولتـه هـذا تدل على أحد أمرين إما أنه لم يقرأ فى التراث الاسلامى إلا ذيوله التى تتصل بالزنادقـــة والفلاسفة والراوندية والمزدكية وأغفل تماماً تلك الجوانب الحية البناءة من الشريعة والفقه والاجتماع والسياسة والتربية ، وقد كان للمسلمين فيها نتاج ضخم استمـــد أصوله الأصيلة فى مفهوم المرأة والسياسة والاجتماع من القرآن الكريم الذى أرسى دعائم العدل والاخاء والرحمة والسماحة ، وإما أنه قرأ ذلك كله وتجاهله فى حقد أو كراهية ، نحن نؤمن بأن الفكر الاسلامى يستطيع أن يجيب على كل هذه التساؤلات ، وأن التراث الاسلامى حافل بالأضواء الكاشفة على كل هذه الأمور ، ولكن زكى نجيب محمود لم يصل إلا إلى الزنادقة والباطنية وحدهم وإلى الشبهات المثارة ليثيرها من جديد ، وإلى الفتن التى مرت كقطع الليل المظلم ليجددها فى أفق الفكر الاسلامى من جديد فيشغل الناس بها عن الأصالة الحقيقية وطريق النهضة الواضح الذى رسمه الاسلام وإذا كانت المرأة كما يذكر كانت حبيسة أوضاع ظالمة ،

فإن الاسلام بلا فخر هو الذى حررها وأن أصحابه وأوليائه فى الغرب هم الذين حرموها حقها فى القديم وهم الذين جردوها فى الحديث لتكون أداة فتنة وجنس وفساد وإباحية ، وأن الفكر الغربى المادى الذى يؤمن به زكى نجيب محمود هو الذى دفعها إلى هذه الهاوية التى تتردى فيها الآن وذلك وفق مخططات تدمير المجتمعات وحرمانها من قوائمها الثابتة وفى مقدمتها الأسرة والأخلاق والأمومة .

(٣٤)

الاسلام يعطى المسلم العقل ولكنه لايجعله مطلقاً ، بل يجعل ظهيره الوحى ، الاسلام يعطى المسلم الارادة الحرة والاختيار ولكنه لايجعله مطلقاً بل يجعله جارياً فى دائرة الحدود والضوابط التى جاء بها دين الله ، الاسلام يعطى الاسلام الايمان والعقل ولايجعل العقل وحده قادراً على التصور أو الحكم ومن هنا يكون كل ماحاول أن ينفثه زكى نجيب محمود من سموم هو وهم باطل فالعقل لايستطيع أن يصدر الأحكام دون أن يضىء له الوحى الطريق ، ولايكون العقل بديلا الايمان ، ولاتكون إرادة الانسان حرة بمعنى الحرية المطلقة . وكل حرية لها ضوابطها وحدودها ، وكل عقل له ثقافته التى توجهه إلى الخير أو توجيه إلى الشر ، فكيف يمكن العقل مطلقاً أن يهتدى إلى الحقيقة إن لم يكن له ضوء من ثقافة ربانية من التوجيه إلى الخير .

(٣٥)

ما هى هذه الأغلال والأصفاد التى يريد زكى نجيب محمود من العرب المعاصرين أن يفكوها عن عقولهم : أحسب أنه يريد أن يفكوا عن عقولهم أغلال التبعية الفكرية التى فرضها عليهم التغريب والغزو الثقافى والتبشير والاستشراق خلال أكثر من قرن ونصف قرن من الزمان فكانت عامل هزائمهم المتوالية ونكساتهم المتعددة وعجزهم المستمر من امتلاك إرادتهم والدخول فى عصر النهضة ، فهذه هى الأغلال الوحيدة فى نظر المصلحين المنصفين الصادقين ، أما إذا كان يعتقد أن ضوابط الدين وقيمه وحدوده هى الأغلال فإنه يكون بذلك مزيفاً ومبطلا وخارجاً عن مفهوم الأصالة الاسلامية ويكون داعياً إلى باطل ، وغاشاً لأمته وقومه . أيريد مفاهيم الحرية والعلم والحق على النحو الذى عرفته الانسانية منذ نزلت أديان السماء إلى اليوم ، أم يريدها على النحو الذى رسمته بروتوكولات صهيون ورسائل اخوان الصفا وكتابات الباطنية والمجوسية

والمزدكية والمانوية لتخرج البشرية من مفهوم الأديان وصولا إلى الماركسية والأممية العالمية ، أن حديث زكى نجيب محمود عن الحرية هو بتمامه منقول من مفهوم الماسونية والصهيونية والماركسية . لقد كنت أظن أن الدكتور زكى نجيب محمود يصدر عن مفهوم علمى حتى قرأت له ما كتبه عن الحرية فوجدته مطابقاً تمام المطابقة لما أوردته بروتوكولات صهيون وفسره دعاتها من دور كايم إلى فرويد إلى ماركس إلى سارتر الخ . إن الحرية التى يدعـوا إليها زكى نجيب محمود هى نفس الحرية التى دعا إليها سلامه موسى وطه حسين بمعنى أن الحرية الفكر هى إنطلاقه فى هدم الدين ، وحرية الانسان فى الانطلاق فى طريق الحياة بعيداً عن الخلق والقيم ، هى حرية البروتوكولات ، وطبيعى أن مثل هذه الحرية لايجد لها فى التراث الاسلامى ذكراً إلا عند من أحبهم من المزدكية والمانوية أصحاب شيوعية النساء والأموال .

(٣٦)

وجملة القول أن الدكتور زكى نجيب محدود وهو صاحب هوى ومذهب وغرض مبيث ، يدرس التراث ليلتقط منه مايريد أن يؤيد به مذهبه واتجاهه وفكره وهواه . وتلك دراسة ليست علمية ولا حرة ، ولا تستهدف خير هذه الأمة أو تصدر عن المنهج العلمى الذى يتحرر من الأهواء والذى يقصد إلى الحق فإذا وجده أعلن عنه وتجرد عن الباطل الذى كان يعيش فيه حياته من قبل ، وعلمية البحث تقتضى أن يقرأ زكى نجيب محمود التراث البناء قبل التراث الهدام ، وأن يقرأ كل العصور حتى نهاية الشوط الذى فرضت الفلسفة اليونانية على الفكر الاسلامى جولة المواجهة . أما أن يقتصر الدكتور زكى نجيب محمود على الزنادقة ، ويقف عند الجوانب التى يرفضها التراث الإسلامى نفسه لأنها من الفكر الوافد الذى لم يتقبله المسلمون لحظة ، ولم يرض عنه العلماء يوماً ، والذى جاهد المسلمون حياتهم أجيالا بعد أجيال لدحضه ورده وكشف زيفه وتدميره ، ثم لا يقف عند هذا الحد ، بل يجدده ويلمعه ويلقى عليه الأضواء ، ويصنع صنيع المستشرقين فى إعادة نبشه وإخراجه من قبره ، فذلك من شأنه أن يؤكد الشبهة التى تقول بأن زكى نجيب محمود لم يكن إلا مدفوعاً إلى تحقيق نفس نظرياته المادية التى تنكر البعث والغيب بأسلوب آخر وبأدلة أخرى أراد أن يأخـذها من الفكر البشرى القديم الذى دخل إلى الفكر الاسلامى بأيدى أمثال ابن الراوندى ومزدك ومانى

والحلاج والباطنية واخوان الصفا وتلاميذهم ممن كانوا فى الحقيقة يعملون مع خصوم هذه الأمة فى سبيل تدميرها ، انه حين درس التراث لم يعلن أنه تحرر من مفاهيمه الأولى ولم يعلن أنه يريد أن يستقبل فكراً يمكن أن يرده عن هوى أو يهديه إلى هدى ولكنه كان مصراً على أن يتفحص التراث بفكر مسبق وبنية مبيتة ، ولذلك فانه لم يجد ضوءاً واحداً يهديه ، وان وجد سموماً كثيرة يثيرها من جديد ، انه وهذه الطائفة من العاملين بمجال التراث واللغة والأدب من خلال مفهوم التغريب إنما يدرسون الفكر الاسلامى ومعهم كل تعصبهم وعقدهم وأغراضهم وأهواءهم فى محاولة لالتقاط شيء أى شيء ، من هنا أو هناك يؤيدون به رأيهم ويجددون مطامحهم .

وإذا كان زكى نجيب محمود يريد الحق الخالص لوجه الله فان كل ما أعجبه فى الغزالى والجرجانى وابن جنى هو من فيض منهج القرآن نفسه ، فلم يكن قط قبله منهجاً يمكن أن يهدى الى ذلك غيره ، ان هؤلاء هم ثمار من ثمار القرآن ، أما أولئك الذين أحبهم فهم ثمار من ثما المجوسية والباطنيه ، ولعل الناظر الى ما حشده زكى نجيب محمود من ملاحظات وتعليقات يجد أنها لبست فى صميم البحث ، وانما هى ملاحظات ذاتيه وتعليقات شخصية ، وعادة تكون الأشياء منثورة فى السوق وكل يأخذ ما يعجبه ويرضيه وما يرضيه وما يتفق مع ذوقه وعقيدته وهواه ، فهو لم يجد فى التراث الاسلامى الا مزدك ومانى وابن الراوندى واخوان الصفا فهنيئاً له ما التقط من السوق : كل امرىء يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها .

الفصل الثانى

فى مواجهة العربية الفصحى

حملت الشعوبية لواء الدعوة الى مواجهة اللغة العربية الفصحى واتهامها بالقصور وعملت على عزلها عن اطار القرآن وذلك بإشاعة العاميات واللهجات ومحاولة تصويرها على أنها ذات كيان خاص بها ، كذلك جرت الدعوة المريبة الى تطوير اللغة : قواعدها ورسمها تحت أسماء (تهذيب : تيسير : اصلاح : تجديد) واشاعه الأسلوب التوراتى اللبنانى الخارج عن نطاق البيان العربى واتصلت المحاولات بتدمير علوم النحو والصرف

والبلاغة وهدفها إبطال النحو وقواعد الاعراب وإسقاط بعضها ، ولقد بدأت هذه المعركة منذ وقت بعيد وحمل لواءها المستشرقون والأجانب حتى استطاعوا أن يجندوا لها دعاة الشعوبية العرب فى مصر والمغرب ولبنان ثم استشرى خطر التغريب حتى بلغ مؤسسات اللغة العربية نفسها وبات بعضها وهو يصارع شعوبية خطيرة بعد أن تمكنت هذه القوى من السيطرة عليها حين استطاع التغريب أن يضع على رأسها من كانوا أكبر أعداء الفصحى : أمثال لطفى السيد وطه حسين ومن ثم أصبحت العامية واللهجات من الدراسات الرسمية المقررة بها وأصبح دعاة الشعوبية من المسيطرين والموجهين لأعمال المجامع والذين لا يجدون مقاومة تذكر الا من بعض الغيورين على الفصحى . وقد كان لتولى لطفى السيد وطه حسين قيادة مجمع اللغة العربية خلال سنوات طويلة امتدت من ١٩٤٠ الى ١٩٧٢ أثرها البعيد فى نمو هذا التيار الشعوبى داخل مجامع اللغة العربية وفى مؤتمراتها السنوية وظهر فى هذه الفترة من يهاجم البيان هجوماً صريحا من أمثال الدكتور محمد كامل حسين الذى كان يقول « ادعوا إلى قتل الفصاحة وإلى تجاهل البلاغة فقد أصابنا منها شر كثير » وكان هذا القول علامة على طريق طويل وهدف بعيد حتى جاء من يقول « كيف نكسر النص » من دعاة العاميـــة وخصوم الفصحى الذين يستهدفون عزل الأسلوب العربى عن مستوى البلاغة القرآنية والبيان العربى الأصيل . وقد وزع الشعوبيون أنفسهم على جميع الدعوات الوافدة الخصيمة للفصحى فنجد معسكر توفيق الحكيم يحمل الدعوة إلى لغة وسطى فوق العامية ودون الفصحى ، ونجد معسكر طه حسين يحمل الدعوة الى تغيير الكتابة ونجد معسكر عبد العزيز فهمى الداعى مع سعيد عقل الى كتابة العربية باللغة اللاتينية ، ونجد خصومة سلامة موسى ولويس عوض الحمقاء الى اللغة العربية والمستمده من الكراهية لبيان القرآن .

الهدف هو هدم العربية الفصحى طريقا إلى هدم القرآن وعزل البيان العربى عن مستوى القرآن حتى يصبح القرآن بعد سنوات معزولا عن أسلوب الكتابة العربية وبذلك يصبح فى حاجة إلى القاموس ويكون بذلك قد تحقق للشعوبيين هزيمة اللغـــة العربية وتغلبت العامياب الإقليمية وإيداع اللغة العربية فى المتحف الذى أدخلت إليـــه اللغة اللاتينية . وكل ما يتصل بمهاجمة الشعر العربى والفصاحة العربية والخطابة وما يتصل بتيسير النحو وغيره من الدعوات إنما ترمى جميعها إلى الوصول إلى تلك الغاية التى

سوف لا تتحقق . ولقد استعلت فى السنوات الأخيرة ظاهرة الأسلوب اللبنانى التوراتى الذى كان قد بدأه جبران خليل جبران وميخائيل نعيمة وورثة دعاة آخرون منهم أدونيس وسعيد عقل ويوسف الخال وكثير من الكتاب لليساريين والمارون الذين يتحركون فى دوائر الحزب السورى الاجتماعى . إن من أكبر الأخطار التى تواجهنا اليوم هو عزل اللغة العربية التى نكتب بها عن بيان القرآن ومنطلقاته ومستواه . ولا ريب أن أكبر الأخطار التى تواجه الفصحى هو إضعاف العربية لأنه يعزلها عن القرآن ويورث الكراهية لأسلوبه الرفيع ، ومن شأن هذا أن يقضى على مفتاح تذوق القرآن ، وفى معاداة العربية معاداة البيان العربى والأدب العربى ومعاداة القرآن . يقول الدكتور البويطى أن خطوات الكيد للقرآن تعتمد على غاية أساسية كبرى ، هى تجريد الأدب العربى من مضمونه الطبيعى المتفق مع طبيعة اللغة وحشوه بمضامين أخرى لا علاقة له بشىء من العربية أو فلسفتها أو قيمها الجمالية . ولا ريب أن أكبر الأخطار هو خلق «مناخ» الضعف فى العربية يجرى الآن لأنه يعزل عن القرآن ويورث الكراهية لأسلوبه الرفيع . ولما كانت حرب الشعوبية للغة العربية قديمة منذ تولاها لطفى السيد و وقاسم أمين وسلامه موسى وعبد العزيز فهمى فإننا فى السنوات الأخيرة نشاهد الحرب وقد ازدادت شراسة ونجد صورة الحملة عليها تتطور الى عديد من المواجهات الخطيرة .

(٢)

حاولت الشعوبية الادعاء بأن اللغة العربية لغة ميتة كاللاتينية وأنها عاجزة عن التعبير وغير قادرة على الاستجابة لألفاظ الحضارة ودعت الى أفضلية اللهجات العامية كما وصفت اللغة العربية بأنها لغة دينية واتهمت البيان العربى بأن خيوطه نسجت من البلاغتين الفارسية واليونانية . وقد تبين أن هذه الدعاوى كلها باطلة ومغرضة وأن وراءها هدف مبيت وأن حملتها هم ما بين حاقد وتابع ، أما الحاقد فهو ينكر فضل العربية عيانا ويهاجم الفصحى بياناً أما التابع فإنه يدعى أنه مؤمن بالفصحى ويخفى وراء هــذه تلك الخطة الماكرة الخبيثة . ولقد كذبت الفصحى دعواهم فأثبتت صلاحيتها اليوم كما كانت صالحة دوماً لإيداع لإيداع مصطلحات الحضارة والعلوم والتكنولوجيا والمصطلحات الفكرية الى جوار مصطلحات الحضارة . ولم تجد تهمة اللغة العربية بالقصور دليلا واحداً كما لم تجد الدعوة الى العامية دليلا يؤيدها . ولكنها محاولة شعوبية خطيرة للفصل بين المسلمين والعرب

وبين الفصحى لغة القرآن ، وهى مؤامرة ترمى الى الغاء الفصحى وحصرها بالجوامع كما تحصر السريانية بالكنائس والاستعاضة عنها باللغة العامية الدارجة الأمر الذى لن يتحقق بحال . والذين يعتنقون هذه الفكرة يوهمون الناشئين وغيرهم من أصحاب المفاهيم اليسيره أنه ليس فى الغرب لغة عامية دارجة بل يكتب الغربيون ما ينطقون به وهذا خطأ بل هو زيف ، ذلك لأن لكل من اللغات الغربية أكثر من لهجة عامة فضلا عن الفصحى . ومن تلك المحاولات الشعوبية : الدعوه الى كتابة الحروف العربية باللغة اللاتينية ، وهى ما دعا اليها عبد العزيز فهمى وتابعه فى ذلك دعاة آخرون سقطت دعوتهم . وقد كتب أحدهم ديواناً شعرياً كاملا بالحروف اللاتينية وقد تبين أن الحروف اللاتينية لا يمكن أن تفى بحاجة اللغة العربية ، ففى اللغة أصوات لا وجود لها فى لغة أخرى ولا يمكن التعبير عنها بغير حروفنا العربية الأصيلة وخاصة حرف الحاء والضاء وهناك الفرق بين أصوات السين والضاد والتاء والطاء . وهكذا نجد عديداً من المؤامرات والمحاولات التى حين يستهدف اللغة العربية الفصحى انما تستهدف القرآن والإسلام ، والتحول فى اللغة هو منشأ التحول فى أفكار الامة وعواطفها وآمالها فهى إذا انقطعت من نسب لغتها انقطعت من نسب ماضيها .

كذلك فقد نشر الشعوبيون مصطلحات لا تمت إلى اللغة العربية بأى صلة وقد ذاع كثير من هذه المفردات وانتشر فى اللغة العربية بشكل ملفت للنظر ، وهذه المصطلحات والكلمات مع الأسف تحاول أن تفرض نفسها كبدائل للكلمات والمصطلحات العربية الأصيلة ، وقد ذاعت هذه الكلمات والعبارات عن طريق الصحافة العربية اليومية وفرضت نفسها على أسلوب الكتابة وتشكل هذه الظاهرة أكبر خطر على اللغة العربية .

ومن المحاولات التى تقوم بها جهات مختلفة لإقامة اللهجة العامية قملا كأساس للتعليم ما أعلن منذ أعوام عن مشروع أطلق عليه (مشروع العربية الأساسية) وضعته مؤسسة فورد الأمريكية ليطبق فى لبنان وعدد من الأقطار العربية ولا ريب أن المشروع بصورته ومنطلقة هـذا يشكل خطورة لا ريب فيها فالمشروع يستهدف قطع التلميذ عن الاسلوب الفصيح والألفاظ الفصحى التى مرت فى التراث القديم (ومنها القرآن وكتب الادب العربى) وقصر معارفه اللغوية على ما ألف فى السنوات العشر الأخيرة مع الألفاظ التى

يستعملها الطفل فى بيته ، والخطر هو أن يبدأ تعليم التلميذ بالعامية فكيف يرجع إلى الفصحى بعد ذلك ، ويقول الدكتور عمر فروخ : أن مدلول الكلام عن المشروع فى جانبه العلمى منصب على اللغة العامية وحدها (وقد قال أحـــدهم نحن الآن لا تهمنا التراكيب فى اللغة الفصحى ، المهم عندنا هو اللغة الحالية) وأن الاهتمام كان باللغة العامية ولم يكن الكلام عن اللغة الفصحى إلا بالمعنى القائم على أن اللغة الفصحى هى اللغة القديمة يتعلمها فيما بعد إن شاء كما يتعلم التلميذ الفرنسى والتلميذ الإنجليزى مثلا اللغــة اللاتينية أو اللغة اليونانية أما اللغة الحالية : اللغة الحديثة لغة الطفل فى البيت فى حضن أمه فهى اللغة العامية ، وقد أحبط رجال اليقظة هذه المحاولة وكشفوا عن زيفها وأنها امتداد لما قام به خصوم الفصحى عام ١٩٤٥ حين أقاموا منهجاً لتعليم اللغة العامية فى كتاب شرشر وغيره وبما فيه من عبارات البط كل الفت والوز كل الوز وكان ذلك سبباً فى انصراف الأجيال التالية عن القراءة الأدبية إلى قراءة العاميات والتوافه المنشورة فى كل مكان وكان من نتيجة ذلك القضاء على الصحف والمجلات الأدبية ، وقد جاءت مرحلة اشتعلت فيها العامية خطابه وكتابه وقراءه وكانت لها آثارها الخطيرة ودعواها الباطلة فقد حمل لواء هذه الدعوة دعاة الماركسية والفكرة التغريبية على السواء .

(٢)

التراث واللغة ـ لويس عوض

يمثل الدكتور لويس عوض الطبقة الثانيه من نتاج مدرسة التغريب والغزو الثقافى التى كان يقودها (سلامه موسى ـــ طه حسين ـــ محمود عزمى) فهو حريص كل الحرص على هذه النسب وهـــذه الصلة ، وهو فى طريقة كتابته وتناول موضوعاته ، يجرى هذا المجرى وراء الأدب اليونانى والعلمانية والتبعية لأساليب النقد الغربى ، والجمع بين منهجى الليبراليين والماركسيين على السواء على نحو يراه هو « إبداعاً » وتجديداً يجرى به فى دهاليز الفرعونية والفكر الوثنى القديم ، وإذا كانت هناك ظاهرة تميزه عن هذه المدرسة فهو عدم تحفظه وعجزه عن إخفاء مشاعره وأهواءه ، واندفاعه على النحو الذى يحول بينه وبين امتلاك دعوى الأسلوب العلمى أو المنهج العلمى فى البحث ، وفى أربع مجالات خطيرة : تستهدف النيل من الفكر الإسلامى تجرى كل محاولات لويس

عوض التى تبدو وكأنها بعيدة تماماً عن هذا المجال : (١) خصومته للغـــة العربية حصومة واضحة ودفاعه المستميت عن العامية بالحروف اللاتينية ، (٢) خصومته لعامود الشعر ودعوته المجددة لتحطيمه ، (٣) خصومته للقديم الذى ليس هو : الفكر اليونانى أو العصر المسيحى وحملته الشديدة على الحضارة الإسلامية ودورها العالمى وعلى التراث ، (٤) إبراز مؤثرات الفكر اليونانى والفكر الغربى الحديث على تاريخ الأدب والثقافة العربيين والإيحاء بأنهما خاضعين لهذا الفكر الوافد ، إن لويس عوض عندما خاض هذه الأبحاث كانت له خلفيات ثلاث : (الاولى) : طبيعته ونشأته وظروفه الخاصة واتصاله ببيئات التبشير وجمعية الشبان المسيحيين وسلامة موسى ومخلفات كثيرة تحمل اسم الفرعونية والمصرية والهيروغليفية ، (الثانى) : التقاط القوى التغريبية له بمجرد وصوله إلى الغرب وصياغته من جديد ، (الثالث) : المثل الأعلى الذى كان يملأ نفسه بالدور الذى يقوم به سلامة موسى وطه حسين ، فى مجال التجديد والدعوة إلى الفكر الحر الذى احتضنته التلمودية الصهيونية ، ومنذ اليوم الأول الذى بدأ لويس عوض فيه خطواته الأولى كانت المحاولة التى وضعت أمامه هى دراسة اللغة الإيطالية والذى أخرجتها اللغة اللاتينية « اللغة المقدسة » ومدى ما يمكن أن تستطيع اللغة العربية المقدسة إفرازه من لغة مصرية عن طريق العامية ، ذلك هو المنطلق الذى ينطلق منه رجل يرى كيف استطاعت العربية الفصحى القضاء على السريانية والقبطيه فى سوريا ومصر فى سنوات قليـــلة بعد دخول الإسلام ، وتحول دور العبادة كلها إلى توجه ظقوسها إلى اللغة العربية ، ولـكن كيف يمكن الدعوة إلى العامية التى هى لهجة ليس لها تراث ولا نحو ولا صرف . تلك هى القضية التى جاهد من أجلها سلامة موسى والخورى مارون غصن وأنيس فريحة ولويس عوض ويوسف الخال ، إنها المحاولة التى فتح لهم الطريق إليها الميشر ولـكوكس ، والتى مازالوا يجاهدون فى سبيل إقرارها من أجل عزل لغة القرآن الـكريم ، لتصبح لغة تدرس بواسطة القواميس ، ولا يلجأ إليها إلا رجال الدين والتراث ، وقد استخدموا لها الـكثير من أمثال طه حسين توفيق الحـكيم ولطفى السيد فى دعوة إلى تحسين العامية وإلى خلق لغة وسطى ، وإلى عشرات من المحاولات الباطلة الفاشلة التى لن تحقق شيئاً مهما خدعوا الناس بدعواهم الباطلة ، بأن العامية منطلق للعواطف والمشاعر الحرة ، وإن الفصحى على حد تعبير لويس عوض « قد تقتل التلقائية عند الشعراء وتجعلهم مجرد

مقلدين » ، وحتى تستكمل المؤامرة الشعوبية الخطيرة فإن هناك الدعوة إلى كسر عامود الشعر وتحطيمه والحملة على الخليل بن أحمد ورميه بكل نقيصة .

ويقول لويس عوض ان حلمه الكبير هو أن يظهر للعاميه شاعر عظيم يستطيع أن يستغل ما فى العامية من بلاغة ، ويسأل الناس عن بلاغة العاميـــة فلا يجدون الا كلمات الشوارع والحوارى ، ومصطلحات الكناسين والجزارين وجامعى أعقاب السجائر التى يرددها صلاح جاهين والأبنودى وغيرهم . وقد أتاحت الظروف التى مرت بالبلاد العربية فى السنوات الأخيرة إلى أن يتمكن من قيادة هذا التيار الخطير ، واستطاع أن يشكل مع القاعدة اللبنانية زعامة تنفخ فى عدد من الشعراء أمثال بدر شاكر السياب وعبد الوهاب البياتى وصلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطى حجازى وادونيس فى سبيل دفع الشعر العربى عن منطلقاته ونظمه ومنهجه وتاريخه الى ما يسمونه الشعر الحر وقصيدة الشعر يوازرهم أمثال محمـــد النويهى وغيره وهى محاولة فاشلة مبطلة قد باءت بالهزيمة وتكشف من وراء كثير من دعاتها مخطط صهيونى خطير عرفت به مجلة حوار .

(٢)

بدأ لويس عوض حياته الأدبية بديوان (بلوتولاند) عام ١٩٤٧ ورسم منهجه الأدبى الذى سار عليه حياته كلها حتى اليوم ، وقد أشار الى هذا المعنى بعد أكثر عشرين عاما حين قال : ان نظريتى عن تطور اللغة وتطور الأدب تجد فى مقدمة (بلوتولاند) وفى الديوان نفسه . ولقد كانت عشرته السكرى مذكرات طالب بعثة التى كتبها بالعامية ، وأبرز ما فى منهجه الأدبى حسبما ورد فى مقدمة ديوانه : (أولا) الدعوة الى تحطيم عامود الشعر . قال : حطموا عامود الشعر ، لقد مات الشعر عام ١٩٣٣ . مات بموت أحمد شوقى ميتة الأبد . مات . ثانيا الدعوة الى احلال العامية محل اللغـــة الفصحى . والهدف هو استخدام العامية (ويسميها اللغة المصرية) كاداة لكتابه ، على النحو الذى يتحقق معه بعد قرن أو قرنين ترجمة القرآن الى اللغة المصرية ، كما حدث للإنجيل عندما ترجم ، من اللغة اللاتينية الى اللغات الاوربية الحديثة . (ثالثا) عهده لنفسه أن يكتب العامية ما عاش . (رابعا) اعترافه بأنه لم يقرأ حرفا واحداً بالعربية بين سن العشرين والثانية والثلاثين الا عناوين الأخبار فى الصحف السيارة وقال ان إحساسه باللغة أجنبي جداً على كل حال ، (خامساً) إهتمامه بالمؤثرات الاجنبيـــة فى

الأدب العربى الحديث . ومحاولة الادعاء بأن رفاعه الطهطاوى وفارس الشدياق وقاسم أمين ولطفى السيد نبت أجنبى . (سادساً) : إعجابه بالخائن « يعقوب » الذى انتمى إلى الحملة الفرنسية ووقف ضد ثورة المصريين على الاحتلال الفرنسى ، والذى هرب مع الفرنسيين وهم عائدون إلى وطنهم ، مخافة أن يقتله المصريون بعد أن حكموا عليه بالإعدام نتيجة خيانته . (سابعاً) : دعوته إلى المصرية التاريخية « المصريولوجيا » والتى ليست فى حقيقتها إلا إنكاراً للآثار الثقافية والأدبية والإجتماعية التى حققتها مصر بعد الفتح الإسلامى ، وهى محاولة باطلة ، فقد أعلن المؤرخون المنصفون من العرب والأفرنج بأن « الانقطاع التاريخى » بين مصر الفرعونية ومصر العربية الإسلامية حقيقة لا سبيل إلى مناقشتها .

(٣)

إن لويس عوض لم يستطع أن يضع أهواءه فى الأسلوب العلمى القادر على آدائها على أنها فكر إنسانى ، ولكنه كان فى مختلف كتاباته مائلا مع غرضه ، عاجزاً عن الأداء الفنى الذى يستطيع أن يختفى وراءه ، فهو فى نظر الناقدين جميعاً كاتب له نظرية مسبقة ، وغاية مفضوحة تجدها واضحة فى كثير من إنتاجه : الراهب ، العنقاء ، وهى أعمق كثيراً من الصورة التى يحاول أن يعطيها لقارئه بتلك اللمسات الخفيفة ، وهو ليس فى عمق طه حسين ، ولا حماقة سلامة موسى ، ومع ذلك فإن هؤلاء التغريبيون يدعون المفكرين إلى الابتعاد عن الحماسة والتقريرية ، والقارىء لكتاباته يستطيع أن يجد علامات الاستشراق والتبشير والتغريب واضحة تماماً فى كل كتاباته ، فهو منكر إنكاراً تاماً لكل أصالة سواء فى الأدب أو اللغة والفكر أو التراث . وإذا أردت أن تعرف انتماءه ، وجدته مذبذباً بين الاشتراكية والديمقراطية ، لا يستطيع أن يبدع منها منهجاً أو مذهباً ، ولكنه جماع أهواء التلمودية الصهيونية فى عبارات معروفة . فهو يستعمل عبارات العصور الوسطى ، والعقلانية ، والعلمانية . ويرى أن الماركسية خلصته من خزعبلات الفكر المثالى والميتافيزيقى ، فهو حائر بين الحرية الليبرالية ، وبين الجبريه التاريخية ، متراوح بين ما يسميه المثالية الموضوعية ، والرومانسية ، فكأنما قد قرأ هذا الفكر الغربى كله ، يشقيه ليخرج منه بشىء مختلط مضطرب ، يستهدف منه خلق تلك الحيرة وذلك القلق ، وهذا التمزق فى قارئه العربى المسلم الذى يريد أن يدمر

كيانه ويحطم بنيانه ، والذى وجد مع الأسف كثيراً من السذج الأغرار الذين خدعوا به . أن الهدف الوحيد الذى يكمن وراء كتابات لويس عوض سواء فى النقد الأدبى ، أو القصة ، أو الترجمة ، والمسرحية هو إثارة هذه البلبلة وتعكير الماء بإلقاء الأحجار . ولذلك فإن لويس عوض يضطرب اضطراباً شديداً عند ما يرى العرب يتجهون بعد نكسة ١٩٦٧ نحو ميراثهم الأصيل وقيمهم ومنابعهم الثرة يلتمسون منها طريقهم إلى النصر فيهاجمهم أعنف هجوم حيث يقول لمجلة الطليعة « إن حركة الفكر المصرى منذ هزيمة ١٩٦٧ تتسم بظاهرة غريبة ومتناقضة تبدو فى ازدهار الإحياء السلفى من جهة ، وازدهار الانفتاح نحو العالم الخارجى من جهة أخرى . نقول وماذا فى ذلك من تناقض ، فكل الامم التى استطاعت التحرر من الاحتواء تفعل ذلك ، تلتمس أصولها الأصيلة التى يصفها لويس عوض بأنها (إحياء سلفى) وتتفتح على العالم المعاصر ، فيما لايضير هذه القيم وهذه الأصول . وهل استطاع ناقد غربى أن يصف اتجاه حركة النهضة الأدبية إلى الاغريق والفكر اليونانى ، بعد انفصال دام ألف عام بأنه (احياء سلفى) اذن لماذا يوصف الارتباط بين عصرنا وبين حركة الحضارة الاسلامية . والفكر منذ فجر الاسلام ، مرحلة متصلة لم تنقطع يوماً واحداً بأنه أحياء سلفى ، وهل استمداد العرب والمسلمين لأسلوب عيشهم من مصادرهم الأصيلة أمر يمكن أن يوصف بالسلفية التى يعتبرونها عبارة رجعية أو مناقضة للتقدم والتطور والمعاصرة الحق ان أهم ما كسبه العرب والمسلمون من هزيمة ١٩٦٧ هو انكسار ذلك الاناء المقدس الذى ظل يحمله سلامة موسى وطه حسين وغيرهم وحمله من بعدهم لويص عوض ، وهو ما خدع به العرب والمسلمون تحت اسم العصرية والتقدم والتجديد ثم تبين أن الهدف هو احتواء العرب والمسلمين وفكرهم وعقيدتهم فى أتون الفكر الأممى والعلمى ،وغشهم وخداعهم ، بأن أسلوب العيش الغربى هو وحده القادر على تحريرهم من الاستعمار والصهيونية والماركسية ثم تبين زيف هذه الدعوى ، وبأن هذا الطريق لن يحقق إلا تدمير الذاتية العربية الإسلامية ومحوها محواً كاملا ، فلم تعد كلمات لويس عوض ، وغير التى يسميها السلفية والرجعية تخدع أحداً ، ولم تعد كلماته الأخرى الأجنبية البراقة أمثال الهيمانيزم ، والرا ديكالية وغيرها ، تدعو إلى الاحترام أو الإعجاب ، وانما هى فى نظر الأجيال الجديدة علامة على التبعية ، وعلى الولاء الأجنبى ، وعلى الخروج عن

الأصالة العربية . يقول لويس عوض : ليس قاصراً ذلك على الفكر ، ولكن نجد تعبيراً عنه فى سلوك المجتمع اقتصاديا واجتماعياً ويقول : هذا هو شكل الأزمة الحقيقية فى المجتمع المصرى بمعناها الحضارى . ونحن نقول نعم : إن المجتمع يعود مرة أخرى إلى طبيعته التى حرفتها دعوات التغريب والشعوبية ، هذا المدى الطويل ، وماذا يزعج لويس عوض فى ذلك ، أليس هذا المجتمع فى أصله الأصيل هو الأرض التى نزلت فيها الأديان وحمل أهلها لواء الخير والحق والإخاء البشرى ، ولم ينحرفوا عن ذلك إلا تحت تأثير ما يسميه (القيم الإنسانية والاجتماعية والأخلاقية التى تتميز بها الحضارة فى غرب أوربا وأمريكا) . نعم إن العرب قد جربوا هذه القيم ووجدوها فاسدة ، ووجدوا ما عندهم خير منها ، ووجدوا أهل هذه القيم يعيشون فى بلبال شديد من الاضطراب والتمزق والإنحراف والفساد ، أفحتم عليهم أن يسوقهم العرب إلى الهزيمة بقيمه ، بينما هو لم يستطع أن يحرر نفسه إنسانياً ولا أخلاقياً ولا اجتماعياً ، إن هذه الأسطورة المضللة التى يدعو إليها لويس عوض تحت اسم الهيومانيزم هى أكذوبة كبرى عرفها العرب منذ زمن بعيد على أيدى أساتذته واكتشفوا باطلها وضلالها . إن العرب والمسلمين لا يؤمنون بهذا المذهب المادى الذى يقوم محوره كما يقول لويس عوض على (أن الإنسان قيمة فى ذاته ، وأنه قادر على وضع قوانينه بنفسه وعلى صياغة مصيره بنفسه) . هذه دعوة باطلة نحن نعرف مصدرها وهدفها ، أما مصدرها فهى التلمودية الصهيونية التى احتوت الفكر الغربى كله (ديمقراطية وماركسية) وأما هدفها فهو ضرب الأديان والعقائد ، فمتى كان الإنسان قادراً على أن يشرع لنفسه أو أن يخضع لقوانين من عمله وهو ما زال عاجزاً بأهوائه ، ومطامعه ، وسيظل ، عن أن يوجه القوى التى بين يديه إلى خير البشرية ، وهو ما زال يوجهها إلى تدمير أخيه الإنسان ، وإلى الإستعلاء بالعنصر والمال والثروة ، وسحق بقية البشر .

فليكن لويس عوض اشتراكياً أو ديمقراطياً أو هيوما نيزمياً ، فإن ذلك أمر يخصه هو ، ولكنه لن يكون قادراً على أن يفرضه على المجتمع المصرى أو العربى ، لأنه لا يملك هذه القدرة ، سواء بتاريخه وشخصه ومعرفة الناس إياه وسواء بمكانته فى قيادة الفكر أو حركة اليقظة ، فإنما شأنه شأن ميشيل عفلق ويوسف الخال وجورج حبش وأضرابهم وهؤلاء جميعاً يعجزون عن توجيه الفكر الإسلامى الذى

يسميه زكى نجيب محمود الفكر العربى ويسميه لويس عوض الفكر المصرى وهى تسميات باطلة زائفة ، فما كان للمصريين والعرب فكر ، إلا الفكر الإسلامى الذى أقامهم منذ أربع عشر قرناً ، وشكل ثقافتهم وتاريخهم وحضارتهم ومجرى حياتهم العقلية والروحية . والدعوة السلفية التى يخشاها لويس عوض ليست فى حقيقتها إلا أصفى مفاهيم الفكر الإسلامى الأصيل المتجدد على الزمن ، القابل للتقدم والمعاصرة ، والتطور والنمو وفق أصوله وقواعده وضوابطه ، والذى أعطى الحضارة الإسلامية قوتها وحيويتها وانطلاقها ، والذى منذ أن انحرف بفعل الشعوبية والتغريب ، فقد توقف عن العطاء وهو اليوم يستأنف مسيرته الحقة مرتبطاً بتاريخه كله بعد أن فشلت محاولات فصل العصر الحديث فى الأدب أو الثقافة أو الفكر ، يستأنفها فى ضوء أصالته وفى إطار القيم التى أعطته التماسك والقوة والنصر فى الماضى .

وليس صحيحاً ما يردده لويس عوض من إن الفكر الإسلامى يقوم على إغلاق النوافذ أو على الاكتفاء الذاتى ، ولكنه هو قاعدة الأساس لحركة النهضة ، التى بدونها لن تتشكل الحياة فى القرن العشرين أو القرن الثلاثين ، وكنى هذه الغيرة الكاذبة على الحضارة ، فاننا نرفض زيفها كله ، ولا نقبل منها إلا العلوم التجريبية ، أما أسلوب العيش الذى يهدم المجتمعات الإسلامية بانحلاله وفساده ، فاننا نرفضه وهو ذلك الذى يشيد به لويس عوض وحسين فوزى وغيرهم باسم (الفلسفات المادية والفنون المنحلة) ، إننا نؤمن بأن هناك فارقا بعيداً وعميق بين التماس أدوات الحضارة المادية وبين أخذ أسلوب العيش الغربى ، وسوف لا تخدعنا تلك الكتابات المضلة التى ترابط بينهما ، ولن يأخذ العرب والمسلمون إلا أدوات الحضارة ليصنعوا منها وجودهم وفق أسلوب عيشهم . وفى إطار فهمهم للعلم والحضارة وهو فهم يختلف اختلافاً بعيداً عن فهم الغرب بشطريه الديمقراطى والماركسى . وإذا كانت التغريبية والشعوبية قد استطاعت أن تعشعش سنوات فى ظل مرحلة مظلمة ، فان هذه الأعشاش جميعاً قد انهارت ، وإن ما تركته من فكر مسموم سوف لا يقوى على الحياة فى ضوء النهار أو تحت شمس الحقيقة ، وعندما يعيد الغزو الثقافى بناءها ستقوم مرة أخرى بهدمها ، وليدع الدكتور لويس عوض تلك التجارة البائرة التى يدلل بها فى الأسواق الآن عن فرض الوصاية على الأجيال القادمة ، فنحن نعرف أن منهج الإسلام لا يفرض وصاية ، ولكنه يضع المصابيح المضيئة على الطريق ، ومسألة

الوصاية على الأجيال القادمة ، هذه نغمة نحن نعرف أنها من عهد بروتوكولات صهيون التى هى قاعدة العمل لدى كثير من دعاة التغريب والشعوبية ، ولنقل نحن للدكتور لويس عوض إن العلمانية والديمقراطية الغربيين ، والاشتراكية والماركسية الشيوعيين ، قد عجزت جميعها عن أن تنبت البذور التى ألقتها فى التربة المصرية العربية الإسلامية ، ولن تستطيع مهما ظاهرها ألف مستشرق وشعوبى على أن تحول هذه الأمة عن طريقها ، فعلى الدكتور لويس عوض أن ييأس واليأس إحدى الراحتين ، نحن أمة تنتمى إلى الإبراهيمة الحنيفية ، أم الأديان والعروبة ، ولسنا متوسطية البحر كما يدعونا ولسنا غربيين كما يظن ، وليس للفكر اليونانى فى فكرنا الإسلامى أثر إلا تلك الآثار التى دمرته وهزمته ، وسوف يلقى الفكر الغربى الوافد بشطريه نفس الهزيمة ، وليعلم أنه ليس هناك حوض حضارات كما توهم ، وإنما هناك حضارة إسلامية جاءت لتستوعب خير الحضارات ولتدمغها بطابع التوحيد والرحمة والعدل والإخاء الإنسانى ، إن هذه القضايا والنظريات التى يثيرها لويس عوض فى كتاباته قديمة جداً ، وفاسدة جداً لأنها هزمت منذ دعا إليها سلامة موسى وطه حسين وحسين فوزى وتوفيق الحكيم ، إن لويس عوض يريد أن يغالط الجماهير كما كان يفعل طه حسين وسلامه موسى ، ولكنه جاء بعد أن اتسع نطاق الفهم للتيارات التغريبية والشعوبية ، وأصبح الناس يعرفون اتجاه الريح ويسخرون من هذه الببغاوات التى تردد الكلمات المسمومة وتظن أنها قد أرضت سادتها .

(٣)

اللغة : لويس عوض

(فى مراجعة محمود محمد شاكر)

لم تتوقف حركة اليقظة عن كشف زيف دعاة التغريب والغزو الثقافى . ولقد كان للأستاذ محمود محمد شاكر دور طويل وقديم فى هذا المجال فقد تصدى للدكتور طه حسين فى قضيتين من كبرى قضاياه الفكرية (الفتنة الكبرى) و (المتنبى) ، وكان له موقف حاسم بالنسبة للدكتور لويس عوض الذى حاول أن ينسب آثار ابن خلدون مرة وأبو العلا المعرى مرة أخرى إلى أنه من تعليم أعجمى لكل منهما ، وهذا مدخل من

مداخل هدم عظمه رجال الفكر الإسلامى ومحاولة احتوائهم باخضاعهم للفكر اليونانى الهلينى وقد كشف كتاب كثيرون فساد هذه الدعوى (راجع فى قضايا طه حسين : الفتنة الكبرى والمتنبى ومسألة ابن خلدون ولويس عوض كتابنا المساجلات والمعارك الأدبية)، يقول الأستاذ محمود محمد شاكر : إن لويس عوض حاقد على العربية وكتابها ، وأهلها ، يستخدمه قوم لأعراض بعيدة الأثر فى حياة الأمة التى تتخذ العربيـــة لغتها والقرآن كتابها فهو داعية للعامية منذ كان فى صدر حياته يجمع إلى الدعوة إلى العامية بغض اللغة العربية ، عرف نفسه عام ١٩٥٤ فقال : عرف بدعوته للأدب العامى فى صدر حياته الأدبية وللأدب فى سبيل الحياة فى طوره الحالى ، وهو لم يعلن بهاتين المقولتين سوى شيء واحد ، هو أنه لم يزل [داعية للعامية] لا غير وأنه لا يعنيه الأدب ولا غير الأدب وإنما يعنيه أن تسود العامية على العربية ، وظفته جريدة الأهرام مستشاراً ثقافياً بها ، ومن أجل ذلك رأينا صحيفة الاهرام تكاد تنفرد من الصحف كلها بالإغراق فى السخرية من العربية بالكلمة وبالصورة وبكل ما فيه تحقير للتراث العربى بلا رعاية أحياناً لبعض ما ينبغى أن يراعيه ذو عقل سليم أو ذوق صحيح . وسأثبت موضعه المريب بالاستدلال التاريخى على ألفاظه التى أودعها ما أسماه التجربة رقم ١ وهى تجربته فى اللغة العامية ، فقد زعم أنه فى عام ١٩٣٧ كان يتعلم مبادىء اللغة الإيطالية ووقف عند المبادىء فاسترعى إنتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية المقدسة ولهجتها المنحطة الإيطالية أقل من البعد بين اللغة العربية المقدسة ولهجتها المنحطة المصرية ، وأنه ظل إلى سنة ١٩٤٠ يدعو إلى ذلك ، ثم أفهمه بعض من يفهم أن المسألة حساسة لأنها تتصل بالدين رأسا لأن الأمر قد ينتهى بعد قرن أو قرنين إلى ترجمة القرآن إلى اللغة المصرية ، كما حدث للإنجيل أن ترجم من اللاتينية إلى اللغات الأوربية الحديثة ، ثم زعم أن يفهم أن الاعتراف باللغة المصرية (أى العامية) لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية إذا احتاط الناس لذلك أو أنه ليس عنده ما يمنع من قيام الأدبين جنبا إلى جنب ، اللهم إلا إذا شككنا فى جدارة اللغة العربية واللغة العربية وقدرتهما على الحياة » . وسأريك أن هذا كذب كله فهو لم يفكر فى شيء ، وإنما لقن أشياء كما يلقن سائر الدعاة الصغار الذين يرددون ما يلقى إليهم ترديدات الببغاوات .

ذلك أنه من أخطر أهداف الاستشراق : إقصاء القرآن من الأرض المفتوحة

بالسيطرة على وسائل التعليم شيئا فشيئا ، حتى لا تتمكن الأمة من السيطرة عليه فتقيمه على طريق أصيل يفضى إلى نهضة صحيحة . إن التجربة التى مر بها لويس عوض فى مسألة الدعوة إلى العامية تجربة هو مسبوق إليها وغير معقول أن لا يكون قد عرف عنها شيئا . وقد تبين أن الأفكار الثلاثة التى دارت فى تجربته كلها منقولة نقل مسطرة من كتب كان يتوهم أنها غير موجودة إلا فى بعض الخزائن العتيقة المظلمة التى لا تصل إليها الأيدى بسهولة ووضوح . لقد ظل لويس عوض مغموراً إلى أن دخل الأهرام وتولى الإشراف على الثقافة فيها ، وتولى تحرير صيحفة الفن والأدب ، فمن الأهرام وحده جاءته الشهرة وذلك أنه منذ نال أجازة الليسانس فى جامعة القاهرة سنة ١٩٣٧ متخصصا فى اللغة الإنجيزية ، ثم أوفده أساتذته الإنجليز يومئذ إلى جامعة كمبردج وعاد بالماجستير سنة ١٩٤٠ وبقى مدرسا بالجامعة إلى سنة ١٩٥٤ لا يعرفه أحد سوى تلامذته الذين يروون عنه شيئا كثيراً لا أريد ذكره . فى خلال هذه الفترة نكبت مصر بمجلة صدرت بأموال يهودية خدع فيها كثير من الناس ، وكان مرادها أن تستولى على مصدر الثقافة فى بلاد العرب وتكون أداة توجيه لأغراض بعينها قبل غزو فلسطين العربية فى سنة ١٩٤٨ ، وهذه المجلة هى التى يسميها لويس عوض بعد موتها بسنتين (١٩٥٤) « المجلة الزهراء : الكاتب المصرى » ، وذلك بعد أن انكشف أمـــرها للناس ، ففى ١٩٤٧/١٦٤٦ جره إلى هذه المجلة أستاده الروحى كما يسميه (سلامه موسى) ، فكتب خمس مقالات أو نحوها عن أدباء الإنجليز : كأوسكار وايلد واليوت وشو ، وهى على سقم الترجمة فيها وعلى ما فيها من الخطف الجرىء من الكتب كانت لا تعد شيئا يذكر ولكن يظهر أن سلامة موسى ظل ينفخ فى تلميذه حتى انفجر سنة ١٩٤٧ عن كتاب طبعه سماه (بلوتولاند) وقصائد أخرى من شعر الخاصة . مع أنه يقول فى ترجمته التى كتبها لنفسه بقلمه : (فمن أجل هؤلاء قال لويس عوض الشعر وهو ليس بشاعر وهو يعد بأنه لا يكرر هذه الغلطة ولو نفى الى بلاد الخيال) . ويقول أيضا : وما من شك فى أن شعر لويس عوض شعر ركيك ، ومع ذلك فقد سماه من شعر الخاصة . وبالطبع هذا كلام انسان عاقل فى غاية العقل : أليس كذلك ، ما علينا . فالمهم أنه فى هذه الترجمة قد حدد اتجاهه تحديداً واضحا ، فمنذ الصفحة الأولى ، بدأ يقول :

(حطموا عمود الشعر)

لقد مات الشعر العربى ، مات عام ١٩٣٣ ، مات بموت أحمد شوقى ، مات إلى الأبد ، مات ، صرخات صدرت من حقد دفين أهوج ، يظل يذم الشعر العربى ، ويهزأ بلغة العرب ويعرض بالقرآن فى كل بضعة أسطر ، فيسمى اللغة العربية : اللغة القرشية ، ويفضل على كل ما قاله الشعراء العرب المصريون (الذين سماهم المستعمر بين) منذ الفتح العربى عام ٦٤٠ إلى الفتح الإنجليزى ١٨٨٢ قول من قال (ورمش عين الحبيب يفرش على فدان) ، هل فى الدنيا أسخف من هذا العاقل : لا أظن ، وظل يضرب يمينا وشمالا بلا وعى ، وبسوء خلق ، وبألفاظ مهتاجة غير مترابطة كأنه محموم لم يفق من برشام الحمى حتى يقضى إلى شىء سماه (تجارب لويس عوص) ، وسأنقل هنا التجربة الأولى بنصها مع اختصار قليل ، وهى تجربته فى مسألة اللغـــة العامية : « كان لويس غوض عام ١٩٣٧ يتعلم مبادىء اللغة الإيطالية الخ .. بين الحشائش السحرية » التى تملأ الفلاة بين كامبردج وجرانتشتر ، واسترعى انتباهه أن البعد بين اللغة اللاتينية كذا فعجب لإصرار المصريين على اللغة المقدسة ، وجاء ذكر ترجمة القرآن إلى اللغة المصرية ، يقول : وبمهارة أمثاله من الأذكياء : كسلامه موسى مثلا ، ولويس عوض نسخة منقحة منه (كما سترى) انتقل فجأة دون أن يفتينا فتوى صريحة فى جواز ترجمة القرآن إلى العامية المصرية . وعقلية لويس عوض عقلية زمنية حقا ، فهو يفهم أن هذا الإنقلاب اللغوى لم يقوض أركان الدين فى أوربا وإنما قوض أركان الكنيسة التى خشيت أن يقرأ الشعب الساذج كلام السماء بلغة يفهمها فتسقط عن بصره الغشاوة (وبالطبع نحن نقرأ القرآن بلغة لا نفهمها) ، ويدرك أن رجال الدين إنما يزيفون عليه من عندهم دينا (وكذلك أهل الإسلام بالطبع) ليسلس قيادة ويبقى راكعا مع الأشراف وهو يفهم (أى لويس عوض يفهم) أن أبسط بنت تبيع الكرفتات فى شيكوريل تعرف عن المسيحية أكثر مما كان يعرف البابا الذى شن الحروب الصليبية أو البابا الذى أعدم الأحرار على الخاذوق أو البابا الذى كان يضاجع أخته ، أو البابا الذى أحرق جيودانو برنوجيا لأنه قال : إن الأرض فى ركن مهمل من الكون أو البابا الذى كان يبيع المؤمنين مربعات وقصورا فى الجنة أو البابا الذى أهدر دم مارتن لوثر لأنه طالب بإلغاء القسيس وإزالة كل حاجز أو وسيط

بين الله والناس) وظاهر إلى هنا أنه يريد أن يفتى فتوى عن استحياء فضرب هذه الأمثلة كلها لأن أهل الإسلام كانوا كمثل من ذكر ، إلى أن جاء لويس عوض فبإخلاص وعطف أن يسلك هذا المسلك فيترجم القرآن إلى العامة لننجو بديننا من غش رجال الدين منذ عهد الأئمة إلى اليوم ، وبمهارة الأذكيـــاء ذوى العقول الراجحة يقول بعد ذلك مباشرة : (وهو منهم كذلك أى لويس عوض) أن الاعتراف باللغة العربية لا يتبعه بالضرورة موت اللغة العربية إذا احتاط الناس لذلك . وأكبر احتياط هو وجود لويس عوض بالطبع فليس هناك ما يمنع من قيام الأدبين جنبا إلى جنب اللهم إذا شككنا فى جدارة اللغة العربية والأدب العربى وقدرتهما على الحياة (يا سلام : ما أعقلك) ، ولكن لويس عوض رغم كل ذلك (ما هو كل ذلك) قد سكت مؤثراً أن يتولى الدفاع عن رأيه مسلم لا مجال للطعن فى نزاهته ، يعنى أن لويس عوض سيظل هو الداعية ، ويدع المسلمين يتكلمون بلسانه ، أليس كذلك . ثم يختم هـذه التجربة بتصريح غريب جداً ، أرجو أن يقرأ القارىء بدقة ، لأن وراءه معانى لا تخطر على من يعرف تاريخ الدعوة إلى العامية فيقول ذلك مباشرة (وأنى لأعلم أنه قد عاهد الثلوج العزيزة المنثورة على حديقة مدسمر فى خلوة مشهورة بين أشجار الدردار عند الشلال بكمردج ألا يخط كلمة واحدة باللغة المصرية (أى العامية) وقد بر بعهده فى العام الأول بعد عودته فكتب شيئاً بالمصرية سماه (مذكرات طالب بعثة) ولكنه استسلم بعد ذلك وخان العهد فلتغفر له الثلوج الطاهرة التى تدنسها حتى أقدام البشر (انتهت التجربة) ؟ . وتسأل نفسك ما هذه الخلوة المشهورة التى عاد إلى ذكرها بعد أن ذكر أنه عاد إلى مصر ، وما الداعى يومئذ إلى هذه الحرارة فيما بعد . من هو لويس عوض هذا ومن شهد خلوته تلك وأى متتبع لتاريخ الحركة الداعية إلى استقلال كل بلد عربى بلغته العاميـــة فى الوقت الذى كانت تحارب فيه اللغة العربية فى كل بلد مسلم غير عربى ، يعرف أن هذا الكاذب المخادع الذى ادعى أنه تعلم الإيطالية قد استرعى انتباهه إلى أن البعد بين اللاتينية المقدسة ولهجتها الإيطالية المنحطة أقل من البعد بين العربية المقدسة ولهجتها المصرية المنحطة إنما يقص قصة مختلقة ، لأنه قبل أن يولد هو على هذه الأرض اليائسة كان الاهتمام بهذا الرأى ونشره قائماً على قدم رساق فى جميع الأمم الأوربية التى غزت بلاد العرب والمسلمين فى كل مكان . وأقرب ذلك عهداً تقرير لندبرج الأسوجى فى مجمع اللغويين فى لندن ١٨٨٣

وتقرير دوفرين اللورد الانجليزى المحترق الذى رفعه إلى وزارة الخارجية البريطانية فى شأن ان اللهجة العامية المصرية (سبيتا) أمين دار الكتب الألمانى بمصر وولمور القاضى الإنجليزى بالمحكمة المختلطة ومترجم الانجيل إلى العامية لأقباط مصر ووليم ولكوكس المهندس المبشر الذى كان مقيما بمصر والذى ووصفه التالف القديم سلامه موسى فى كتابه الذى ملأه بذاته على العرب والمسلمين وسماه اليوم والغد : قال (والهم الكبير الذى يشغل بال السير ولكوكس بل يقلقه هو هذه اللغة التى نكتبها ولا نتكلمها فهو يرغب فى أن نهجرها ونعود إلى لغتنا العامية فنؤلف فيها وندون بها آدابنا وعلومنا .

فهذه الدعوة كانت قائمة فى انجلترا فى الجامعات التى تدرس المشرقيات وفى مراكز التبشير قبل أن يولد هذا الداعية الحديد وهو بلا شك لم يفكر ولم ينتبه إلا بمنبه شديد فى جامعة كمبردج أو أحد مراكز التبشير هناك وأخذ العهد والميثاق على نفسه أن يكون داعية فى هذه الحرب الخانصة لوجه السيادسة الأوربية على بلاد العرب والإسلام وكأنهم اختاروه وليكون بديلا من ذلك المتسرع الجرىء الوقح السليط اللسان : (سلامة موسى) إذ كان شاباً مندفعاً يقول منذ ثمان وثلاثين سنة فى كتابه اليوم والغد (ينبغى ألا نغرس فى أذهان المصرى (كذا) أنه شرقى فإنه لا يلبث أن ينشأ على احترام الشرق وكراهية الغرب وينمو فى كبرياء شرقى ويحس بكرامة لا يطيق أن يجرحها أحد الغربيين بكلمة) .

ثم يقول بلا عقل : الرابطة الشرقية سخافة والرابطة الدينية وقاحة والرابطة الحقيقية هى رابطتنا بأوربا . وقائل هذا هو الأستاذ الروحى لويس عوض كما قال هو بلسانه ، أى داعية هو إلى الذى والمهانة والخضوح لأوربا المستعمرة المتعصبة الخالية من كل أدب فى معاملة أهل الشرق عامه والعرب والمسلمين منهم خاصة إلى هذا اليوم الذى نحن فيه ، فإذا عرفت هذا بلا إطالة عرفت لويس عوض الذى قال بنفسة فى تقديم نفسه ١٩٥٤ أنه (عرف بدعوته إلى الأدب العامى) فى صدر حياته الأدبية ، ورأيته منذ دخل صحيفة الأهرام يجمع حول نفسه وتجمع له بعض المراكز الثقافية القائمة فى مصر والتابعة مباشرة لمراكز التبشير العالمى ، من يصلح أن يكون معبراً عن رأى لويس عوض ويكون متسما بالنزاهة ولا مطعن فى نزاهته من المصريين المسلمين الذين خدعوا بشكل ما بما يسمى [كسر عمود الشعر العربى] وباستعمال اللغة العامية والدعوة إلى إحلالها محل الفصحى ثم من يجتمع حوله ممن يحقر شأن العرب وتاريخهم وثقافتهم ودينهم ويزدرى كل ذلك ازدراء

ظاهراً ويعد الثقافات الأوربية كلها هى المصدر الذى ينبغى أن يستقى منه قادة تكويننا الحديث بلا تردد أو تمحيص ، إذا عرفت هذا عرفت لماذا لبس هذا الممخرق طيلسان أستاذ جامعى ناركا الأدب الإنجليزى وراءه عامداً إلى التاريخ العربى والأدب العربى ليقرن ابن خلدون بأورسيوس ويجعله منذ آخذ ، والمعرى براهب دير الفاروس ويجعله على يديه تعلم والى القرآن ليجعله استمد ما فيه من صفة الجنة والنار من خطرفة اليونان وإلى زعماء الكفاح فى سبيل الحرية منذ غزو نابلبون ليجعلهم مقتدين بالمعلم يعقوب الذى ظاهر الفرنسيس على إذلال الشعب العربى فى مصر ، وادعى لويس عوض أنه معبر عن إرادتنا فى تحقيق استقلال البلاد وسائر المخرفات التى يكتبها عن تفسير آثار الأدباء المصريين وغيرهم كتوفيق الحكيم ونجيب محفوظ وصلاح عبد الصبور ، وإذا عرفت هذا عرفت لم امتلأت صحيفة الأهرام منذ عين هذا الرجل مستشاراً ثقافياً فى مؤسستها بالهجوم اللاذع فى أبواب كثيرة تخضع للمستشار الثقافى على اللغة العربية الفصحى التى كسر هو رقبتها وعلى الشعر العربى الذى كسر هو عموده وعلى كل تراثنا الذى نحن به عرب لنا ماض عشناه ولا نزال نعيشه وسوف نعيشه بالرغم من هذا الممخرق الذى استخدم كل أداة فى هذه الحرب من كلمة مكتوبة إلى صورة مرسومة وبنفس الأسلوب الخفى الذى يعمل به أشباهه وأمثاله فى سائر الميادين ، وهدفه بلبلة العقل العربى وتشكيكه فى نفسه وتحطيم الرابطة الأولى والأخيرة فى حياة العرب وهى اللغة وتمزيقها إلى لغات وإلى تدمير الجسر الذى عاش أربعة عشر قرناً يجمع قلوب الأمم الممتدة من الشمال البعيد إلى الجنوب الأقصى ، ومن الشرق النازح إلى الغرب المتباعد على كلمة واحدة وعاطفة واحدة ورأى عام واحد مع شدة يطش العدو الخبيث الماكر المدرب وعمله المتواصل فى فصم هذه الرابطة على امتداد ثلاثة قرون أو أكثر ، وهذا هو التوقيت الذى أعد له لويس عوض بأسلوب لا ندرى كيف كان على وجه التحديد ليدخل أكبر مؤسسة انتزعت من أيديهم لتكون فى أيد عربية مخلصة صادقة ، والمراد هو إحداث تدمير شامل فى وحدة الأمة العربية شيء بعد شيء ، حتى يأتى يوم نقول أين العرب فلا تجد سميعاً ولا مصيخاً يستجيب للدعوة ا . هـ » ، والواقع أن ظاهرة الشعوبية جديرة بالدراسة فى إطار الصحافة العربية ، وأن ما كتبه محمود محمد شاكر يعطى خيوطاً كثيرة تكشف هذا المخطط الذى استطاع السيطرة على جريدة الأهرام بعد أن تحررت من تملكها المارونى وتبعيتها الاستعمارية

وانتقالها إلى تبعية أشد خطورة هى التى قام عليها محمدحسنين هيكل وتشكلت من توفيق الحكيم ولويس عوض وحسين فوزى ونجيب محفوظ وزكى نجيب محمود وأحمد بهاء الدين ، وأن من يراجع وقائع الندوة التى عقدت واشترك فيها العقيد معمر القذافى يرى بوضوح كيف حاولت وتحاول حركة التغريب أن تثـير الشبهات حول كل محاولة للأصالة فى طريق اليقظة العربية الإسلامية ، كما أن هذا العمل الخطير الذى قام به الأهرام بعبارة لويس عوض وقامت به صحف أخرى فى نفس الفترة بقيادة الماركسين منذ ١٩٦٠ إلى ١٩٦٧ لتكشف عن الأسباب الحقيقية للنكسة ، وقد امتد هذا التيار الخطير إلى عام ١٩٧٠ وما بعـدها بقليل وكاد أن يفسد كل محاولة للتصحيح والعودة إلى الأصالة ، كذلك يكشف هذا البحث حماقة الدعاة التغريبيون والشعوبيين جميعاً من طه حسين إلى سلامة موسى إلى لويس عوض فهم جميعاً مندفعون لا يستطيعون امتلاك القدرة على الأناة ولا يستطيعون التماس أسلوب الأناة والمرونة وليس لديهم أسلوب علمى مجرد يستعلى على الأهواء ويعترف بالفصل أو يعرد عن الباطل إذا تبين له وأبرز معالم هذا الأسلوب والمراوغة والتمويه ، ولعل ذلك من أسباب سرعة انكشاف زيفهم وتقليص نفوذهم وتدمير خططهم .

(٤)

اللغة : طه حسين

فى مراجعة الدكتور محمد محمد حسين

ظل الدكتور طه حسين يخدع الناس عمراً طويلا بأنه من أهل الفصحى ودعاتها الغيورين عليها ولا ريب كانت كتاباته وأحاديثه فى هذا الشأن تجعله موضع تقدير المثقفين وتحجب عنه تلك الشبهات التى أثارها فى مختلف مجالات البحث : فى الأدب والتاريخ والثقافة وغيرها ، غير أن الدكتور طه حسين لم يستطع أن يخف طويلا هـذه الخلة التى كان حريصاً على المضى فيها وصدق الشاعر القديم ، ومهما تكن عند امرىء من خليقة وان ظنها تخفى على الناس تعلم .

يقول طه حسين فى كتابه (مستقبل الثقافة فى مصر) الذى يعتبرونه دستور التغريب

فى مجال التعليم واللغة والذى صدر ١٩٣٨) وفى الأرض أمم متدينة كما يقولون ، وليست أقل إيثاراً لدينها ولا احتفاظاً به ولا حرصاً عليه ولكنها تقبل ، من غير مشقة ولا جهد أن تكون لها لغتها الطبيعيـة المألوفـة التى تفكر بها وتصطنعها لتأدية أغراضها ولها فى الوقت نفسه لغتها الدينية الخالصة التى تقرأ بها كتبها المقدســة وتؤدى فيها صلواتها و (اللاتينية) مثلا هى اللغة الدينية لفريق من النصارى و (اليونانية) هى اللغة الدينية لفريق آخر و (القبطية) هى اللغة الدينية لفريق ثالث و (السريانية) هى اللغة الدينية لفريق رابع وبين المسلمين أنفسهم أمم لاتتكلم العربية ولاتفهمها ولاتتخذها أداة للفهم والتفاهم ولغتها الدينية هى اللغة العربيـة ، وعن المحقق أنها ليست أقل إيماناً بالإسلام وإكباراً له وزياداً عنه وحرصاً عليه . فماذا يعنى هذا الكلام : يعنى أن يمهد طه حسين لدعوته فيما بعد إلى العدول عن قواعد النحو الثابتة المقدســة التى أجمع عليها العرب والمسلمون زاعماً أنها لم تعد صالحة وأنها السبب فى ضعف الطلاب وتخلفهم كما جاء فى محاضرته فى المؤتمر الأول للمجامع اللغوية العلمية الذى عقــد فى دمشق عام ١٩٥٦ ويقول طـه حسين فى كتابه مستقبل الثقافـة : « فالذين يزعمون لنا أننا نتعلم المصرية ونعلمها لأنها لغـة الدين فحسب ، ثم يرتبون على ذلك مايرتبون من النتائج العلميـة والعملية إنما يخدعون الناس وليس ينبغى أن يقوم حياة الأمم على الخداع ، فإن اللغـة العربية ليست ملـكا لرجال الدين يؤمنون وحــدهم بها ويقومون وحدهم من دونها ويتصرفون وحـدهم فيها ولـكنها ملك للذين يتكلمونها جميعاً من الامم والأجيال وكل فرد من هؤلاء الناس حر فى أن يتصرف فى هذه اللغة تصرف المالك متى استوفى الشروط التى تبيح له هذا التصرف . إذاً فمن السخف أن يظن أن تعليم اللغة العربية وقف على الأزهر الشريف والأزهريين وعلى المدارس والمعاهـد التى تتصل بينها وبين الأزهريين أسباب طوا أول قصار وهذا سخف لأن الأزهر لايستطيع أن يفرض نفسه على الذين يتكلمون اللغة العربية جميعاً وفيهم المسلم وغير المسلم » . وهكذا نجد القاعدة التى ينطلق منها أستاذ الجامعة ومستشار الثقافة بوزارة المعارف ورئيس المجمع اللغوى ورئيس اللجنة الثقافية بالجامعة العربية فيما بعد لنعرف إلى أى حد نضع لغتنا التى هى جزء من عقيدتنا فى أيدى الشعوبيين والتغريبيين . ويترتب على هذا ماتم من محاولات وخطوات تستهدف انتزاع الدراسات العربية من حضانة الدين والقرآن ، وكذلك نجد الدعوة إلى تأليف

معاجم محلية وتأليف كتب تحاول أن تحطم النحو العربي والبلاغة العربية بما كتبه ابراهيم مصطفى وأمين الخولى وما يقوم به الكثير من أعضاء مجمع اللغة العربية بما ينتهى إلى إيجاد لغات عربية متعددة تمثلها تلك المعاجم المقترحة التى تحى دارس اللهجات وميت اللغات والتوسع فى قبول الكلمات المولدة والدخيلة وما انفتح له باب مجمع اللغة من دراسة العامية ودراسة دقيقة : والهــدف من هو قطع ارتباط العروبة بالإسلام وتبديل الخط العربي وقواعد النحو والصرف والبلاغة . ويجرى هذا كله تحت مظلة المجمع اللغوى ، وفى إطار « التظاهر بالعداء للعامية ودعوى أن هناك خطر على اللغة العربية الفصحى أن يهجرها الناس إلى العامية إذا لم تخضع لدعوتهم إلى التطور يقول الدكتور محمد محمد حسين : أن كل هذه الدعوات التى تقسمى بأسماء . تهذيب اللغة أو تيسير اللغة أو إصلاح اللغة أو تحديد اللغة والتى تهدف إلى تطوير اللغة وقواعدها إنما يعنى أصحابها شيئاً واحداً هو التحلل من القوانين والأصول التى صانت اللغة خلال خمسة عشر قرناً أو يزيد فضمنت لجيلنا وللأجيال المقبلة أن تسرح بفكرها وتمرح فى معارض فنون القول وآثار العبقريات الفنية والعقلية لاتحس قيود الزمان ولا المكان فكأنما القرآن أنزل فيها اليوم وكأنما شعراء العربيــة وفقهاؤها وفلاسفتها وكتابها وأطباؤها ورياضيوها وطبيعيوها وكيماويوها على اختلاف أزمانهم قد كتبوا ما كتبوا وألفوا ما ألفوا فى الأمس القريب وكأنما المتنبى أو البحترى يخاطب جيلنا لاتمييز بينه وبين شاعر معاصر كالبارودى أو شوقى أو حافظ . وهذه ميزة من الله بها علينا ولم تحظ بها أمة من الأمم . فإذا تحللنا من القوانين والأصول التى صانت لغتنا خلال هذه القرون المتطاولة تبلبلت الألسن وأضاف كل يوم جديد يطلع على الناس شمسه مسافة جديدة توسع الخلف بين المختلفين حتى يصبح بين الشامى والمغربى مثل ما بين الإيطالى والأسبانى . وتصبح عربية الغد شيئاً يختلف كل الاختلاف عن عربية القرن الأول بل عربية اليوم والأمس القريب وتصبح قراءة القرآن والتراث العربي والإسلامى كله متعذرة على غير المتخصصين من دراسى الآثار ومفسرى الطلاسم وعندئذ يصبح كل جهد سياسى أو حربى أو أدبى مما يبذل اليوم فى جمع شمل العرب عبثاً لاطائل تحته (١) الدعوة إلى العامية . (٢) الدعوة إلى الحروف اللاتينية . (٣) الدعوة إلى إبطال النحو وقواعد الإعراب وإسقاط بعضها ليس الخطر فى هذه الدعوات فإن الداعون إليها من صغار الهدامين

ومغفليهم الذين ليس خطر العناء ممن يعرفون كيف يخدعون الصيد باخفاء الشراك وكيف يستدرجون الناس بتزوير الكلام . أن الخطر الحقيقي هو فى الدعوات التى يتولاها خبثاء الهدامين ممن يخفون أغراضهم الخطيرة ويضعونها فى أحب الصور إلى الناس ولا يطمعون فى كسب عاجل ولا يطلبون انقلاباً سريعاً . أن الخطر الحقيقي هو فى قبول (مبدأ التطوير) نفسه لأن التسليم به والأخذ فيه لا ينتهى إلى حد معين ، أو مدى معروف يقف عنده المطورون ولأن التزحرح عن الحق كالتفريط فى العرض ، فالذى يقبل التزحزح عن قيد أنملة واحدة تهون عليه أمثالها مرة ثم مرات حتى يسقط إلى الحضيض ومن اعتراه شك فى حقيقة ما يراد بقرآننا وبلغته وبإسلامنا وكل تراثه فلينظر قول طه حسين فى كتابه مستقبل الثقافة بشأن محاولته التفرقة بين لغة الدين ولغة الحياة . أن تدرس لغة القرآن والتزام أصولها وقواعدها وأساليبها لم يكن فى يوم من الأيام داعياً إلى تحجر اللغة وجمود مذاهب الفن فيها ووقوفها عند حد تعجز معه عن مسايرة الحياة كما يشنع به الهدامون ويخدعون به الإغرار وصغار العقول وقصار الهمم فليس التطور نفسه هو المحظور ولكن المحظور هو أن يخرج هذا التطور عن الأساليب المقررة المرسومه وذلك يشبه تقيد الناس فى حياتهم الاجتماعية بقوانين الدين والأخلاق فليس يعنى أنهم قد استعبدوا لهذه القوانين وأنها قد أصبحت تحول بينهم وبين مسايرة الحياة والاستمتاع بخيراتها ولذائذها ولكن يعنى أنهم يستطيعون أن يغدوا وأن يروحوا كيف شاءوا وأن يستمتعوا بخيرات الدنيا وطيباتها فى حدود ما أحل الله وكل ذلك مع الالتزام بالوقوف عند حدود الله . وكذلك اللغة ووضع اللغويين والنحاة والبلاغيون لها حدوداً طابقوا بها مذهب القرآن وكلام العرب وتركوا للناس من بعد أن يستحدثوا ما شاءوا من أساليب وأن يتصرفوا فيما أرادوا من أغراض وأن يحددوا ما أحبوا مما يشتهون فيما تتفق عنه عبقرياتهم ولكن كل ذلك لا ينبغى أن يخرج بهم عن الحدود المرسومة ، فما فى ذلك غير ضمان الاستقرار والحرص على جمع الشمل وهل عاق ذلك عرب بغداد وعرب الأندلس عن الافتتان فى القول وفى مذاهب الفن وهل ضاقت مع عربية البدو عن الاتساع لما نقل العرب وما استحدثوا من معارف وعلوم . والتطور على كل حال ينبغى أن يكون بالقدر الذى يقطع صلتنا بالماضى ، ولا بالقدر الذى لا يخشى معه أن يتطور إلى قطع صلة الآجيال المقبلة بالجيل الماضى أيضا ، بحيث يتحول

قرآننا وحديث نبينا وفقه فقهائنا إلى طلاسم لا يقرءوه إلا طلبة من الكهان يحتكرون تفسير الإسلام ، هذا التطور واقع لأن حاجات الحياة تدفع إليه ، فالناس مضطرون إلى التعبير عن أنفسهم وعن الحياة فى مختلف نواحيها ، فى أدبهم ومجتمعهم ، والمهم فى ذلك كله ، هو أن يحرص العرب على استعمال لغتهم العربية فى كل هذه الميادين . (٣) وهناك خطر الدعوة إلى توحيد العامة والفصحى وجعلهما لغة واحدة ، ذلك لأن هذه المحاولة سوف تكون على حساب الفصحى فتعزل المسلمين والعرب عن « إطار » القرآن وجوه ومستوى بلاغته وبيانه . وكما يقول الدكتور محمد محمد حسين : ليس مطلوبا أن تصبح لغة الحديث والأسواق والتعامل بين الناس هى نفسها لغة الشعر والأدب والعلم والفلسفة ، لأن التعامل يحتاج إلى لغة سريعة الوفاء بالغرض ، ولكنه لا يحتاج إلى لغة دقيقة كحاجة العلم إليها . ولا يحتاج إلى لغة جميلة مؤثرة كحاجة الشعر والأدب عموماً إليها ، ثم إن اللغة الراقية التى تنظمها القواعد لا تصلح لحاجات الحياة اليومية من وجه آخر ، فقواعد اللغة الفصحى تجعل تطورها بطيئاً وصلباً ، ومن الخير أن نحرص على صلة الخلف بالسلف ، إلى أبعد مدى ممكن لكى ينتفع بتجاربه فيزداد بذلك علما ودراية ومتعة وذوقا . إن طه حسين ومن ذهب مذهبـــه يوهمون الناس بأن هناك خطرا على العربية الفصحى أن يهجرها الناس إلى العامية ، إذا لم تخضع لما يريدون من تطور . والخوف من إعراض أصحاب اللغة العربية عنها هو وهم اخترعه هؤلاء المغرضون أو اخترعه لهم سادتهم ، ثم قاموا هم بترويجه ، وينقض هذا الوهم أو الزعم أن العربية قد استطاعت أن تحيا خلال بيئات متفاوتة وعصور متطاولة ودرجات من الحضارة أدناها البداوة وأعلاها ما وصلت إليه فى بغداد والأندلس ، استطاعت وهى اللغة البدوية أن تكفى حاجات ما جد من علوم ودراسات ، وظلت مع ذلك كله هى هى . نقرأ القرآن بعد أربعة عشر قرنا من نزوله ، فكأنه أنزل اليوم ، ونقرأ الجاحظ والمتنبى بعد ألف سنة أو أكثر ، فكأنما نقرأ لكتاب وشعراء معاصرين ، وقد تجاوب لغة الأدب الرقيقة ولغة الحديث العامة طوال هذا القرون على اختلاف البيئات ، فلم تطغ إحداها على الأخرى ، ولم تنفر إحداهما من مجاورة صاحبها ، ومع ذلك فإن الخطر الموهوم المزعوم يكفى فى دمغة إن كان أن تحسن الدولة القيام على تعليم العربية فى مدارسها ، وأن تلتزم باستعمالها المجالس النيابية ، ودور القضاء والإذاعة والمحافل والمجامع على اختلافها ،

وما أظن أن أحداً سيخدع بما يبدو فى ظاهر قوله من البراءة حين يتظاهر مثل طه حسين أنه معارض فى استعمال اللغة العاميه الكتابة الأدبية وحين يشترط فى المعاجم المقترحة أن لا يتضمن إلا الألفاظ العربية الفصحية التى بقيت مستعملة بمعناها الأصلى فى ذلك القطر ، فالمهم فى الأمر هـــو أن معاجم اللغة اللغة العربية سوف تختلف باختلاف بلاد العرب وأقطارهم . (٣) وقد اعتمد طه حسين على هذا الأسلوب نفسه فى الدعوة إلى تبديل النحو والخط حين قال : « إن أبينا إلا أن نمضى كما كان النحو وكما كانت الكتابة ، فلا بد أن ينشأ عن هـــذه اللغة العربية الفصحى القديمة لغات مختلفة كما نشأت الإيطالية والبرتغالية عن اللغة اللاتينية القديمـــة » . ويخدع الناس عن حقيقة ما يدعوهم إليه حين يعتسف بذلك قوله . (وبعد فلا ادعوا أن تهجروا القديم مطلقاً ، وعسى أن أكون من أشد الناس محافظة على قديمنا العربى ، ولا سيما فى الأدب واللغة ، ولكن لم لا يكون النحو القديم والكتابة القديمة والبلاغة القديمة : وكل هذه العلوم العربية التى أنشئت فى عصر غير هذا العصر الذى نعيش فيه، لم لا يكون هذا كله متطوراً كما تطورت اللغة بحفظ قديمة لدرس المتخصصين فى الجامعات والمعاهد ، ونتيح للملايين البائسة من الصبية والشباب والشباب أن يتعلموا تعليما عربياً سهلا) . وهكذا نجد أن مجمع اللغة العربية فى القاهرة يدرس ، تيسير النحو والصرف والإملاء ، وتيسير الكتابة والخط وتيسير دراسة اللهجات العربية ، فهل أصبحت مهمة مجمع اللغة العربية فى القاهرة هى دراسة اللهجات العامية وتبديل قواعد النحو والصرف والإملاء والكتابة ، بحيث يصبح أى أثر من آثارنا طلسما من الطلاسم ، بحيث يكون هذا نفسه هو مصير كل أثر عربى معاصر لا يتبع مذهب مجمع لغة القاهرة فى التغيير والتبديل . وماذا يحدث إذا اتفقت مجامع العرب عـــلى أشياء ورفضها المسلمون ، لأن المسلمين إنما يدرسون هذه العلوم للاطلاع على مصادر دينهم ، وهى جميعاً تستعمل اصلاحات النحاة والبلاغيين التى يسمونها قديمة ، وإذا انصرف الناس فى مصر عن دراسة كتب النحو القديمة والبلاغة القديمة كما يسميها طه حسين وحزبه ، وجروا وراء كل ناعق يزعم أن القواعد القديمة معقدة ، وذهب كل منهم مذهبه فى استنباط قواعد جديدة قيمة الاصطلاح بما تواضع الناس عليه ، فاذا اختلف الناس فيه لم يعد اصطلاحا . فإذا قال مثلا (هذا فاعل) لم يفهم غير الذى يسمى الفاعل فاعلا ، لأنه قد ابتكر

اسماً جديداً فسماه (موضوعا) أو (أساسا) أو (مسنداً إليه). فإذا قال أحدهما هذا حال أو تمييز أو ظرف أو مفعول معه أو مفعول لأجله ، لم يفهم الآخر الذى لا يميز بين حالة من هذه الحالات لأنه يسميها جميعا (تكملة) . والنحو العربى ولا أقول النحو القديم كما يسمونه ما عيبه . هل هو حقا كما يزعمون معقد صعب ، وهل ثبت فشله كما يزعمون فى تنشئة جيل عربى يقيم عربيته ويحسن تذوقها ، نحونا وبلاغتنا لا عيب فيهما ومن الممكن تبسيطهما واختصار المطولات المؤلفة فيهما فى حدود القواعد التى التزمها القدماء أنفسهم . فالواقع أن إجتماع الناس فى كل أمصار العرب بل المسلمين على قواعد موحدة دون أن تحملهم على ذلك قوة ، أو تلزمه به سلطة منفذة ، أو تقوم على نشره دعاية أو تروجه عصابات تسوق الناس إليه ، هذا الاجتماع على قواعد موحدة فى النحو والصرف والبلاغة ، بعد أن كانت مدارس متعددة هو وحده الدليل الحى الذى لا ينقض على صلاحية هذه القواعد ، وعلى أن هذه الدعوات التى تسمى بدعوى التيسير أو الإصلاح ، هى دعوات مفتعلة يروجها هدامون وينساق وراءها مغفلون ، ولو كان القصد هو التيسير حقا ليقنعوا بصبغ لجنة (حفنى ناصف ودياب وطمرم ومحمود عمر وسلطان محمد) فى كتاب قواعد اللغة العربية لتلاميذ المدارس الثانوية . فقد نجحت فى حصر قواعد النحو والصرف والبلاغة فى كتاب صغير لا يتجاوز مائة وأربعين صفحة خال من التعقيد . وقد كان صنيع الجارم بعد ذلك حسنا حين يسر هذه القواعد ، ومهد لهـــا بالأمثلة الكثيرة ، وأعان على إقرارها بالتمرينات المتعددة ، وكان ذلك فى حدود القواعد التى أثبتت ألف سنة صلاحيتها ، والتى استطاع العرب بفضلها وحدها ، ولاشىء سواء أن يخرجوا فى القرن الأخير من هذا الجيش الضخم من الشعراء والأدباء والنقاد الذين بلغ بعضهم مستوى أندادهم القدماء فى أزكى عصور الشعر والأدب العربى ، وذلك من بعد أن أدرك الضعف العربية حتى كاد يدنيها من القبر ، كيف وجد البـــارودى وشوقى وكيف نشأ محمد عبده وطبقته من الكتاب ، وكيف وجد الرافعى والمنفلوطى وكيف استقامت ألسنتهم وصحت أساليبهم ، وذلك بعد الركاكة التى كانت تتمثل فى كاتب كالجبرتى يعتبر من أحسن كتاب عصره . هل تلقن هؤلاء العربية عن طريق آخر غير قواعد النحو والصرف والبلاغة التى يزعم الزاعمون أنها معقدة وغير صالحة ..

فأيهما فصدق : هل نصدق واقعاً قائما ماثلا راسخا قديما أثبتته ألف سنة ، وأعادت إثباته وتأكيده تجربة القرن الآخير ، أم نصدق مزاعم لم نر من آثارها منذ ظهرت إلا الشر وإلا التدهور والانحطاط فى مستوى تدريس العربية . إن انحطاط مستوى الجيل الحاضر فى اللغة العربية أمر واقع ، ولكن سببه ليس هو صعوبة القواعد (القديمة) بل إن سببه هو زعم الزاعمين أنها معقده لأنه قد صرف الناس عن إتقانها ، إلى التنقل بين تجارب لجة غير ناضجة وإيمان على إقرار ما يتوهم التلاميذ والمدرسون من صعوبتها ، بل اختلق هذا الوهم نفسه بعد أن لم يكن ، والدليل على ذلك أن الجيل السابق لهذا الجيل — وهو جيل لا يزال كثير من أفراده أحياء — أحسن إتقانا العربية رغم أنه قد نشأ فى ظل الاستعباد الإنجليزى وبرامجه ، وحسب الداعية بهذه الدعوة هزالا وفشلا ما اقترحوه على المدارس الإعدادية من قواعد بينة الضعف والفساد والهزل ، ويقــول الدكتور محمد محمد حسين : إن أصحاب النحو الجديد أو ما يسمرنه (تيسير النحو) شعبة من تلك الفرقة الموكلة بهدم تراثنا وقطع كل صلة ترابطنا به ، فهم لا يهدمون لأن الهدم هو وسيلتهم إلى البناء من جديد ، كما يزعمون ، ولكنهم يهدمون فى حقيقة الأمر لأن الهدم هو هدفهم وغايتهم ، وهم بهذا الهدم يمهدون الأرض ويسوونها لبناء جديد ، ولكنه للأجنبي لا لنا ، يسطر فيها الذين يسخرونهم لما يعملون من بعد ما يشاءون ، زعم أصحاب القواعد الجديدة أن قواعد النحو التى صنعتها إثنا عشر قرنا سخيفة معقدة ، وزعم لهم صاحبهم أنه سيلخص لهم هذه القواعد فى كلمات فقسم الكلام إلى مسند ومسند إليه وتكملة ، وسمى كلامه هــذا تيسيراً ، والوصف الصحيح له أنه تعقيد ، لأن الاصطلاحات المتداولة ، ولا أقول القديمة أدنى إلى عقل الناشىء وتصوره ، ومن ذا الذى لا يخطىء فى فهم كلمة فعل وفاعل ، إن الأمى الجاهل والساذج الذى لا حظ له من الثقافة النحوية يستعمل هذه الكلمات بمدلولاتها النحوية فى حديثه اليومى المألوف ، الخفير والشرطى يسأل عن الفاعل ويقول قبض على الفاعل ويقول الفاعل معلوم ، والفاعل مجهول . ويسأل ما الخبر ، هذه المصطلحات التى استبدلوا بها المسند والمسند إليه ، فسموا الفاعل نائب الفاعل والمبتدأ مسنداً إليه وسموا العمل والخبر مسنداً ، إن ما أطلقوه من أسماء لما توهموه من أقسام لا تصبح اصطلاحا حتى يجمع عليه الناس ، وأصحاب التفسير يضعون أمامهم التقييم الغربي فى « نحو » بعض اللغات الاوربية وفات هؤلاء أن اللغات

الأوربية التى نقلوا عنها هذا التقسيم كالإنجليزية لا نحتاج لعلم بقابل علم النحو عندنا لأنها غير معربة أما المعرب من لغاتهم مثل الألمانية ومثل الفعل فى الفرنسية فهو لا يحتاج فى ضبطه إلى قواعد تفوق قواعد النحو العربى فى أقسامها وفروعها ، بقى أن نسأل أصحاب التيسير كيف يصنع الناس بكتب التفسير والحديث والفقه وشروح دواوين الشعر التى تمتلىء صفحاتها باصطلاحات النحو المتبادلة والتى حكموا عليها بالإعدام ، وبقى أن نسألهم هـــل استشرتم العرب جميعاً فيما صنعتموه بل وهل استشرتم المسلمين الذى لا يستغنى فقهاؤهم عن هذه اللغة التى لا تستعمل غير اصطلاحات النحو الذى يريدون أن يلحقوه بكل ما يريدون إعدامه والقضاء عليه من قديم ، أم أنهم لا يعرفون أن هذه اللغة ملكا لطه حسين وإبراهيم مصطفى والقوصى ومن شايعهم ممن يخافهم أو يرجوهم أو يضله شيطانهم بل هى ليست ملكا للمصريين وحدهم بل هى ليست ملكاً للعرب وحدهم ولا للمسلمين وحدهم من أهل هذا الجيل وإنما هى أمانة يتحتم علينا أن نحفظها للأجيال من بعدنا كما تلقيناها عمن قبلنا ، زعم طه حسين فى تقريره الذى قدمه إلى وزير المعارف عام ١٩٣٥ فألقاه فى سلة المهملات أن الناس مجمعون على أن تعلم اللغة العربية وآدابها فى مصر فى حاجة شديدة إلى الإصلاح ورد نفور الطلبة من الدراسات العربية إلى أن اللغة العربية وما يتصل بها من العلوم والفنون ما زال قديماً فى جوهرة بادق معانى الكلمة ، فالنحو والصرف والأدب تعلم الآن كما كانت تعلم منذ ألف سنة ولست أزعم أن الأمر يقضى باحداث ثورة عنيفة على القديم وتغيير العلوم اللغوية والأدبية فجاة وفى شىء يشبه الطفرة وإنما أزعم أن قد آن الوقت الذى يجب أن نؤمن بان العلوم اللسانية كغيرها من العلوم يجب تتطور وتنمو وتلائم عقول المعلمين والمتعلمين وبيئاتهم وحاجاتهم ، ومتى آمنا بذلك فإن التطور سياتى وسيتحقق شيئاً فشيئاً ولكن لا بد أن تمهد له الطريق » ، ولم يمض على هذا التقرير سوى سنتين حتى صدر كتاب فى النحو نسقه ابراهيم مصطفى على ما تخيله طه حسين فى تقريره ذاك وقدم طه حسين واقترح له اسماً ضخماً عريضاً فيه كثير من التبجح والادعاء فسماه (إحياء النحو) والمقول بان إحياء النحو هو الحلقة الثانية من سلسلة تيسير النحو وهو الصورة التنفيـــذية لمذكرة طه حسين ، ومذكرة طه حسين صريحة فى أن الخطوط الأولى ليست إلا تمهيد لما يجىء بعد من التطور الذى سياتى وسيتحقق شيئاً فشيئاً .

فهى صريحة فى الكشف عن نية صاحبها وعن أسلوبه فى استدراج الناس والبدء بالهين اليسير الذى لا يفاجئهم ليتدرج منه إلى الخطير ولأنه لا يسقيهم السم الزعاف القاتل لساعته لأنه يلفت النظر ويثير الشكوك ولكنه يسقيهم سماً بطيئاً يصل إلى غرضه دون ان يكشف عن الجريمـــة فليعرف الناس إذن أن [تيسير النحو] ليس هو منتهى ما يريدون ولكنه أول طريق طويل يدفعون الناس فيه إلى قرار سحيق .

(٢)

أن العرض الذى يرمى إليه طه حسين يستهدف إخراج اللغة العربية من أيدى حملتها إلى أيدى خصومها ، وأن هذا نحو من أنحاء العمل الذى يقوم به الشعوبيون الذين يروجون اللهجات السوقية المحلية ويسمونها العامية بمختلف الأساليب يرمى إلى انتزاع الدراسات العربية من حصانة الدين والقرآن وقطع الصلات التى تربط الدراسات العربية بالدراسات الإسلامية أو على حد تعبير الدكتور محمد محمد حسين : بما ينزع عن العربية قداستها ويحرمها من حماية الدين وحضانته ليكشفها أمام أعدائها ويعينهم على الإجهاز عليها بعد أن يفردها من كل نصير أو معين . ولم يستح صاحب هذه الدعوى وشيعته من أن يتخذوا مجمع اللغة العربية فى القاهرة ومكاتب جامعة الدول العربية ومؤتمراتها ميدانا لنشاطهم فدعا أحدهم فى المؤتمر الأول لمجامع اللغة العربية بدمشق إلى تأليف معاجم محلية لا يثبت فيها إلا ما بقى من لهجات العربية حيا فى عامة كل إقليم ودعا الآخر إلى إعادة النظر فى تبويب النحو وتدوينه من جديد وكان هذا كله كلاما فى كلام فإذا بنا الآن أمام هذه المشاريع جميعا منفذة فى كتب القوصى وشركاه المشهورة بكتب (شرشر) أو جلاجالا . وفى كتب النحو الجديد التى يتولى ابراهيم مصطفى توجيهها ولم يثنهم عن عزمهم ما قرره مؤتمر مجامع الفقه العربية فى دمشق من أن مشاريعهم تحتاج إلى مزيد من الدرس والمراجع والتمحيص بل لقد استصدر قسم اللغة العربية فى إحدى كليات الآداب قراراً بإنشاء شعبة سماها (شعبه الدراسات العربية الحديثة) أخلى الدراسة فيها من النحو والصرف والبلاغة ومن الشعر العربى ونصوص الفصحى ومن الأدب العربى والتاريخ الإسلامى ومن القرآن والحديث ، وجعل مكان ذلك كله (دراسات لغوية حديثة) و (التطور اللغوى العربى فى العصر الحديث) و (اللهجات العربية الحديثة) و (الأدب الشعبى) و (المذاهب الكبرى فى الآداب الأوربية ومدرسة القصة) و (تطور

الفكر الإسلامى فى العصر الحديث) . وكان أعداء الإسلام فى مجال الاستعباد والتبشير وسماسرة الصهيونية الهدامة يشنعون بجمود علماء الشريعة الإسلامية أو من يسمونهم خطأ (رجال الدين الإسلامى) ويتندرون بتخلف الأزهر عن ركب الحياة بزعمهم فإذا بنا نفاجىء بأن أعضاء لجنة التربية الدينية بوزارة التربيـــة والتعليم تقترح إنشاء شعبة الدراسات الإسلامية فى كليات الآداب لتخريج مدرسى الدين الإسلامى المرن الذى يستطيع أن يساير . هذه بعض أمثلة تطور الأسلوب الجديد الذى يعتمد على (الغزو من الداخل) الذى لم يعد أصحابه يقتنعون بالدعاية وباجتذاب الأنصار والاستكثار منهم عن طريق الاقناع أو الإغراء أو الإرهاب . أنهم يعتمدون فى أسلوبهم الجديد على أفراد عصابتهم الذين نجحوا فى التسلل إلى مراكز القيادة فأصبح فى استطاعتهم أن يجعلوا من أوهامهم التى لم ينجحوا فى إقناع الناس بها حقيقة واقعة بقرار أو بجرة قلم .

(٤)

وهناك فى هذا المجال : كتب القراءة الجديدة المتداولة فى مصر والتى وضعتها لجنـة تعمل بتوجيه عبد العزيز القوصى وسعيد العريان ، يقول الدكتور محمد محمد حسين : هذا الأسلوب الجديد لا يمكن أن نصفه بأنه عربى مهما اجتهـــد أصحابه فى تبريره مما يزعمونه من كلماته التى تبدو من عامية مصر يمكن أن تجد سنداً من معاجم اللغة تصلها بإحدى لهجات العرب ، هـذه الـكتب لا تتجنب الفصيح الذى اجتمع عليه العرب والمسلمون لغرابته أو لثقله ولـكنها تتعمد إهماله لأنها تريد أن تهمله وأن تجعل استعمال لغة الأسواق فى الـكتب المدرسية أمراً واقعا ومقرراً وهم يعلمون حق العلم أن هـذه الـكلمات الملتقطة من أسواق مصر وطرقاتها ، مهما جاءوا بأشجار للأنساب تثبت عروبتها — ليست عامة فى بلاد العرب جميعا فهى مجهولة فى بعضها وهى مستعملة بمعنى آخر فى بعض آخر ، لأن الفصحى التى تجمع العرب بل المسلمين اليوم هى فصحى قريش خاصة التى نزل بها القرآن والتى دون بها الحديث والفقه والأدب وكل ما أثمرته الحضارة العربية من علوم وفنون . وهى أفصح لهجات العرب وأسلمها دون نزاع ، فرضتها صلاحيتها ونشرتها قبل أن ينزل بها القرآن فـكان العرب على اختلاف قبائلهم يكتبون شعرهم بها ولا يستعملون لهجات قبائلهم إلا فى ضرب من ضروب الأدب المحلى المسف الذى يقترب مما يسمله البعض اليوم (الأدب الشعبى) وهو : الرجز ، فهذه

الكتب الجديدة التى يراد بها تقرير لغة جديدة للتدوين ، وإحقاق باطل فشل أصحابه فى إقناع الناس به رغم مابذلوا له من دعاية طوال نصف قرن أو يزيد . أن الكلمات السوقية الملتقطة من أسواق مصر وطرقاتها والتى يصر القوصى والعريان وشركائهما على استعمالها لها مايقابلها من الفصيح المأنوس وأنهم يعدلون فى أكثر الأحيان عن الفصيح السمح الجميل إلى السوقى السمج الثقيل . (العسكرى حلق عليه) . (حطت اللحمة فى الحلة) مبسوط ، شاف ، زيطة ، استغرب ، زعلان ، ابن الحلال ، بص ، حطها فى القفص ، زاحنى فى البحر ، المخدة تتزحلق) (إن مقابل هذه الكلمات من الفصيح مشهور خفيف شائع : وهى على الترتيب . (الشرطى اعترضه أو وقف فى وجهه . (وضعت اللحم فى القدر مسرور ، رأى ، ضوضاء ، دهش أو عجب ، غضبان ، ابن الكرام ، نظر ، وضعها فى القفص ، دفعنى إلى البحر ، الوسادة تنزلق) . فهل يرى القارىء مبرراً لإهمال هذه الكلمات الفصحى التى هى قدر مشترك بين سائر العرب وأصحاب الثقافات العربية من المسلمين ، أنى أعجب لما تحويه هذه الكتب وكتب المطالعة فى عمومها من تفاهات غثة تبدد أعمار التلاميذ فى سخافات لاتفيد أسلوباً ولاثقافة ولا خلقاً ، فهى لاترتفع فى معظم محتوياتها عن تسجيل الواقع المسف المنافى للدين والخلق . ويشير الدكتور محمد محمد حسين فى هذه الدراسة الجامعية إلى جملة حقائق هامة : (الأولى) العمل على استبعاد الأزهر من القيام بوظيفة تعلم الدين لأن مناهجه لاتحقق للدارسين فيه عمق الثقافة وحرية الفكر (الثانية) فصل الحياة الفكرية المعاصرة عن الحياة الفكرية والأدبية فى تاريخ الإسلام كله . والاقتصار على هذه المرحلة فى الدراسة والبحث تحت اسم (الآداب العربية فى نهضتها الحديثة منذ القرن ١٩) وهم يطلقون على هذه المرحلة فكراً عربياً وليس فكراً إسلامياً وفكرياً عربياً حديثا للفصل بينه وبين مايسمى فكراً إسلاميا كلاسيكيا . (الثالثة) تبديل قواعد اللغة وتغيير رسمها وإملائها واتجاه مجمع اللغة وغيره من المعاهد والجامعات إلى دراسة اللهجات السوقية وآدابها والدفاع عنها ويقول : لكى ندرك خطر هذه الدعوات وتفهم حقيقة مغزاها لابد لنا أن نقرنها إلى أمثالها فننظر إليها فى ظل مانسمعه من الدعوة إلى تطوير عادتنا وتقاليدنا وتطوير أدبنا شعره ونثره ، شكلا وموضوعا ، وأسلوبا ، وتطوير ألحاننا وأغانينا وتطوير زينا نساء ورجالا وتطوير قيمنا ومثلنا الأخلاقية والاجتماعية ، وتطوير

شريعتنا بل تطوير إسلامنا نفسه . ومن آجال النظر فى هذا كله وقرن بعضه إلى بعض عرف أن أصل هذه الفروع واحد وأن روح الدعوة فيها جميعا واحدة وأن أصحابها لايقنعون إلا بما يقطع كل مايربطنا بإسلامنا وعروبتنا وشرقيتنا من وشائج وصلات وعندئذ نفقد طابعنا الذى يميزنا بوصفنا جماعة أو قوما أو أمة فإذا فقدنا كياننا وفقدنا القدرة على التكتل والتجمع وأصبح من اليسير على الشرق والغرب كائنا من كان من خلق الله أن يلحقنا به ويجعلنا تابعين له ندور فى فلكه ونسبح بحمده من دون الله » ا هـ .

ثانيا : فى مجال الأدب

الفصل الأول

مرحلة الهدم وإثارة الشبهات

مر الأدب العربى المعاصر (فى طريق المؤامرة الشعوبية) بمرحلتين : المرحلة الأولى : مرحلة الهدم وإثارة الشبهات : هذه المرحلة التى قام عليها طه حسين وسلامة موسى وتوفيق الحكيم وساطع الحصرى ومحمود عزمى وأمين الخولى وهى المرحلة التى مهد لها (جرجى زيدان وشبلى شميل ولطفى السيد) . أبرز مفاهيم هذه المرحلة : (أولا) الدعوة إلى الانقطاع عن الأدب العربى . فقد كان العمل الذى قام به هذا الجيل مقطوع الصلة بالأدب العربى فى امتداده . فقد نظر كتاب هذه المرحلة إلى الأدب العربى على أنه أدب مستقل منفصل عن الأدب العربى الحديث ، لم يكشفوا انتمائهم إليه ، ووضعوه فى موازين النقد الغربى التى نقلوها عن سانت بيف وبوردنير وغيرهم من نقاد الغرب الذين نشأو فى ظل مفهوم الفلسفة المادية فنظروا إلى النص الأدبى فى ضوء عوامل البيئة والعصر وعزلوه عزلا تاما عن الارتباط الروحى والتاريخى المتصل بالعقائد والقيم والأديان . وفى دراسات طه حسين عن (أبو العلا) والعقاد عن (ابن الرومى) والمازنى عن (بشار) وغيرها نجد هذه التبعية واضحة . وفى مجال الشعر دعت هذه المدرسة إلى التماس منهج النقد الغربى . ووقفت هذه الجماعة من الأدب العربى الإسلامى الممتد موقف الانفصال ، فى محاولة لبناء أدب عربى معاصر مرتبط بالعصر

من ناحية وبالفكر الغربي من ناحية منفصلا تمام الانفصال عن العروبه أو الرابطة الإسلامية أو مقومات الفكر الإسلامي ، وقصرت مفهوم الأدب عند جماعة من الشعراء الجاهليين أو العباسيين من دعاة الكشف والغزل المذكر أمثال أبي نواس وبشار وفي النثر إلى جماعة من الفرس أو أصحاب المقامات أمثال ابن المقفع ، والحريري . ثم جرت كل الأبحاث بعد ذلك منفصلة عن الترابط التاريخي للأدب العربي ، وكان التركيز على حجب المجموعة الضخمة من الكتاب تحت اسم الأدب الإنشائي وحده وفي الشعر على شعراء الغزل الحسي والخمريات ، ولم يقم واحد من أدباء هذه المرحلة (طه حسين ، العقاد ، هيكل المازني) بدراسة متصلة شاملة تربط حلقات الأدب العربي كلها في وحده ، وغلب هناك أسلوب تقسيم الأدب إلى عصور : الأموي والعباسي وما أطلق عليه عصر الانحطاط كمقدم لما يسمونه عصر النهضة استمداداً من الإرساليات التي جاءت بعد الحملة الفرنسية وهو مفهوم باطل . ومن عصر الحملة الفرنسية تنطلق الدراسات في الأدب العربي كله وفي المعاهد والمدارس الوطنية والارساليات على نحو واحد ، كأنما الحملة الفرنسية هي المقدمة لكل نهضة في الشرق والعالم الإسلامي وكأنما العرب لم يستيقظوا حتى جاء نابليون ليوقظهم من سباتهم بينما كانت اليقظة الإسلامية العربية قد بدأت قبل ذلك بأكثر خمسين عاماً بظهور دعوة التوحيد في الجزيرة العربية . ولقد ترددت كتابات هذه المرحلة كلها لتجرى هذا المجرى ولتحاول أن تجعل للأدب العربي ولادة جديدة مغفلة تاريخه المتصل — الذي لم تكن هذه المرحلة في حقية الامر بالنسبة إليه إلا رد فعل واستجابة لكل ما مر به في العصور السابقة من تحديات . (ثانياً) دعت هذه المدرسة إلى تحرير الأدب من ارتباطه بالفكر الإسلامي كحلقة من حلقاته المتصلة المترابطة ترابطاً جذرياً وذلك حتى يدرس هذا الأدب دون أي رابطة بينه وبين القرآن أو القيم التي أرساها الاسلام ، والعمل على دراسة الآدب كما يدرس العلم الطبيعي وعلم الحيوان والنبات .

(٢)

وقد جرت محاولات الشعوبية إلى تدمير الأدب العربي عن طريقين : (أولا) عن عزله في حاضره عن ماضيه عزلا تاماً (كما ذكرنا) . (ثانياً) بعث الجوانب الضعيفة والزائفة والمكشوفة من هذا الادب وإعلائها والادعاء بأنها أجود ما في هذا الأدب وخاصة ما يتصل بالشعر الماجن أو الأدب المكشوف أو قصص ألف ليلة وليلة أوكتاب

الأغانى . (ثالثاً) ترجمة الآداب الغربية التى تعالج قضايا الجنس والإباحة على النحو الذى قام به الدكتور طه حسين وكثير من مترجمى القصة . (رابعا) إذاعة أشعار وقصائد مزورة منسوبة إلى إسم كبير من الأسماء اللامعة ، بقصد خلق طوابع من التحلل فى محيط الأدب العربى ولعل قضية ترجمة الرباعيات المنسوبة إلى عمر الخيام من أخطر هذه القضايا فان هذا الشعر كتبه فيتز جرالد فى الأغلب باللغة الانجليزية أو ترجمة من مصادر فارسية مجهولة ونسبه إلى العالم الفلكى ، عمر الخيام ، ثم أثيرت حول هذا الأمر محاولات ضخمة حيث استخدم كبير من الشعراء والأدباء فى البلاد العربية لترجمة هذا الشعر وبثه فى مختلف الأقطار . (راجع هذه القضية فى الفصول الأولى من كتابنا عن خصائص الأدب العربى) والهدف : هو خلق إطار الإباحيات والخمريات الذى من شأنه أن يؤثر فى نفسيات الشباب العربى والمسلم ويثير فيه طوابع التحلل والرخاوة والميوعة والتمزق النفسى . وقد كشف العلامة أبو النصر ميشر الطرازى الحقيقة وزيف هذه الفرية فى كتابه كدف اللثام عن رباعيات الخيام .

(٣)

أن تطع الصلة بين الأدب العربى الحديث (كما يسمونه) وبين الأدب العربى الإسلامى خلال أربعة عشر قرنا هو من أخطر محاولات الشعوبية التى استطاعت أن تفرض وجودها على كليات الآداب فى البلاد العربية على إعتبار أن الأدب العربى الإسلامى هو ما يسمى بالأدب السكلاسيكى ومن شأن هذا الفصل أن يشكل نتائج غير صحيحة ومسلمات ضالة ، إذ أن حركة هذه الأمة فى مجال فكرها أو حسها رشعورها لم تنقطع لحظة وهى متصلة إتصال الفعل ورد الفعل ومرتبطة إرتباط الأسباب والنتائج مرحلة بعد مرحلة ولا يمكن فهم الأدب العربى الحديث منفصلا عن المراحل السابقة له . فضلا عن أن الأدب العربى الإسلامى الذى استنفد بضعة عشر قرنا قد تعددت قيه التجارب وعمقت ، أما أدبنا الحديث فوليد لم يتجاوز عمره قرن واحد من الزمان وقد تنبه لهذه الظاهرة الخطيرة عدد من دارسى الأدب وأعلامه فى مقدمتهم دكتور محمد مصطفى بدوى أستاذ الأدب العربى بجامعة اكسفورد الذى يقول : أن أدب أى لغة لا يتصل بالتراث الماضى العريق لهذه اللغة يعد أدبا مبتوراً لا أصول له ، وأن هذه المحاولات بفصل الحديث عن سابقه من حلقات كان لغايات تبشيرية فى غالب الأحيان ثم تطور إلى أن أصبح خادما

لغايات سياسية ولا ريب أن خطة البدأ بالعصر الحديث سواء فى الأدب أو الفكر هى مؤامرة خطيرة تستهدف فصل العصر الحاضر والمجتمع الحديث عن فكره وأدبه وتاريخه وعن أصالته وقيمه وإسلامه ليكون قابلا للإحتواء والإنصهار فى أتون الأممية الخطيرة .

(٤)

ومن أخطر النظريات التى حاولت الشعوبية بالإشراك مع التغريب طرحها فى أفق الأدب العربى : تلك الفكرة المسمومة الوافدة التى تقول أن الأدب لا يدخل فى نطاق الدين (والدين هنا هو الإسلام الجامع بين مختلف خيوط الفكر : [العلم والأدب والعقائد والقانون والاقتصاد والسياسة والتربية] فى كل جامع مترابط . وهذه المقولة ليست مقوله أصيلة ، وإنما نقلت نقلا إلى مجتمعنا وفكرنا مما كان يقوله الأدباء فى الغرب فى إطار التحدى الذى يواجهونه للتخلص من نفوذ الكنيسه ونظراً لأن الدين المسيحى دين عبادة فردية وليس نظام مجتمع ، فقد ولدت هذه الدعوة ونمت فى مجتمع لم يكن الدين فيه إلا مفهوماً لاهوتيا خالصا يقوم على العــلاقة بين الله والإنسان أما الإسلام فهو ليس دينا بهذا المعنى وحده ولكنه دين ونظام مجتمع ولذلك فهو منهج فكرى واجتماعى واسع وشامل والأدب فى إطار مفهومه جزء من الفكر لا ينفك عنه . وهذا التباين فى مفهوم العلاقة بين الأدب والفكر لها أثرها فى العلاقة بين الأدب والمجتمع . ففى ضوء الإسلام لا يقال لأى ظاهرة أدبية أو فكرية أنها لا علاقة لها بالدين ، وإنما كل ما يتصل بالنفس والحس والشعور من شأنه أن يكون مؤثراً فى المجرى الاجتماعى ويكون للدين إزائه موقف من حيث الضوابط والقيم والحدود الحافظة لحياة الإنسان ووجوده وكيانه ، والقائمة لتنظيم العلاقة بين الفرد والمجتمع . ولقد هدف الدعاة إلى فصل الأدب عن الفكر ، والعمل على فصله أساسا عن الأخلاق والضوابط الاجتماعية وإطلاقه فى مجالات الإباحية والكشف على النحو الذى يفسد المجتمع ويدمر النفس الإنسانية . ومن هنا فان أدب الوجودية وأدب الجنس وأدب الماركسية كلها آداب يجب أن يكون للفكر الإسلامى موقف منها فهى ليست نظريات أدبية منفصلة أو قائمة بنفسها ولكنها مذاهب اجتماعيــة لها دخلها وأثرها فى النفس والاجتماع والتربية والأخلاق .

(٥)

ولا ريب أن أخطر دعوات الشعوبية هى دعوة انفصال الأدب عن الأخلاق وتلك المقوله الباطلة بأن المجتمع من شأن علماء الاجتماع ، والأخلاق من شأن علماء الأخلاق ، والأدب من شأن الأدباء ، والاقتصاد من شأن الاقتصاد ، وهذا كلام يبدو فى مظهره طبيعيا ومعقولا ، ولكنه يحكم أنه جزء لا يتجزأ من وحدة الفكر المتكاملة الجامعة (فى الإسلام) فإن هذه العناصر كلها لا تستطيع أن تتحرك إلا فى تناسق تام حتى لا يقع الصراع فى المجتمعات الإسلامية حين يستعلى الأدب مثلا أو يستعلى الاقتصاد . وهنا يبدو مدى الخطر الكامن وراء فكرة عزل خيوط الفكر تحت اسم التخصص ، التى تحول بينها وبين التكامل الجامع الذى يقوم عليه الفكر الإسلامى دون أن يؤثر ذلك فى الوصول إلى أعلى قدر من الجودة والبراعة التى يحققها التخصص دون أن يفقدها صلتها بالعناصر الأخرى وبالغاية العامة التى يهدف إليها الفكر . فالأدب بهذا المعنى مسئول مسئولية كاملة مترابطة بمسئولية الاجتماعى والأخلاقى والتربوى ، وإن عمله ومادته لا بد أن تكون ملتقية فى انسجام وموائمة مع مختلف المواد الأخرى ، بحيث لا تقضى أو تؤثر على القيم الإسلامية التى نشأت وتشكلت من أجلها ، وهى بناء الإنسان عقلا ، وروحا وجسما . فالإنسان فى الفكر الإسلامى متكامل فى نظر الأديب والاجتماعى والأخلاقى والتربوى ، وليس مفرقا وليس لواحد من هؤلاء أن يدعى أنه قادر على حرية الحركة على النحو الذى يفسد الجوانب الأخرى أو أن نظرته يمكن أن تستعلى لتكون الحكم الأخير ، وهنا يبدو مدى القدرة والبراعة فى تحقيق التخصص دون أن يؤثر ذلك فى التكامل الجامع . ولا ريب أن قاعدة الانشطارية التى يقوم عليها الفكر الغربى بحيث يستطيع الأدب أن ينطلق دون مراعاة لقيم الأخلاق أو ضوابط المجتمع فى سبيل إفساد القيم الاجتماعية الأساسية . ولا ريب أن تحرر الأدب من العقيدة يعنى إسلامه إلى الوثنية والماديه معا ، وهذا التحرر لن يدفعه إلى الأمام بل سيزيده انحرافا وفساداً .

(٦)

ومن أكبر الانحرافات التى قام بها الشعوبيون فى توحيد مناهج الأدب للعربى أنها أصبحت تعرف الكثير عن أمثال الأخطل وجرير وبشار وأبى نواس وابن الرومى ،

ولا تكاد تعرف شيئا عن الطبرى وابن كثير والقرطبي ، أو عن الشافعى أو الزمخشرى أو الغزالى أو إبن القيم وابن تيمية وابن حزم ، وغير هؤلاء مئات المفكرين المسلمين ، الذين يمثلون الفكر الإسلامى والأدب العربى بحق ، وهم وحدهم الذين يعطون صورة حقيقية مشرقة مشرقة عن الحضارة الإسلامية .

(٧)

ومن أخطر هذه الدعوات الاتكاء على كتب الفكاهات والنوادر والرواة التى جمعت من أفواه رواد السوامر ومضحكى الأمراء وأحلاس الأندية ، واعتبار مثل هذه الكتب مصادر للبحث العلمى أو لتشكيل صورة المجتمع الإسلامى فى عصر من العصور ، وهذه من أخطر محاولات الشعوبية التى يراد بها الوصول إلى نتائج خاطئة مضللة لإفساد صورة المجتمع الإسلامى فى نظر المعاصرين ، وهى الخطة التى اعتمد عليها طه حسين فى إطلاق أكذوبته الضخمة بالقول بأن القرن الثانى الهجرى كان قرن فساد ومجون اعتماداً على جمع بعض أشعار أبى نواس وبشار والضحاك ، بينما يوجد فى هذا العصر عشرات من العلماء والفقهاء والمفسرين والمشرعين الكملة الذين كانوا يمثلون عصرهم بحق ، بينما كان هؤلاء الزنادقة منبوذون عن مجتمعهم ولا يمثلونه أدنى تمثيل .

ولقد حفلت هـذه الكتب التى جمعت من أفواه الرواة بكثير من الأكاذيب والأضاليل ، أمثال ثمار القلوب المنسوب إلى أبى منصور الثعالبى والأغانى وغيرها ، وما تحويه هذه الكتب من اتهامات وشبهات موجهة إلى أعلام الإسلام ورجال تاريخه فى محاولة تصوير عدد من الخلفاء فى صورة الاسترسال فى اللذات والشهوات .

(٨)

من قضايا التحدى الشعوبى التغريبى قضية « الجمال والأخلاق » ، وقد حمل لواء دعوة الفن للفن : توفيق الحكيم وجماعة من التغريبيين ، وقد وجدت دعوته معارضة تامة لخلافها مع طبيعة الأدب العربى وروحه وأساليبه وغاياته : وكانت مدرسة الأصالة تدحض دعوى إعلاء الجمال على الأخلاق بما يكشف عن المحاذير الخطيرة التى يتعرض لها المجتمع كما تتعرض لها النفس الإنسانية بإعلاء الجمال : على الأخلاق ، ذلك أن إعلاء الجمال معناه ، فتح الطريق إلى الفحش والانحلال للشخصية الإنسانية ، وتدهور المجتمع والفن فى مفهوم الإسلام يجمع إلى الجمال السمو الخلقى ، والعفة فيه مقدمة على الفجور ،

والخلق مقدم على الانحلال ، وخير للفن أن يكون جامعا بين الجمال والأخلاق ، فإذا كان لا بد من الفصل بينهما فتقدم الأخلاق على الجمال . والمفهوم الإسلامى للأدب يرفض كل ما يتصل بالشبهات والشهوات فيما يتصل بالمرأة أو بعلاقة الرجـــل والمرأة ، وبذلك فهو يرفض الغزل الفاجر الداعر الذى يمثله أبو نواس وبشار وغيرهم من الإباحيين الذين حرص طه حسين ومدرستـــه على بعث شعرهم ، وفرض على طلاب كليات الآداب تحليله وإذاعته .

* * *

ويمكن القول بأن أخطر ما دعت إليه الشعوبية فى مجال الأدب : أولا : محاربة أدب البلاغة والدعوة إلى أدب الشعب العامى القائم على المواويل والاتكاء على الأدب الرخيص وأدب الجنس والإباحية ، (ثانياً) الدعوة إلى أدب عصرى لا يتصل بالأدب القديم ، قد أقيم على نحو من الأنحاء يجعله كأنه معزول تماماً على الأدب العربى فى تاريخه الطويل ، (ثالثاً) الدعوة إلى أسلوب صحفى عامى عاجز عن الأداء الأصيل والبيان الرفيع ، (رابعاً) فصل الأدب عن دائرة الفكر وإطلاقه فى مجال الإباحيـــة والتحرر من القيم الأخلاقية والاجتماعية ، (خامساً) التماس أسلوب النقد الأدبى الوافد القائم على الفلسفة المادية التى ترى فى الإنسان حيوانا جنسيا فى مفهوم السيكولوجية الفرويدية أو حيوان طعام من مفهوم الماركسية ، (سادسا) إخراج الأدب العربى من طوابعه الأصلية والانحراف به إلى ظواهر الأدب الغربى المستمدة من الفلسفات الغربية وأبرزها ظاهرة التشاؤم والرمزية وإعلاء شأن الخمريات والجنس والأهواء المسفة والمضلة ، (سابعا) الدعوة إلى إحياء الأسطورة والقديم وخلق عالم من الخرافات القديمة التى عرفتها الأمم فى عصور الوثنية الشرقية والغربية أمثال سومر وبابل وآشور ويونان فى نفس الوقت الذى تجرى فيه الدعوة إلى الغض من شأن العصور المضيئة والبطولات الصحيحة فى تاريخ الإسلام والعرب .

(٢)

وقد تعددت مجالات العمل الشعوبى تحت اسم الأدب حتى شملت مختلف مجالات الفكر والثقافة المعاصرة :

أولا : الثقافة العربية

جرت محاولات الشعوبية للعمل على فرض مفهوم الثقافة العربية منفصل عن انتمائها الإسلامى وأصلها القرآنى ، جرى ذلك عن عدة طرق : عن طريق الدعوة الفرعونية ، كما فعل طه حسين أو المقارنة بين العروبة والمصرية كما فعل توفيق الحكيم أو الدعوة إلى مفهوم للقومية مستمد المفاهيم الغربية ومعارضا لمفهوم العروبة الإسلامية أو احتقار التراث الإسلامى كما فعل حسين فوزى وسلامة موسى .

١ — دعا طه حسين إلى الفرعونية وردد فى كتاباته المختلفة هذا المعنى الذى استعملت نتيجة له فى مصر مظاهر كثيرة منها إقامة تمثال نهضة مصر وإتخاذ الشارة الفرعونية رمزاً للجامعة المصرية فى محاوله للإدعاء بأن مصر فرعونية وليست عربية وأن الفن الفرعونى هو أحد عناصر الغذاء الروحى والعقلى للشباب وقد كشف دعاة الأصالة هذه المحاولة الشعوبية ، فقال محمود محمد شاكر : أن الفن المصرى الفرعونى فن وثنى جاهلى قائم على التهاويل والأساطير والخرافات التى تمحق العقل الإنسانى . وأن تمثال نهضة مصر الذى أقامه مختار ليس إلا تقليداً فاسداً لآثار حضارة قد اندثرت وبادت ولا يمكن أن تعود فى أرض مصر مرة أخرى بوثنيتها وأباطيلها وسحرها وخرافاتها . هل يستطيع الفنان الذى نحته وأقامه أن يعيد فى مصر تاريخ الوثنية الجاهلية ومجتمع الحضارة الفرعونية والتى كانت وحيا للفنان الفرعونى الذى عبد الشمس وخضع لفرعون وأقر له بكل معانى الربوبية وآمن بالأطيل والأساطير والتهاويل الدينية الوثنية الضخمة الهائلة المخيفة التى قذفها فى قلبه أبالسة عصره من الجبارين والطغاة وهل نستطيع أن نجعل فى أرض مصر شعبا وثنيا متعبداً للفراعنة والجبابرة بالخوف والرهبة والرعب حتى يتأثر عقله هذا الضرب من الفن المصرى القديم . لقد ذهب كل هذا ، لقد دثر ، لقد باد ، . ولقد امتدت هذه المحاولة فى الدعوة إلى الميثولوجيا الفرعونية سنوات طويلة ثم انتهت إلى فشل ذريع . ٢ — أما توفيق الحكيم فقد حمل على العرب حملة شديدة وكان رأيه فى العرب كما قاله صديقه طه حسين — شديد الجور ذهب إلى مثل ما ذهب إليه جماعة المستشرقين منهم دوزى ورينان . وقد أعلن توفيق الحكيم رأيه هذا عام ١٩٣٣ ولكنه ما زال مصراً عليه حتى السنوات القريبة ، فهو فى اتجاهه هذا إقليميا

شديد التعصب للمصرية يعـزل مفهومه الفرعونى المستعلى المتعصب عن أصالة المفهوم الجامع المترابط بالنسبة لمصر العربية الإسلامية . فكتابات توفيق الحكيم تقوم على المصرية المغرقة فى عداء العروبة ومعارضة المفهوم الإسلامى الجامع وتوفيق الحكيم يشترك فى هذا مع طه حسين وكثير من هذه الطبقة فى محاول القول بأن هناك حياة مصرية تختلف عن حياة العرب لها صلة بالبحر المتوسط وأوربا والغرب وأن أثر الإسلام لم يكن ذا بال ولم يغير هذه العقلية كما أن المسيحية لم تغير العقلية الغربية يقول بهذا : محمد كامل حسين ، وسلامة موسى ، وطه حسن وتوفيق الحكيم وحسين مؤنس . وقد كانت الحملة على العرب هى مدخل إلى الحملة على الإسلام نفسه باعتبار أن الأمة العربية هى وعاء الفكرة الإسلامية . (٣) وقد سار سلامة موسى على نفس الطريق لحمل على الأدب العربى والبلاغة العربية واللغة العربية : فقال سلامـة موسى : أن الأدب العربى القديم هو قبل كل شىء أدب القرون الوسطى ونحن نقرؤه للفائدة التاريخية فقط ولا يمكننا أن نستضىء به فى حل مشاكلنا المعاصرة ، إذ هو عقيم كل العقم من هذه الناحية . ويقول : ماضينا كله سخافات وجهالات لا يصح الافتخار بها .

(٤) أما الدكتور حسين فوزى فهو يذهب إلى أبعد من ذلك عنفاً وقسوة فى مهاجمة الثقافة العربية فيقول : ماتت الثقافة العربية عقب القرون الوسطى وانطفأ نورها كما ينطفىء السراج الذى نضب زيته وأحرقت زبالته وانكسر إناؤها أيضاً ، وذهب غبارها مع الثقافات الأخرى التى عرفت فى أوربا فيما بين انحلال الامبراطورية الرومانية وعصر الرينسانس ولا قيمة للثقافة العربية عندى أكثر من أنها لعبت دور انتقال فى العصور الوسطى فكانت مستودعا لبعض مظاهر تفكير اليونان فيما قبل عصر إحياء العلوم (٥) أما ساطع الحصرى فقد نادى بمفهوم القومية العربية الوافد الممتد من النظرية الغربية والنظرية التى طبقها الاتحاديون فى تركيا وقد ركز على اللغة وعزلها عن الفكر الإسلامى كما ركز طه حسين على الأدب وعزله عن الفكر الإسلامى . ونظرته ضيقة أوربية ، وقد اعترف بأن إسرائيل قومية تقوم على الدين ورفض اعتبار الإسلام مقوما بوصفه دينا ، ومفهومه للإسلام ناقص ، وهو مفهوم العلمانيين الاتحاديين فى تركيا ، وقد فهم الإسلام على أنه دين كما فهمه الأوربيون المسيحيين ولم يفرق بين الدين بعامة

والإسلام ، ولم يفرق بين العصر والبيئة والجذور الثقافية التى يختلف فيها مفهوم القومية عن أوربا وقد قاوم التجزئة والأقليمية ولكن ليس بأسلوب الأصالة بل بأسلوب وافد، وقد هاجم القوميين السوريين ثم هاجم البعث فى سنواته الأخيرة ولكن دون أن يصل إلى أصالة مفهوم العروبة وترابطها مع الإسلام : هـــذا الترابط الجذرى الذى لاسبيل للانفكاك عنه .

ثانيا : البلاغـــة والنحو

كانت هناك الدعوة إلى تمصير الأدب والبلاغة وقد حمل لواء هذه الدعوة الشيخ أمين الخولى الذى اتخذ منهجا غريبا عن مفهوم البلاغة العربية ، والذى عرض القرآن والإسلام والنبوة المحمدية عرضا بعيداً عن مفهوم الأصالة . وقد وصف عمل الشيخ أمين الخولى بأنه ثورة على علوم البلاغة ودعوة إلى تجديدها وقد هاجم الذين فصلوا علومها وهاجمهم بعنف ، وسخر من البلاغة العربية . وقد استطاع الدكتور على العمارى أن يحصل على كراسة مذكرات أحد طلابه فى كلية الآداب تحت عنوان مذكرات فى علم المعانى ، تناولت تفسير بعض آيات القرآن الكريم على نحو غريب . أن النصوص التى قدمها الشيخ أمين الخولى جد مثيرة ، وهى تعكس تلك الروح الخطيرة التى كانت تقوم عليها دراسات الأدب فى الجامعة ، وهى بالإضافة إلى ما كان يقوم به طه حسين من وضع القرآن الكريم موضع النقد من حيث أسلوبه وعباراته تعطى صورة واضحة للاستهانة بقيمة المفهوم الاسلامى كله . تقول المذكرات أن الشيخ أمين الخولى قدم لتفسير آية (وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل) الآية . قال الشيخ : بعبارة أخرى يريد الله أن يقول : « محمد ده يطلع إيه ، محمد هذا والرسل من قبله مجرد (سعاة بوستة) هو مرسال ذى المراسيل اللى قبله بييجى ويروح ويموت وينتقل ، فإذا حصل شىء من هذا يبقى خلاص انقطع مابينكم وبين الله ، هو يعنفهم لاعلى نكوصهم عن محمد بل لنكوصهم من أجل موت محمد » . وهذا يعنى التوهين من أمر الرسول وأمر الدين ، وفى هذا الجو ينشأ جيل ينظر إلى الاسلام ورسوله وقرآنه نظرة استهانة بالغة . وكذلك نجد أمين الخولى يتناول الآية القرآنية : (وما أنت بمسمع من فى القبور ، إن أنت إلا نذير) . « أنت مش حتسمع اللى

فى القبور . والحقيقة أنه مش قدام أموات ، وإنما قدام الناس ألواح وبهايم ، والقرآن يقول له : أنك حريص قوى على هدايتهم ، الاحسن أنك ما تحرحش كثير على هذه الهداية ، قال له ذلك لأنه شاف أنه افرط عنايته بأن يهتدى هؤلاء القوم أن يخرج عن حده فينسى أن مهمته هى بجرد التبليغ . هو عمال يحرق فى ذمة مع الناس دول ، ووفاؤة لمهمته هو الذى يحمله على الآسراف فى الالحاح ويهز فى هذه الالواح ويحاول أن أن يبعث فيهم نفحة من الهداية بأى ثمن ، فقـــال له الله : يا أخى أنت حارق نفسك ليه ؟ أنت ما انتش حاجة أبداً إلا نذير ، تنذر من ينذر وتخوف من يخاف ، وتعلم من يتعلم وتنبه من يتنبه ودول أموات فالأحسن لك تريح نفسك » . هذا الأسلوب هو ما كان يلقى فى كلية الآداب تحت إسم البلاغة وكان بهذه الصورة تشويها شديداً للقرآن وللبلاغة العربية . يقول الأستاذ أحمد عبد الغفور عطار معلقاً : أهذه بلاغة القرآن ، هكذا أراد خصوم الإسلام بالقرآن فشوهوا جماله العظيم بمثل تحريف الشيخ الخولى ، وسمى هذا تجديداً وثورة فى علوم البلاغة العربية ، وانتهت بهم قوتهم وسيطرتهم إلى أن انتدبوه ليدرس الناشئة الإسلامية فى الجامعة بلاغة قرآنهم الكريم بهذا الأسلوب الذى يهبط به إلى كلام السوقة ويفسد البلاغة العربية والذوق ، بمثل قول أمين الخولى فى الوصل والفصل من أبواب البلاغة العربية ممهداً لذلك بقوله العامى : « يقول للخادم مثلا : خد تعريفة وهات بنكلة شقة عيش وبمليم كرات وبمليم سلطة قوطة وبمليم طعمية ، بل أكثر من هذا تعد لهم على أصابعك ليفهم هذه الأشياء ، وإن كنت حده (يريد حدق) يعنى حاذقاً ذكياً ، تقول هات العيش الأول لأنه حيقابل بتاع العيش أول ما يخرج وبعدين تحود على شمالك تلاقى بتاع الطعمية الخ . . . هذه هى البلاغة العربية التى يريدها أعداء القرآن ليفسدوا ذوق الناشئة العربية المسلمة ، فيسخرون من القرآن ويفسدون بلاغته المعجزة أو بيانه الذى لا بيان يشبهه فى رفعته وجماله بما يدفعهم إليه الشيخ أمين الخولى . إنهم يريدون أن يستبدلوا ببلاغة القرآن بلاغة (سلطة الأوطة (القوطة والطعمية والكرات) وبلاغه (علشان الولد ما ينساس) ليتسنى لهم القضاء على معجزة القرآن ، وإفساد الذوق السليم كل الإفساد ، بتدريس هذا الهراء فى الجامعة على أنه البلاغة العربية الجديدة ، فإذا جاء من يقف فى وجهم قالوا هذه هى البلاغة العصرية والفن ، ودعك من السكاكى والجرجانى والقزوينى ، وهو يسمى كل كلام لا يوافق

منهجه كلاما فارغا . كما وصف كلام الخطيب القزوينى . ولقد كان أمين الخولى وراء كثير من الجملات على القرآن الكريم ، وأهمها رسالة محمد خلف الله أحمد : القصص الفنى فى القرآن ، وإعلانه أنه متضامن معه وشريكه فى التبعة ورسالة الطالبة تغريد عنبر فى رسالتها (أصوات المد فى تجويد القوآن) . وكانت دعوة أمين الخولى إلى تطوير علوم البلاغة موازية لدعوة إبراهيم مصطفى إلى تيسير النحو ، على نحو يؤدى إلى فصل الأدب العربى الحديث عن القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الإسلامى المتصل الحلقات ، ولا ريب أن هذه الدعوة كلها مؤامرة كشف زيفها كثير من الباحثين ، وفى مقدمتهم الدكتور الدكتور محمد محمد حسين وأحمد عبد الغفور عطار ومحمد مصطفى رمضان وغيرهم . وقد حاول أمين الخولى أن يشجب عبارة البلاغة العربية ويستبدلها بالمصطلح الأجنبى (فن القول) وكانت دعوته ممتدة على الزمن فيما أسماه تمصير البلاغة جرياً وراء خطته الرامية إلى إقامة الأقليمية الأدبية ، ومن ذلك دعوته إلى تمصير الدراسة التاريخية للأدب ودعوته إلى تمصير الفن . وقد كشف الباحثون عن الفارق العميق بين مفهوم البلاغة العربية ومفهوم فن القول الغربى فالبلاغة العربية مجموع ثلاثة علوم : هما علم البيان وعلم المعانى وعلم البديع وهى من العلوم الأصول فى اللغة العربية وهدفها البحث عما يحترز به من الخطأ فى إيراد المعنى ، وهذا فى علم البيان أو البحث عما يحمل هذا التعبير الفصيح ، وهذا فى علم البديع ، إلى اللفظ وأحواله فى الجماعة ، مع علم البيان ، ومن جهة ثالثة : المحسنات اللفظية والمعنويه التى تزين هذا التعبير فى علم البديع . وإن مذاهب القدامى تركز فى مدرستين : مدرسة المتكلمين وخصيصتها : الحكم على النص الأدبى حكما عقليا ومدرسة الأدباء التى ترجع الحكم إلى شيء وجدانى فى الإنسان تصقله المرونة . والغاية من من هذا وذلك كله منذ نشأة هذه العلوم حتى أوائل عصر النهضة هى (دعم إعجاز القرآن الكريم) . أما فى الغرب فهناك علم واحد يدرس هذه الثلاثة دراسة سيكولوجية فنية يطلق عليه إسم فن القول (Art depalar) واصطلاح فن القول يرجع إلى أرسطو وأفلاطون . ويتصل بهذا الدعوة إلى تيسير النحو التى حمل لواءها طه حسين ونفذها إبراهيم مصطفى فى كتابه (إحياء النحو) كمحاولة لهدم هذه القيم الأساسية للبيان العربى وحتى تتكامل معاول الهدم فى ضرب البلاغة والبيان والنحو والنقد جميعاً .

وقد تحدث الدكتور أحمد أحمد بدوى عن هذا العمل الذى قدمه إبراهيم مصطفى

(إحياء النحو) ، فقال إن ما فى الكتاب ليس إلا تعليلات كهذه التعليلات التى يستنبطها النحاة لشرح ما بين أيديهم مما وقع فى كلام العرب ، وإن المؤلف أدعى على النحاة قضايا غير محصة ، وإنه فى الأبواب القليلة التى أراد ضمها بعضها إلى بعض ، يزيد النحو عسراً لا سهولة وفهماً ، فضلا عن أنه لم ينجح فى هذا الضم ، ولما كانت أبواب النحو حوالى سبعين باباً فأراد المؤلف أن يختصرها ، فلم يستطع أكثر من أن يضم ثلاثة أبواب ، هى المبتدأ أو الفاعل ونائب الفاعل ، تحت عنوان واحد هو المسند إليه ، وأن يستغنى عن بعض التوابع ، وأن يدمج الباقى بعضه فى بعض ، ونرى أنه حتى فى هذه الأبواب القليلة لا يستطيع ضمها ولا اختصارها ، لأن المبتدأ له معنى ليس للفاعل فى كثير من التراكيب .

ولأن المبتدأ له أحكام يختص بها دون الفاعل ، ولأن نائب الفاعل له أحكام ليست للفاعل ، ومن هنا فإن ضم هــذه الأبواب تحت عنوان المسند إليه يؤدى فى النهاية إلى بيان أنواعه من مبتدأ وفاعل ونائب فاعل ، وإلى ذكر أحكام كل عــلى حــدة ، ولا مفر من ذلك ولا مهرب ، ويعنى هــذا أن فكرته لا تسير إلى غايتها ، بل ينتهى إلى ما أراد الهرب منه ، فضلا عن ذلك فهو لم يتعرض إلا لتحليل الجمل البسيطة الأولية ، أما الأساليب القوية العويصة التى هى من أغراض علم النحو فهمهما وإدراك مغازيها ، فلم يتعرض لها المؤلف ، وقد قاد الشيخ أمين الخولى حملة عاصفة على النحو والصرف ، بالإضافة إلى حملته علم البلاغة ، ودائرة بحث فن القول : الإيجاد والترتيب والتعبير ، وهكذا نجد أن هناك فارقاً واسعاً بين مفهوم البلاغة العربية وبين فن القول الغربى ، وإن محاولة نقل الأدب العربى إلى مفهوم فن القول إنما يستهدف القضاء على الهدف الأصيل وهو دعم إعجاز القرآن الكريم) ، يقول الأستاذ على العمارى عيب هذا الأسلوب العامى الذى اصطنعه أمين الخولى فى إلقاء المحاضرات على طلبة كلية الآداب ، إنه يحمل توجيهاً يفسد الذوق ولا يتفق مع طبيعة النصوص العربية الفصيحة ، ولا سيما كتاب الله الكريم ، إن علماء النفس يحدثوننا عن تداعى المعانى وعما تلقيه الكلمات من المعانى والظلال على نفوس السامعين ، وما يمكن أن تحدثه هذه الكلمات من أمثال قوله عن النبى والأنبياء ، إنهم (سعاة بوستة) وأنت قدام الواح وبهايم ، وما تنشره من ظلال وما تسجله من معان فى درس فن البلاغة ، كذلك فإن اللجوء إلى نقد الأساليب هروب من نقد الآراء ، وهذا ولا شك يتجاهل أثر فن الأسلوب فى تكوين أذواق المتعلمين

بل وفى أخلاقهم وعاداتهم خاصة هذا التهجم الجائر على كلام العالم العلامة الخطيب القزوينى ومن معه من علماء البلاغة حين يقول (هذا كلام فارغ) ، ولا شك أن مثل هذا يمحو من أذهان المتعلمين ما لهؤلاء الأعلام من هيبة وجلال ، وبذلك لا ينتفعون بما كتبوا وما ألفوا ما داموا يحتقرونهم ويستمعون من أستاذهم هـذا التنقص لهم والغض من قدرهم .

ثالثا : القصة والمسرحية والفلكلور

بدأت فى هذه المرحلة محاولات إدخال مفهوم للقصية تختلف عن المفهوم الإسلامى الأصيل ، يعتمد على النقل والترجمة ، ويستمد من عقيدة تقوم على الخطيئة والمأساة والكشف والإباحه ، وقد قام هذا المفهوم على ترجمة القصة الغربية أولا ، ثم إلى تأليف قصة أو مسرحية تجرى ذلك المجرى دون تقدير للفوارق العميقة بين المفهوم الإسلامى للقصة الذى يقوم على الصدق والخلق ، ويعزف عن الرموز والغموض ، مع البعد عن الخرافات والوثنيات والأساطير المستمدة من عقائد تقوم على تعدد الآلهة وعلى صراع الآلهة من نفسها ومع الإنسان ، لتعارض هذه الصور والأفكار مع إيمان العرب والمسلمين بالخالق الواحد ولإكباره وتعاليه عن مثل ما توصف به القصة اليونانية من صراع وشهوات ، وما تقسمه إلى ذكور وإناث ، وآلهة للصيد والخمر والحب ، فقد نأى الأدب العربى عن ذلك ، وسما بالألوهية عن مضاهاة البشر لا يقرها عقله ، ولا يرضاها مزاجه النفسى ، كذلك فان مفهوم الأدب الغربى للقصة يتعارض مع فلسفة المأساة الغربية القائمة على الخطيئة والقصاص والغفران ، والتى ترى أن الإنسان مرتبط بخطيئة أولية هى خطيئة آدم ، وهناك مفهوم الصراع بين الآلهة والقدر وبين الإنسان والخطيئة ، ويبدو البطل فى صورة المتحدى لإرادة الله والمتحدى للقدر ، ولقد بدأت ترجمة مثل هذه القصص الغربية ونقلها إلى أفق الأدب العربى فى مفهومها الغريب على الذوق العربى والمزاج النفسى العربى من حيث إن الأدب العربى يقوم على التوحيد بينما تقوم هذه القصص على مفاهيم دينية وثنية أو غربية مسيحية ، وفلسفة أساسية قوامها الخطيئة التى لا يعترف بها الإسلام ولا يقرها ، والتى ليس لها أى صدى فى الأدب العربى . فضلا عن صراع القدر وصراع الآلهة وكلاهما غريب عن النفس العربية الإسلامية .

وبعد أن قطعت محاولة الترجمة فترة بدأ تأليف القصة باللغة العربية ، سواء فى الرواية أو المسرحية أو إحياء الأساطير القديمة ، ومن ثم نشأ تيار بعيد الأثر ، وخاصة فى إحياء المسرحيات اليونانية التى تمثل مفاهيم وقيم تتعارض مع القيم الإسلامية ، وخاصة ما يتعلق بالمأساة الاغريقية ، التى تختلف فى طبيعتها مع المنابع العربية الإسلامية . ولقد كان توفيق الحكيم فى مقدمة من عملوا على إحياء هذا الفن ، بإنشاء مسرحيات من الأساطير التى استمدها من الفكر الوثنى القديم والتى تختلف مع المفاهيم التى أوردها القرآن ، ومن ذلك قصته عن أهل الكهف ومسرحيته عن سليمان ومسرحيته عن الملك أوديب ، وقد كشف كتاب اليقظة عن أن هذه المسرحيات ليست سوى نسخة ممسوخة عن أسفار اليهود وأن المفهوم الذى قدمه توفيق الحكيم فى مسرحية سليمان قد جرد النبى من النبوة وحاول أن يصوره على أنه رجل جنسى تحكمه شهوته فى اقتناء النساء وهو مفهوم التوراة التى كتبها اليهود ، والذى دحضه القرآن حين كشف عن نبوة سليمان التى تعلو على الأهواء ، فسليمان فى مفهوم الإسلام نبى معصوم ، وفى قصة أهل الكهف يخرج توفيق الحكيم عن المفهوم الأصيل لقصة هذه الجماعة من المؤمنين . وقد كشف الدكتور محمد القصاص فساد مسرحية « الملك سليمان » حين ذكر توفيق الحكيم فى مطلع مسرحيته أنه بناها على ثلاثة كتب هى : القرآن والتوراة وألف ليلة ولكن تحليل المسرحية يصل إلى المؤلف قد تابع مفاهيم التوراة المكتوبة بأيدى الأحبار والتى عمدت إلى تزييف تاريخ الأنبياء والغض من قدر عدد من الأنبياء منهم سليمان ولوط وغيرهم . وقد اعتمـــد الحكيم رواية التوراة فبنى قصته على أن زوجات سليمان هم ألف زوجة وصور بذخ قصوره على النحو الذى صورته الأساطير ولعل أبرز أخطاء مسرحية سليمان هى محاولة تصوير سليمان بأنه رجل هائم بالنساء وأنه قد حاد فى شيخوخته عن سبيل الحكمة بإغراء من نسائه الأجنبيات اللائى حولن قلبه عما كان قد عاهد عليه ربه ويركز توفيق الحكيم على أن بلقيس هى التى كانت سببا فى سقطة سليمان وبالجملة فانه يصور سليمان منحرفا فى ميدان الحب والعاطفة ، كذلك فان مما يؤخذ على توفيق الحكيم فساد مفهومه فى العلاقة بين الله تبارك وتعالى والإنسان : يقول دكتور محمد القصاص أن الدعوى التى يجعل توفيق الحكيم من قصته عرضا لها ودفاعاً عنها هى وجود قوة خفية عليا تسيطر على أعمال الإنسان وتختار له كما تشاء لا كما يشاء هو حتى

إذا ما سار فى الطريق الذى اختطت له أو التى حملته على السير فيه دون إرادة منه وضعت أمامه من العراقيل ما لا يستطيع التغلب عليه أو لا ينبغى له أن يتغلب عليه ما دامت تلك مشيئة الأقدار وكأن هذه الأقدار أو هذه القوة الخفية — إذا سلمنا بمنطق توفيق الحكيم — لا تبغى من وراء ذلك إلا العبث والسخرية من بنى الإنسان ولا أظن كاتبا يطمع فى تصوير الإنسان فى صورة من التفاهة والاحتقار أكثر مما عمل أو مما أراد أن يعمل مؤلف سليمان الحكيم » . والواقع أن هذا المفهوم الذى طرحه توفيق الحكيم عن علاقة الله تبارك وتعالى والانسان فاسد وزائف ، وذلك هو مفهوم الجبرية التى تقدمه الفلسفات المادية ويقول به الفكر التلمودى وهو متفق تماما مع مفاهيم توفيق الحكيم عن سليمان خروجا على مفهوم الاسلام ، ذلك أن المفهوم الصحيح : أن الانسان له إرادة وأنه مسئول فى حدود إرادته ، وأن الله هدى الانسان النجدين بأن أعطاه إرادة حرة خاصة أما طريق الخير أو طريق الشر ، فالله تبارك وتعالى يوجه الانسان إلى طريق الخير ويدله على سلامية ويكشف له عن طريق الشر ويحذره منه ، فإذا ما سار الانسان فى طريق الشر فإنما يفعل ذلك بإرادته ويكون مسئولا عن ذلك مسئولية كاملة ، وليس صحيحاً ما يذهب إليه توفيق الحكيم من أنه يجبر الانسان على طريق معين ، دون إرادة من هذا الانسان نفسه ، وليست من مشيئة الأقدار أن تضع العراقيل أمامه حتى لا يصل إلى الطريق الحق . ومع الأسف فان توفيق الحكيم يصل فى مسرحية سليمان إلى ما أورده الدكتور القصاص حين يقول : إن المؤلف يجعلنا نرى سليمان ذلك الشيخ المتصابى ، ذلك المزواج الذى يقتنى فى قصوره ألف إمرأة يهيم ببلقيس بمجرد أن سمع اسمها من الهدهد ، وكأنه مدفوع إلى هذا الحب ، ويكشف لنا سليمان عن هذا الحب الشيطانى بدعوتها إلى زيارته وهى قلقة وهو ينتظر مقدمها فى قصره ، وما تكاد تستقر فى ضيافته حتى يفاوضها فى أن تنزل له عن قلبها بعد أن صرحت بهيامها بغيره ، فإذا أنس منها إعراضا راح يبهر عينها بمساعدة العفريت ويمخرق لها بشعوذته وألاعيب سحره » . وهكذا نجد أن توفيق الحكيم قد استغل مفاهيم الأساطير القديمة وما أوردته التوراة المكتوبة بأيدى الأحبار ورفض الحقائق الصحيحة التى قدمها القرآن فى هذا الأمر ، تكريما لنبيه وإعلاء لشأنه ويكون توفيق الحكيم بهذا قد جرى مع الإتجاه التلمودى اليهودى فى مهاجمة أنبياء الله

ولاشك أن اختيار توفيق الحكيم لنصوص الأساطير القديمة بعد نزول القرآن بما يدحضها هو اختيار غير موفق بل أنه يوحي بأشياء كثيرة ، ولنا أن نتساءل : هل يمكن أن تكون حياة أنبياء الله حمى مستباحا لكل قصاص ، أليس فى هذا محاولة لتوهين هذه الجوانب المقدسة فى حياة الانسانية ووضعها موضع السخرية والاستهانة . وكذلك نجد توفيق الحكيم على طريق التلمودية ومفاهيمها فى نشيد الأنشاد وغيره ، هذا الذى يردده اليهود وقد امتنعت الكنائس فى أوربا عنه بعد أن كان يتلى عندهم لما يحتويه من كلمات نجسه وتعبير جنسى قبيح يصور الشهوة العارمة ، أن توفيق الحكيم يردد هذا النشيد ويجعله شعراً لسليمان تردده بلقيس بعد أن دسه سليمان تحت وسادتها ليعبر لها عن حبه . وفى قصة أهل الكهف نجد ذلك التجاوز والمعارضة من توفيق الحكيم للنصوص القرآنية الصحيحة ، والاعتماد على الكتب الأخرى من كتب النصارى واليهود والأساطير القديمة دون أن يعتمد مفهوم القرآن : يقول السيد أبو الحسن الندوى : إن قصة أصحاب الكهف والرقيم هى قصة الأديان والقوة والثبات والتضحية والجهاد التى تتكرر فى تاويخ الانسانية وفى تاريخ الحق والعقيدة وهى برهان على أن الأسباب خاضعة للإرادة الإلهية صديقة للإيمان والعمل الصالح فسبيل المؤمن أن يستميل هذه الإرادة بالإيمان والعمل الصالح ويستحق نصر الله وتأييده » . وأهل الكهف كما يقول الأستاذ أحمد محمد عبد الله يختلفون فى القرآن عن الصورة التى رسمها لهم توفيق الحكيم : فلم يكن فى قلوبهم حب للدنيا ولم ترهبهم قوة طاغية . أما توفيق الحكيم فقد اعتمد ثلاث شخصيات ثم أضاف اليها شخصيات جديدة اخترعها لينسج مسرحيته ، وهذا العمل فيه خروج على الصورة التى رسمها القرآن ، كذلك فقد نسج فى الحوار بينهم أحاديث تختلف تماما عن ما كان يشغل أهل الكهف . والمعروف على ماقررته كتب التفسير أن أهل الكهف لجأوا إلى الكهف فراراً بدينهم وحماية لعقيدتهم وخوفا من الفتنة أزاء الطوفان الطاغى من الوثنية وعدم وجود القوة المناسبة لرده وصده وكان لهم فى كهفهم حياة أخرى تطمئن فيها القلوب المتطلعة إلى الأمل الجديد . وقد كانوا فى كهفهم يكبرون الله ويهللونه ويسألون الله الفرج والنجاة من الطغيان وقد ربط الله على قلوبهم وزادهم هدى ، ولم يكن من أحاديثهم تلك الشواغل الدنيوية وكيف يمكن أن يفكروا فى الحب أو العواطف فى موقف قد نصبت فيه المذابح وجرى تخطف الناس ليقروا بالكفر وإلا فالموت الزؤام . وأين التفكير فى متاع الحياة وهم الذين فروا من هذا

المتاع والزينة إلى الاعتصام بالله وطلب رحمته ومغفرته والمسرحية لاتصور هذا الموقف ولكنها تصورهم فى صورة التأفف والضيق والرغبة فى الخروج من المكان بحثاً وراء شهواتهم وأهوائهم، وقد جرى استعمال عبارات رديئة فى الحوار مثل أيها النزق، وعبارات الحقد، وكيف يمكن أن تصدر هذه العبارات من أناس فروا بدينهم من مؤامرة الوثنية لإبادة المؤمنين. وإذا كان توفيق الحكيم يريد أن يتخذ مثل هذه المسرحية طريقا إلى تفسير نظرية فى الصراع بين الإنسان والزمن فما كان أغناه عن التماس مسرحية جاءت فى القرآن ولوجد فى الوثنيات والأساطير الكثير مما كان يحقق رغبته تلك. وهكذا نجد توفيق الحكيم مرة أخرى يواجه النص القرآنى الموثق فيعرض عنه ويلتمس تفسيرات الوثنية والأساطير والكتب القديمة ومن ناحية أخرى عملت حركة الشعوبية على إحياء الأساطير القديمة التى جاء الإسلام قاضياً عليها كاشفاً عن زيفها، دالا على الأصول الصحيحة لتاريخ النبوة، ولما يتصل بها من أحداث وخاصة أحداث الطوفان وغيرها من وقائع حياة الأمم التى دمرها ظلمها وفسادها والتى ماتزال آثارها قائمة فى الجزيرة العربية وفيما بين النهرين وما يتصل بحياة الأنبياء أمثال موسى وسليمان وداود وأيوب وعيسى عليهم السلام.
وقد جرت محاولة إحياء الأساطير على أثر حملة مدبرة أريد بها أن يقال أن العرب أمة ليس لها أساطير فى شعرها ولا فى عقائدها وأن هذا يدل على ضيق الخيال لديهم لأن الأساطير والخرافات إنما هى نتيجة سعة الخيال ونتيجة الخبرة والبحث وحب الاطلاع هكذا قال رينان ونقله إلينا أحمد ضيف وطه حسين وغيره. ولكن هل هذا اتهام، الحقيقة أن العرب فى عصر الإسلام قد دخلوا عصر المفاهيم الأصيلة الصادقة بعد أن قدم لهم القرآن صورة كاملة وصحيحة عن تاريخ ماقبل الإسلام فلم يعودوا فى حاجة إلى تلك الأساطير والخرافات والأكاذيب والأوهام التى حاول الرواة إذاعتها وترويجها ولكن دعاة التغريب كانوا يهدفون شيئاً خطيراً، هو إثارة أتباعهم للبحث عن هذه الأساطير وإعادة كتابتها من جديد ونشرها وإذاعتها حتى تفسد المفهوم الإسلامى الأصيل القائم على الصدق والإيمان والتوحيد وهى واحدة من عدة خطط استهدفت ابتعاث كل صور الفكر البشرى القديم سواء فيما يتصل بالتاريخ أو الأدب أو غيرها. ومن هذا أنشأت الشعوبية هذا العمل الخطير الذى أطلق عليه اسم الفلكور لضرب الإسلام وفكره الأصيل وأدبه الواضح الصريح والادالة منه ومن هذا كان تكريم طه حسين لقصه عن أهل الكهف والاشادة بها.

رابعا : إقليمة الأدب

كان من أبرز معالم هذه المرحلة الشعوبية التغريبية الدعوة إلى « إقليمة الأدب » وقد أصبح لهذه الدعوة مدرسة وحركة وأثر ، وقد بدأ الدعوة لهذه الفكر الدكتور أحمد ضيف فى محاضراته الموسومة (بلاغة العرب) حين قال أن الأدب العربى ليس أدب أمة واحدة وإنما آداب أمم مختلفة المذاهب والأجناس والبيئات ، ثم حمل لواء هذه الفكرة من بعده أمين الخولى وقد فصل دعوته فى كتابه (فى الأدب المصرى) ، ويدعو أمين الخولى إلى درس الأدب العربى على أساس التقسيم الزمنى والعدول عن التقسيم المكانى ، وفصل كل إقليم فى دراسته ، ويقول : أن العلم يقرر أثر البيئة فكيف يريد علماء تاريخ الأدب أن ينسوا أو يهملوا تأثير البيئة وكيف يريدون أن يجعلوا هذه الدنيا العريضة التى حكمها الإسلام وسكنتها العربية « بيئة واحدة » ذلك ما لا قوة لمنصف عليه » ، يقول الأستاذ ساطع الحصرى : يستشهد أمين الخولى بالعلم ولكن شهادة العلم فى هذا الصدد عندما تفهم على حقيقتها لا تؤيد النظرية الإقليمية فى الأدب العربى بوجه من الوجوه ، ذلك لأنها تقرر أن تأثير البيئة شىء والقول بالإقليمية شىء آخر وتقرر أن تأثير البيئة فى الأدب شىء والقول بإقليمية الأدب شىء آخر لأن مفاهيم البيئة — فى نظر علم الاجتماع — من المفاهيم المفصلة التى تتألف من عناصر كثيرة جداً ، ومتنوعة تنوعاً هائلا ، فإن هناك البيئة المادية والبيئة المعنوية ، والبيئة المادية تشمل الخصائص الجغرافية والمناظر الطبيعية ، أما البيئة المعنوية فتشمل الأحوال الاجتماعية والسياسية والعلمية والأدبية والدينية والأخلاقية . وهذه الأمور لا تختلف من قطر إلى قطر فحسب ، بل تختلف من مدينة إلى مدينة ، ومن الأمور التى لا تحتاج إلى برهان ، أن آثار الأدباء السالفين والمعاصرين تؤلف جزءاً هاماً جداً من البيئة المعنوية التى تؤثر فى الإنتاج الأدبى تأثيراً كثيراً ولذلك كله نستطيع أن نؤكد أن تأثير البيئة لا يكون دليلا على إقليمة الأدب . فإذا تأملنا واقع الأدب العربى فى الماضى القريب والبعيد من ناحية وفى أيامنا هذه من ناحية أخرى ، نجد أمامنا آثاراً أدبية متنوعة جداً ، ولكنا لا نستطيع أن نرجع هذه الأنواع إلى قطر من الأقطار أو إقليم من الأقاليم ، فلنأخذ المتنبى مثلا ، نحن نعلم بأنه ولد فى الكوفة ونشأ فى البادية ثم عاش فى بغداد وحلب ودمشق وسافر إلى القاهرة كما قضى البعض من سنى

حياته فى بلاد فارس فكيف يمكننا أن نربطه بإقليم من هذه الأقاليم العديدة وبيئة من هذه البيئات المتنوعة ، فنعتبر إثارة محصول فى ذلك الإقليم أو تلك البيئة ثم إذا لاحظنا تأثيره وبحثنا فى مبلغ انتشار آثاره بين الأدباء والمثقفين وجدنا أن ذلك أيضاً لم يقتصر على إقليم بل شمل جميع الأقطار العربية بدون استثناء . ومما لا يجهله أحد أن عدداً غير قليل من القصائد التى تولدت فى مدينة من المدن من قريحة شاعر من الشعراء ولدت نظائر عديدة من قرائح شعراء عربية بين مختلف الأقطار العربية وقصيدة (ياليل الصب متى غده) مثلا حظيت بمعارضات عدد كبير من الشعراء فى مختلف العصور وإذا حصرنا نظرنا فى عصر النهضة الحديثة وحدها وجدنا لها معارضات بقلم شوقى فى مصر وخير الدين الزركلى فى الشام ومهدى البصير فى العراق ، هذا إذا استعرضنا آثار أدباء عصر النهضة الحديثة بوجه خاص وجدنا — من جهة — مشابهة كبيرة بين بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى أقطار مختلفة ، كما وجدنا — من جهة أخرى — تبايناً كبيراً من بعض الأدباء الذين ينتسبون إلى قطر واحد ، ولا شك أن معروف الرصافى الذى نشأ عند شواطىء دجلة يشبه فى وجوه عديدة حافظ ابراهيم الذى عاش ونظم فى وادى النيل ويجب ألا يغرب عن البال أن الأخطل الصغير ومصطفى الغلايينى وسليم حيدر وسعيد عقل ينتسبون إلى قطر واحد بالرغم مما بين آثارهم واتجاهاتهم من فروق عظيمة وبناء على ما سبق أن نؤكد أن اختلاف البيئة المادية والمعنوية طوال الحياة يفسر لنا كثيراً من خصائص الشعراء والأدباء ولكنه لا يبرهن على إقليمية الأدب العربى بوجه من الوجوه ، ومن الحقائق التى يجب ألا تغيب عن البال أن الأدب العربى حافظ على صفته « الموحدة والموحدة » حتى فى أسوأ عصور تفكك الدول العربية وتفتت شعوبها وحتى خلال العهود التى ما كان يتيسر فيها الاتصال بين البلاد العربية إلا على ظهور الجمال والبغال ، وعلى متن الزوارق والسفن الشراعية والتى ما كان يتم انتقال الآثار الأدبيـــة خلالها إلا عن طريق الأخذ بالمشافهة والحفظ فى الأذهان والاستنساخ باليد ، فهل من المعقول أن يفقد الأدب العربى هذه الوحدة العريقة فى هذا العصر الذى توافرت خلاله وسائل الاتصال بالبواخر والقطارات والسيارات والطائرات . كيف يجوز لنا والحالة هذه أن نقول بإقليمية الأدب العربى وندعوا إليها ، كلا لا يوجد ولن يوجد أدب مصرى وأدب عراقى أو شامى وإنما يوجد وسيوجد أدباء مصريون وعراقيون وشاميون لا يوجد ولن يوجد شعر مصرى وشعر لبنانى

وشعر عراقى وإنما يوجد شعراء مصريون وشعراء عراقيون وشعراء تونسيون ، وجميع هؤلاء الأدباء والشعراء سيتضافرون تارة وسيتبارون طوراً عن قصد أو غير قصد عن شعور أو دون شعور فى مضمار ترقيـــة الأدب العربى وإيصاله إلى ذروة الـكمال والاعتـــلاء .

خامسا : الأدب المكشوف

جرت المحاولة الشعوبية على طرح مفهوم مسموع يقول بان الأدب فن حر يصور النفس الإنسانية وليس له أن يعطل عمله ليسال عن قواعد الأخلاق ، ولا ريب أن هذا مفهوم زائف يتعارض مع أصالة الفـكر الإسلامى والأدب العربى ، ذلك أن المفهوم الإسلامى يقوم على أن الأدب هو إحدى وحدات الفـكر الـكلية لا ينفصل عنها ولا يستقل بنفسه بل يتـكامل ويتلاقى مع وحدات الأخلاق والدين والمجتمع على نحو يستهدف ألا يضحى باى قيمة من القيم فى سبيل إعلاء قيمة أخرى ، وهو فى هذا يختلف مع المفهوم الغربى الذى يستقل فيه الأدب بانطلاقته دون تقدير لما لذلك من أثر فى المجتمع ، بل أن الفن والأدب فى الفـكر الإسلامى والأدب العربى يلتقى مع الدين والأخلاق ويتـكامل بهما ولا يتعارض معهما فى سبيل أن يؤدى دور بناء الحياة الـكريمة المتسامية للجماعه والفرد معاً ، فلس هناك تعارض أصلا بين الدين والأخلاق أو بين الفن والدين بل أن هناك تطابق واتفاق ، هذا التطابق يصوره الأستاذ محمد أحمد الغمراوى حين يقول ، أن للفطرة كلها منشئاً واحداً هو الله ، وقد اجتمع العلم والدين كلاهما على استحالة التناقض فى الفطرة فاذا كانت هذه الفنون من روح الفطرة وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة ، ودين الإسلام فى شىء ، فإذا خالفته فى أصوله ودعت صراحة أو ضمناً إلى رزيلة من أمهات الرزائل التى جاء الدين لدفعها عن الإسلام حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح وإذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون قد جانبت الحق ودابرت الخـــير وأخطات الفطرة التى فطر الله عليها النـاس والخـــلق » .

ومعنى هذا أن الأدب والفن يتطابقان مع الدين والأخلاق فى الفـكر الإسلامى والأدب العربى . ولذلك فأن الأدب المـكشوف الغربى يبدو وافداً غريباً لا جذور له

ولا أصالة لأنه معارض للمزاج والذوق والفطرة جميعاً . ولقد نشأت فى هذه المرحلة عصابة تدعو إلى الأدب المكشوف سواء بإبراز صور من الأدب العربى القديم وشعر المجان أو بترجمة القصة الغربية المكشوفة فى سبيل إذاعة هذا الفن وإيجاد أرضية لهذا التيار الخطير . وقد واجهت حركة اليقظة هذه المحاولة وأدالت منها ولقد حاول دعاة الأدب المكشوف التعلل بأن الأدب العربى قد عرف الأدب المكشوف فى بعض عصوره وقد كان الرد على ذلك حاضرا فان ذلك لم يكن بدافع الفطرة ، بل كان غزوا شعوبياً على نفس النسق الذى نواجهه اليوم ونسميه بالغزو التغريبى ، وأن هذا اللون إنما دخل على أيدى المتصلين بالثقافات والديانات والفلسفات القديمة السابقة للإسلام وفى مقدمتها وثنية اليونان ومجوسية الفرس وفلسفات الهند وأن الذين انصهروا فى أصالة الفكر الإسلامى انصهاراً تاماً من الفرس أو الترك أو العناصر الأخرى قد استجابوا لفطرة الفكر الإسلامى أما الذين ظلوا على مفاهيمهم القديمة وابتعثوها من جديد معارضة للدولة الإسلامية أو الإسلام أو خصومة لها فانهم هم الذين عرفت عنهم هذه الألوان من أمثال : بشار وأبى نواس وغيرهم . هذا هو الطابع المكشوف الذى أدخل على الأدب العـــربى فى باب المجون والفحش واستشرى فى أبواب الهجاء والخمريات والشعر الخليع ، غير أن أدبنا العربى كان دائماً واضحا فى موقفه إزاء هذه المحاولات فهو يختلف فى هذا عن مفهوم الأدب الغربى ومن ذلك قول كتاب العرب الأصلاء « أن الشعر الرفيع لا يقاس بحسن الديباجة وبراعة المعنى فحسب ولكن بشرف الغرض » . وهو فى هذا المفهوم الواضح يختلف عن الأدب الغربى الذى يرى أن الأدب هو الوعاء الفنى بصرف النظر عن غايته وطابعه ، مكشوفا كان أوغير مكشوف . وروح الفكر الإسلامى والأدب العربى يقومان معا على القول الكريم دون الهجر والهجاء وعلى الإشارة العابرة إلى الأمور المبتذلة دون الكشف والافاضة فى التبذل والتهتك وتصوير المحرمات الجنسية والميول المنحرفة ، وذلك بالقدر الذى يدل عليها ، أما هذا اللون من تصوير أحط الغرائز البشريه والتحدث عن تطوراتها وتحليلاتها على النحو المثير الذى تكون له نتائجه البعيدة فى نفوس الشباب والفتيات . فان الأدب العربى يرفضه ، فالفكر الإسلامى والأدب العربى إنما يلتمس عناصر الوحدة والتكامل فى ترابط جزئياتها على نحو يحقق بناء الفرد السليم والمجتمع السليم حيث لا تعارض بين الروح والمادة ولا تصادم بين

الأدب والأخلاق أو بين الفن والمجتمع . وحيث تتمثل مقاييس الجمال الإنسانى فى وسطية بعيدة عن منحدر الشهوات واللذات وبعيدة عن الجمود ، فالفكر الإسلامى قد أعطى الحرية فى متاع الحياة دون إسراف أو تبذل على هدى الفطرة التى فطر الله الناس عليها بينما لا يقدم الأدب المكشوف للإنسانية السلامة أو السعادة ولا يرسم لها أساوب الجمال والخير ولكنه يردها إلى أساليب موغلة فى طفولة البشرية ، شبيهة بأساليب الغابة . حمل لواء هذه المحاولة الدكتور طه حسين وعدد من مترجمى القصص الفرنسية واليونانية القديمة فجرت المحاولات لترجمة كتابات لورانس وازدهار الشر لبودلير وأوسكار وايلد تحت اسم إطلاق الفن من قيود الأخلاق وأيد هــذه الخطوات أمثال سلامة موسى وأوغل فيها بعد ذلك توفيق الحكيم ونجيب محفوظ وإحسان عبد القدوس ويوسف السباعى وغيرهم .

الفصل الثانى

بناء الواجهة الشعوبية

استطاعت مؤامرة الشعوبية حتى أوائل الحرب العالمية الثانية من إتمام مرحلة الهدم وإثارة الشبهات فى مختلف مجالات الأدب والثقافة والفكر ، حيث بدأت مرحلة بناء القاعدة الشعوبية الكبرى التى أعانت عليها عوامل كثيرة ، وفى هـذه المرحلة الجديدة كانت كتابات لويس عوض وزكى نجيب محمود وسلامه موسى وتوفيق الحكيم وحسين فوزى ونجيب محفوظ وأدونيس ونزار قبانى وعبد الرحمن الشرقاوى هى وقود المعركة التى جرت من أجل تدمير القيم الأساسية للفكر الإسلامى والأدب العربى وإدخال النفس العربية الإسلامية والعقل العربى الإسلامى فى جو الاحتواء والتمزق والتدمير ، وكانت مدرسة الحزب القومى السورى فى لبنان من ركائز هذا العمل ، بل يمكن القول بأنها هى التى جمعت الخيوط المختلفة التى كانت متناثرة هنا وهناك فقــد سيطرت جماعة القوميين السوريين الاجتماعيين عن طريق جريدة النهار على الحركة الأدبية ووجهتها وجهة خاصة مضادة ، للعروبة والإسلام وحمل لواء هذه الدعوة غسان توينى ولويس الحاج ويوسف الخال . وظهر من بعد أن محاولات الشعوبية التى ظهرت على السطح فى بعض

العواصم العربية كانت تنسق مع هذا المخطط ولنفس الغاية . كانت انتماءات هذه العناصر ومن تبعها وما أفرزته من بعد مختلفة متعددة ، منها ما هو ماركسى أو اشتراكى أو بعثى أو قومى سورى أو موال لمذاهب المادية التاريخية أو الوجودية أو الليبرالية أو الفكر الهيلينى أو الغنوصى ولم يكن يجمعها إلا أنها تعمل على إقامة قاعدة الفكر البشرى الوافد على نحو يمكنه من الإدالة من الفكر الإسلامى الأصيل ونحن إذا أردنا أن ننظر فى نتاج هؤلاء الذين تصدروا الساحة الأدبية خلال هذه المرحلة من شعراء وقصاص ونقاد ، نجدهم جميعاً لا يمثلون أصالة الأدب العربى ولا الفكر الإسلامى ، وإنما هم فى الأغلب يحملون العداء الشخصى أو العقدى أو العنصرى للإسلام والعروبة . ويتشكلون بحيث يكونون قاعدة تحل محل مؤسسة الاستشراق والتبشير تحت أسماء مختلفة أهمها الشعوبية التغريبية والغزو الثقافى ، والسؤال : هؤلاء الشعراء والقصاص والنقاد هل يمكن القول بأنهم يمثلون الأدب العربى ، وهل هم حلقة من حلقات الأدباء العرب يرتبطون بالأجيال التى سبقتهم . (ثانياً) ما هى ثقافة هؤلاء الكتاب والشعراء وما هو انتماؤهم الفكرى السياسى والاجتماعى ، هل انتماؤهم هو التكامل بين العروبة والإسلام ، هل هم قد عايشوا التراث الإسلامى وما هو موقفهم من اللغة العربية والثقافة العربية والفكر الإسلامى . وهل هم نبت أصيل أم هم من الذين نشأوا فى أكناف ثقافات أجنبية احتوتهم أو مذاهب أدبية لها مفاهيمها المستمدة من الوجودية والماركسية أو الليبرالية أو متصلة بالمذاهب المادية أو مندفعة وراء مذهب الإباحية الذى عرفه الشعر النواسى البشارى أو الشعر الغربى (لورنس وبودلير) أنك لن تجد واحداً من هؤلاء له انتماء عربى أصيل أو انتماء للفكر الإسلامى بل لعلك تجدهم جميعاً أكثر الناس احتقاراً وكراهيه وسخرية باللغة العربية والفكر الإسلامى والمفهوم العربى الأصيل . وقد قامت الدعوة الشعوبية فى هذه المرحلة على تعميق جـذور المحاولات التى بدأها روادهم من قطع الأدب العربى الحديث عن الأدب العربى والإدعاء بأن هناك فاصلا بين هذه المرحلة وبين المراحل السابقة وذلك فى محاولة لدفع الأدب العربى الحديث إلى آفاق لا ترتبط بأخلاقيه ولا قيم الأدب العربى المستمدة من تكامل المفهوم الجامع كذلك فقد عمدوا إلى تعميق الدعوة إلى الكشف والإباحية ، ولعل أبرز معالم المرحلة الجديدة هو تفسير الأدب العربى الحديث فى ضوء : (أولا) النظريات المادية والماركسية (ثانياً) فى ضوء نظريات

علم النفس الفرويدى (ثالثاً) فى ضوء مفاهيم الوجودية (رابعاً) استغلال الأسطورة فى تفسير الحياة الإنسانية . وهذه النظريات جميعاً تعتبر الإنسان حيواناً باحثاً عن الطعام أو الجنس وليس له ذاتية خاصة . وقد صور الأستاذ قدرى قلعجى هذه المرحلة فأشار إلى أن ما يعانى الأدب العربى المعاصر من أزمة يسميها أزمة هوية يقول : فهو أدب قلق يتحدث عن هويته وهو فى أغلب الأحيان لا يبحث عنها فى الجذور العربية بل فى التيارات والمذاهب الأجنبية ، أنصار هذه التيارات قد سيطروا على مجال الحياة الفكرية فى العالم العربى وباتوا يؤلفون خطراً على المفاهيم الخلقية والروحية بل أن هذه المفاهيم غدت موضع تشنيع وسخرية ، فالنقاد اليساريون الذين بوأتهم بعض الأنظمة مكان الصدارة وأغدقت عليهم الدول الأجنبية المساعدات هم المسيطرون اليوم على معظم الصحف الأدبية فى البلاد العربية وهم الذين يوجهون الأدب العربى وفق مخططاتهم وأهدافهم وهم يمارسون إرهاباً فكرياً تكاد لا تستطيع مقاومته العناصر الفكرية السليمة والسؤال هو كيف يمكن وضع فكر إسلامى مضاد قوى يمكن عن طريقه وقف تيار المبادىء الشيوعية والهدامة فى ظل هذه الأوضاع العالمية المتماوجة بما يكفل تحقيق الأهداف السامية التى يسعى إليها الإسلام .

(٢)

امتدت مخططات الشعوبية بعد الحرب العالمية الثانية فى مختلف المجالات التى بدأتها ولم تلبث أن عمقتها ، وكان للدعاة الكبار الأول دور متجدد فى هذه المرحلة : سلامة موسى وأمين الخولى وطه حسين وتوفيق الحكيم وساطع الحصرى وفيليب حتى فى مختلف مجالات الثقافة والتاريخ والقومية والأدب . أما سلامة موسى فقد كشف أوراقه فى جرأة وبين اتجاهه الماركسى الذى كان يخفيه وراء كلمات غامضة عن التفسير المادى للتاريخ وأعلن فى جرأة هجومه على العروبة والإسلام ودعا إلى مفهوم الصهيونية العالمية فى الحض على العامية لهدم مقومات الأمم وذاتيتها فدعا إلى عالمية الأدب والحضارة وقال : أن النزعة القومية يجب ألا تعمينا عن شىء آخر هو أن هذه الدنيا هى وطننا الأكبر ، وحاول أن يطرح مفهوماً خاطئاً عن أن المصريين غربيون وليسوا عرباً وأنكر الولاء الوطنى وقال : « كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة : وكلما ازادت معرفتى بالشرق كلما زادت كراهيتى له وشعورى بأنه غريب عنى ، أنا كافر بالشرق . وكان هناك هجومه الواضح

فى هذه المرحلة على اللغة العربية وإصداره كتابه البلاغة المصرية . وهاجم الشريعة الإسلامية وقال : يجب أن يكون الناس أحراراً فى تبديل قوانين الحكم والزواج والطلاق والتربية والأخلاق وسائر ما يؤثر فى حياة الفرد والسلالة . وقال أن هذه المفاهيم لا تخرج عن أن تكون آراء قديمة لأحد الناس أو لجماعة منهم وقال ليس شىء جدير بالتقديس . وهذه هى مفاهيمهم بروتوكلات صهيون مصوغة فى كتابات ، والمعروف أن سلامة موسى هو تلميذ مدرسة شبلى شميل وصروف وفرح أنطون . وقد وصفه تلميذه يوسف حلمى بقوله « لا شك أن سلامة موسى كان مادياً يعتنق فلسفة مادية ولكنه مثال المادى المتصوف الذى آمن بوحدة الوجود إيماناً جعله يرى نفسه كل شىء حوله : ومعنى هذا أن سلامه موسى الذى دعا إلى نظرية دارون وروج لمفاهيمها التى قدمها سبنسر وغيره من التطور المطلق للجماعات والمجتمعات ، كان إلى ذلك يؤمن بمفاهيم وحدة الوجود التى تتعارض مع مفاهيم التوحيد الخالص ، وأن كل دعوته إلى المذاهب الصوفية الشرقية إنما كانت تستهدف ابتعاث سمومها وإثارة روح التشكيك فى نفوس الشباب العربى والمسلم من كل معين يمكن أن يصل إليه هذا التشكيك سواء بمذاهب المادية الغربية أو الإباحية الهلينية أو الوثنية الشرقية فالأمر ليس أمر مذاهب لكن أمر إثارة الشكوك والشبهات حول مفاهيم الإسلام الأصيله لهدم وخلق أجواء من الزيغ والتشكيك ولقد كان سلامة موسى حريصاً على أن ينقل نظرية التطور من مجال البيولوجيا إلى مجال الأخلاق والاجتماع والاقتصاد والدين وهو يردد ما تدعو إليه اليهودية العالمية من أن البشرية هى الدين والعالمية هى الأمة وهو ليس تلميذ مدرسة غربية واحدة ولكنه جماع كل هـــذه السموم ينقلها من الماركسيين والماديين ونيتشة وهنريك أبسن وهافلوك أليس وولز وهو مترجم ومفصل لكل ما كتبه دارون وماركس وفرويد . ولذلك دعا سلامة موسى إلى كل مايخرج المثقف العربى المسلم من قيمه الأساسية وحاول أن يتخذ من الفلسفات المادية والعلمانية والإلحاد والإباحية والمنهج المادى فى تفسير التاريخ والعالمية أدواته . يقول غالى شكرى : إن سلامة موسى قد سجل فى السنوات العشر الأخيرة من حياته انتصاراته ، وهذا صحيح لأن هذه المرحلة التى تلت الحرب العالمية الثانية قد دعمت بناء الشعوبية التغريبية وظهر فضل هؤلاء الرواد فى بناء الأجيال الجديدة التى جاءت بعدهم . ومن العجيب أن لا يعرف لسلامة موسى مقال وطنى واحد دعا فيه إلى تحرير مصر من الاستعمار أو تحرير فلسطين . وقد كشفت حركة

اليقظة دور سلامة موسى واتجاهه وأبرزت حقيقته وصلته بدوائر الاستشراق والتغريب ، فى مختلف مراحل حياته وأنه كان يتكىء على اتجاه عنصرى واضح وأنه كان يوجه ضرباته صريحة إلى العروبة وخفية إلى الإسلام وأنه كان حين يدعو إلى اصطناع الأسلوب العلمى القائم على الدليل والبرهان وضبط النفس كان هو فى كتاباته مثال الانفعال والعنف عاجزاً عن إخفاء أهوائه ووجهته . وكان واضحاً أنه يريد إخراج العرب من مفهومهم الإسلامى إلى دائرة الاحتواء الغربى ، فلا تكون العلاقة بين مصر والغرب علاقة استعمار ، بل علاقة انصهار كلى ، كذلك فإن الدعوة إلى الصهيونية التلمودية ومفاهيمها لاتخفى فى خلال سطوره ، فقد كان يعرف العلاقة الدقيقة بين اليهودية والماركسية ، وكان حريصاً على تقديم جميع مفاهيم بروتوكولات صهيون على أنها مفاهيم علمية ، كذلك فقد كانت فلسفة الماسونية بما تريد أن تدمره من قيم الأخلاق والدين واضحة فى ثنايا كتاباته وآرائه ، ولما كانت البروتوكولات قد أشارت إلى منطلقها المستمد من داروين ونيتشة ، فقد كان ذلك هو منطلق سلامة موسى ، وما من نظرية خبيثة معارضة للفطرة أو الدين أو الخلق إلا تبناها سلامة موسى ونشرها ورددها ، تجد ذلك فى كتاباته عن فرويد ومندل وماركس ، ومحاربته للأسلوب البليغ ودعوته إلى الأسلوب الصحفى وحمل لواء « الفكر الحر » القائم على هدم مفاهيم الدين ، ومسايرته لداروين فى نظرية الصراع والتنازع ، وكانت كتاباته فى الهجوم على الغيبيات والخرافة والقديم ، إنما تعنى الأديان . وهى كلمات قالها كتاب الغرب عن عقائدهم ، ولكن سلامة موسى حاول أن ينقلها إلى أفق الفكر الإسلامى ، وبالجملة فقد كانت أمانة سلامة موسى للغرب والتغريب أكبر من أمانته لبلده ولغته ، وكانت أمانته للماسونية التلمودية أكبر من أمانته لعربيته . وسار الدكتور زكى نجيب محمود فى نفس الطريق الذى بدأه وكان متألقاً فى هذه المرحلة ، وكانت دعوته إلى الانفتاح على الفكر الغربى ، وكانت حصيلته هى حصيلة سلامة موسى وطه حسين فى ذم القديم والموروثات والغيبيات وكل هذه كلمات قد عرف مفهومها الذى لا يستطيع هؤلاء الكتاب أن يذكروه صراحة وهو الدين ، ومنطلق الهدم عند هؤلاء هو تحقير الأمة العربية وتاريخها وتراثها ، والدعوة إلى تقبل الحضارة تقبلا كاملا وقد رد الأستاذ خليل إبراهيم حسين على زكى نجيب محمود فى إحدى أندية القاهرة بعد أن ردد هذه

الـكلمات فقال : لا بد أن نفرق بين الحضارة والتكنولوجيا ، فالروس مثلا لا أعتقد أنهم يقرأون مجلة مايند الغربية ، ومع ذلك فقد وصلوا إلى القمة ، وقال لا أعتقد أن إيمان الشرق بالغيبيات من أسباب تأخره أو ازدواج شخصيته كما يقول زكى نجيب محمود ، ويشير الأستاذ خليل إبراهيم حسين وهو واحد من العلماء المتخصصين فى علوم الذرة إلى أنه سأل أحد كبار علماء الذرة فى إحدى الدول الاشتراكيـــة قال له : هل تعتقد فى وجود الإله ؟ فأجاب نعم ، كلما أركب طائرة ، ويقول : ولما زرت بيت أحد علماء الذرة فى الغرب وجدت الإنجيل موجوداً على منضدة عند رأسه ، ولمـــا جاء الطعام صلى ، وسألته : هل تعتقد فى الإنجيل ؟ قال نعم ، ومعنى هذا أن الإعتقاد بالخالق والدين فطرة وهو موجود فى كل مكان ، فلماذا يطلب منا نحن العرب والمسلمين التخلى عن الدين ، كذلك رد الأستاذ على ما هاجم به زكى نجيب الأمة العربية فقال : إن الأمة العربية أمة عظيمة قدمت للإنسانية الشىء الـكثير ، وإنه لولا العرب لتأخرت المدنية الأوربية الحالية بضعة قرون ، وإن سبب التأخر يعود أساساً إلى الاستعمار وإلى الفترة المظلمة التى مر بها العرب ، وإن علينا أن ندرس أسباب التأخر فى هذه الفترة وقد بدأنا فعلا على الطريق ، وإن الأمة العربية كانت وما زالت تحمل بذور التقدم والخير ، وإن العرب فى جميع أدوارهم كانوا مثلا للخلق والرحمة ، دلنى على مذبحة دينية وقعت فى العالم الإسلامى كما حدث بين الـكاثوليك والبروتستانت فى أوربا ، أما تاريخ أوربا والغرب فهو ملىء بالمذابح والخلافات الدموية . وامتدت دعوة أمين الخولى فى تلامذته ، فظهر عمل خطير هو الفن القصصى فى القرآن لمحمد أحمد خلف الله ، وكان بتوجيه الشيخ . يقول الأستاذ محمد مصطفى رمضان : كان الشيخ الخولى وراء كثير من الحملات على القرآن الـكريم ، ومنها القصص الفنى فى القرآن ، فقد أعلن الشيخ أنه متضامن معه فيها وشريكه فى التبعة ، وذلك جريا على خطته فى الحملة على علوم البلاغة ومسخه لبلاغة القرآن ، وكفره بتنزيه الله ودعوته إلى العامية السوقية المبتذلة . (عرضنا لهذه الرسالة فى كتابنا : المساجلات والمعارك الأدبية) . يقول الأستاذ محمد أحمد الغمراوى . هذه الرسالة تقيس القصص القرآنى بمقاييس ليست وثيقة ولا مقررة ، فإن خالف القرآن تلك المقاييس كان عند أصحابها كذباً وافتراءاً على التاريخ ، أو كان نوعا من ذلك الفن الأدبى الذى لا يلتزم الواقع التاريخى ، ولا الصدق العقلى ، وإنما يخضع فى تآليفه لهذه الحرية الفنية التى يخضع

لها كل فنان موهوب ، وتطبيقا لهذه القاعدة صار القرآن – فى رأى صاحب الرسالة – « يتقول على اليهود وينطقهم بما لم ينطقوا به ويتقول أموراً لن تحدث ويقرر أمراً خرافيا أو أسطوريا ثم يعود فيقرر نقيضه ويغير الوقائع ويبدل ، ويزيد وينقص بحكم هذه الحرية الفنية » .

ومن مفاسد هذه الرسالة اعتبارها أن مصادر القصص القرآنى هى التوراة والإنجيل والأقاصيص الشعبية ، وما امتزج بها من عناصر فارسية وإسرائيلية » . وإنه جرى فى ذلك خلف قساوسة المستشرقين أمثال ردويل ومرجليوث حتى بلغ به الأمر أنه لم يدرك ما هنالك من تناقض بين نسبة القرآن إلى الحق سبحانه ، والحكم على قصص القرآن الكريم بأن أكثره غير صحيح (ومما يذكر أن محمد أحمد خلف الله قد خاض بعد ذلك فى ميدان آخر يهاجم فيه الإسلام ، وهو موضوع الشريعة الإسلامية فانظره هنالك) .

حدث هذا عام ١٩٥٤ وفى عام ، ١٩٦٥ جدد الشيخ أمين الخولى حملته على القرآن الكريم إذ ظاهر الطالبة تغريد عنبر فى رسالتها : (أصوات المـــد فى تجويد القرآن) . التى تقدمت بها إلى كلية آداب جامعة الإسكندرية ، وكان الخولى أحد أعضاء لجنة المناقشة ، مع إبراهيم أنيس وحسن عون ، ووضع الخولى خطة يتفادى بها ما وقع لتلميذه خلف الله الذى ردت لجنة المناقشة رسالته إليه ، فتظاهر بأنه على غير رأى الطالبة فى بعض ما ذهبت إليه ، لأنه مدرك أن زميليه لن يوافقا على الرسالة ، واستنكر إبراهيم أنيس بهتان الرسالة وطعنها القرآن الكريم ، وافتراءها عليه ، وأيده الخولى ليقطع عليه وعلى زميله الآخر طريقهما ، وقد نجح ، نجحت خطة الخولى وخدع زميليه ومنحت الطالبة الماجستير بتقدير جيد جداً ، ولكن من حضروا المناقشة ثاروا واستنكروا ورفعوا الأمر إلى مدير الجامعة الدكتور حسن بغدادى وطلبوا وقف الماجستير ، واستفظعوا قرار اللجنة لأن الرسالة كانت فى جملتها طعناً لشيا فى كتاب الله ، ولتأييد أعضاء اللجنة فى آرائها . وتوقف منح الطالبة الدرجة الجامعية وذكر الدكتور محمد محمد حسين أن عمل الطالبه فى فى رسالتها لا سند له من الحق . وهو مناهض للمنهج العلمى السليم ، وزعمت اللجنة أنها قامت بتهذيب الرسالة وتعديلها ، ثم فوضت إلى الخولى مراجعة الرسالة بعد التعديل والتهذيب ، وأعلن الخولى أن الرسالة صالحه للنشر بعد استجابته للتعديل ، وظن الشيخ الخولى إن خطته قد نجحت ، وإن الرسالة ستظفر بما قدر لها من درجة ، وإن معولا

جديداً لهدم القرآن يكون فى متناول أعدائه ، ولما قرئت الرسالة إذا هى كما كانت مليئة بتجريح القرآن وطعنه ، لأنها بنيت عليهما وما كان من تعديل اللجنة إلا الخداع والتضليل ، وأحيا الشيخ الخولى من جديد ما فعل فى رسالة خلف الله الذى أشرف على رسالته للدكتوراه منذ بضع عشرة سنة ، هذا ما رواه الأستاذ محمد مصطفى رمضان ثم قال : إن الخولى طامع ، طامع فى مجد أدبى كمجد العقاد وطه وهيكل والمازنى ، ولكنه محروم من مواهبهم ، فاتخذ هذا السبيل ليشتهر ، يضاف إلى ذلك أنه زعم — دون غيره — أنه صاحب مدرسة أدبية ، وسماها مدرسة الأمناء والأمناء جمع أمين وأمين إسم الشيخ ، أطلق الشيخ اسم المجموع على مدرسة لا وجود لها إلا فى وهمه ووهم من تسلط عليهم . وكل الحوادث تدل على أن الشيخ الخولى يحقد على القرآن الكريم : لغة وبلاغة وأسلوباً وأدباً وعلوماً ويطبل ويزمر للنكرات يوهمهم أنهم مجددون ما داموا أمناء وكل من ليس أميناً فهو لا شىء .

(٢) أما بحث (دراسة فى أصوات المد فى تجويد القرآن) التى كتبتها تغريد عنبر ، فهو « بحث يقوم على مجازفات تجمع بين الانحراف والجهل يريد ان يشكك فى سلامة النص القرآنى . البحث كتب تحت إشراف الدكتور حسن عون ، وناقشه أمين الخولى وإبراهيم أنيس ، وتقول مصادر كثيرة ، إن البحث من توجيهات أمين الخولى الذى رد الطالبة فى المناقشة عن الموضوع أصلا ، لأنها تجهل أولياته وندد بما تضمن بحثها من أحكام تمس عقائد المسلمين ومقدساتهم ، ثم كانت المفاجأة فيما انتهت إليه اللجنة آخر الأمر حين قررت منح الطالبة الماجستير بمرتبة جيد جداً . وقد طالب الدكتور محمد محمد حسين التوقف عن منح الدرجة واستجابت الجامعة ، عند ذلك ظهر أعوان الشر ودعاة الهدم ، يشنعون به ويهاجمونه منتهزين فرصة أن الصحف كانت فى أيدى الشيوعيين ، وقادت الحملة مجلة المصور التى يشرف عليها محمود أمين العالم . وتبين أن وراء القصة أعواناً وأنصاراً لم يكن فى الحسبان أن يقفوا وراء قضية خاسرة مثلها . زعمت الطالبة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يغير ويبدل فى القصص القرآنى ، وإن النص القرآنى لم يتعرض للتغيير والتبديل على يد رسول الله وحده بل تعرض لهذا التغيير والتبديل على أيدى المسلمين الأولين من الصحابة ، لأن القرآن فى زعمها ليس منزلا من عند الله بلفظه ، ولكنه منزل بمعناه ، وزعمت أن المسلمين لم يتفقوا على نص موحد

للقرآن وكل ما وصلوا إليه فى زعمها هو شىء يشبه النص الموحد ، وقد ترجمت الحملة (أمينة السعيد) فى مجلة المصور بمقالات بدأت فى ١٩٦٦/٥/٢٧ .

(٢) وفى هذه المرحلة نجد زياح الصهيونية من وراء كتابات محمود عزمى ومحمد عبد الله عنان ، فقد كان محمود عزمى واضح الموقف فى الدفاع عن اليهود ، وإثارة الشفقة عليهم ، وكان فى الوقت نفسه يمجد المفاهيم الماركسية الشيوعية ، والمعروف أن زوجته كانت من روسيا البيضاء ، وربما كانت يهودية . وأبرز مظاهر الشعوبية فى هذه المرحلة أن يكتب محمود عزمى فى جرأة . (لماذا عنيت بحضور المؤتمر الصهيونى فى مدينة بال) . يقول : إنى أعنى منذ سنوات غير قليلة بالصهيونية على اعتبار أنها حادث اجتماعى وسياسى يشغل بال أهل فلسطين العرب ، فيجب أن يشغل بالتالى بال كل من يتصل بفلسطين وأهلها العرب ، ويجب أن يشغل بال أولئك الذين يفكرون ويعملون فى سبيل الوحدة العربية وتوثيق عرى (بلاد العربية) جميعاً وفلسطين أحد بلاد العربية ، وهكذا يراوغ الدكتور عزمى ليخدع العرب والمصريين عن الاشتراك فى هذا المؤتمر الذى رشحته له عوامل كثيرة . والمعروف أن محمود عزمى كان يدعو إلى الفرعونية ، ولما وجد موجة العروبة أفسح لسمومه دخل إليها ليفسد مفهومها ، فهو لم يوافق على إطلاق لفظ البلاد العربية على الشرق العربى ، واخترع مصطلحاً جديداً هو (بلاد العربية) يقول أحمد عبد السلام بلا فريج : يريد أن يقول إن تلك البلاد ليست بلاداً عربية بجنسيتها ، ولكن بلاداً تكلمت العربية ، فيجب أن تنسب إلى اللغة وهى فكرة تدل على ضعف معلوماته التاريخية عن أصل سكان العراق والشام ، وسائر الأقطار التى تتكلم العربية ، ومن شعوبيته قوله أن الوحدة يجب أن تبنى على اللفظ فقط ، وأن تقسم بلاد العرب إلى ثلاثة أقسام : بلاد المغرب ومصر والشام ، وقوله بما أن مدنية الغرب هى المدنية الغالبة فينبغى أن نتخذها بلا انتقاد بل بمحاسنها وقاذوراتها . وقد رد عليه أحمد عبد السلام بلا فريج قال : أن الدعوة إلى اتخاذ مدنية الغرب بلا قيد وشرط تعنى القضاء على الثقافة العربية واضمحلال شخصيتنا وتعنى اندماجنا فى هيكل الغالب .

(٣) أما محمد عبد الله عنان فإنه يدعو إلى الاستسلام فى قبول النفوذ الصهيونى يقول : لا نعتقد أن سياسة العنف طريق صالح يستطيع أن يسلكه الشعب الفلسطينى لتحقيق أمانيه . لأن سياسة العنف أصبحت اليوم طريقا خطراً لا يأمن سلوكه الأقويا ،

أنفسهم فضلا عن الضعفاء ، على أن العامل الحاسم فى تسيير السياسة البريطانية المقبلة هى كلمة اليهودية بلا مراء ، ويلوح لنا أن اليهودية لا يمكن أن تنزل عن حكمها القديم الأسمى بهذه السهولة وأنها تؤثر أن تضيف هذه الشدة إلى ثبت محنتها الحافل ، وأنها قد تقرأ فيها نذيراً لا بوجوب التراجع القديم والحذر ، ولكن بوجوب مضاعفة المغامرة والإقدام .

ويقول : « إن فى وسع العرب أن يغنموا كثيراً بالاتحاد والجهـاد السلمى المستنير وأن يحولوا فى المستقبل دون إراقة الدماء » . ولا ريب أن هذا الموقف من أعنف مواقف التبعية للصهيونية وقد واجهت هذا حركة اليقظة فكشف السيد محب الدين الخطيب فى مجلة الفتح وجهة محمد عبد الله عنان فى تأييده الصهيونية وتأييده لكمال أتاتورك . ولا ريب أن خلفية عنان باشتراكه مع سلامة موسى فى إنشاء أول حزب شيوعى فى مصر ، وكتاباته الخطيرة عن (الثورة العالمية) ويقصد بها مخططات الصهيونية الشيوعية التلمودية توحى بما جاء فى هذه المحاولة . وقد كتب باحث فى مجلة الفتح (٣ أكتوبر ١٦٢٩) تحت عنوان هل عبد الله عنان يهودى صهيونى ما يلى : قرأت مقالة عن الصهيونية (نشرها فى السياسة الأسبوعية ٧ سبتمبر ١٩٢٩ وما بعدها) فلم يعترينى شك فى أن الكاتب ليس يهوديا فقط بل من غلاة الصهيونية ، كنت أظنه مؤرخا صادقا يشرح وجهة نظر العرب من ناحية ووجهة نظر الصهيونية من ناحية أخرى . ثم يقفى على ذلك بالحقوق التاريخية والمكتسبة للعرب ولكنى وجدته خص نفسه بشرح نظرية اليهود واطراح أمر العرب وزاد الطين بدفاعه المستتر مرة والمنكشف مرة أخرى عن القضية اليهودية ، وأعتقد أنه إما معتنق مذهب الصهيونية يعطف عليها ويدافع عنها ، وإما ذو هوى فى خدمة مصالح اليهود ، فراح يتهوس تحرقا على قوميتهم ، ويؤسفنى أن أخط هذا لأنى لست أفهم سر هذا الدفاع ، وينسى أو يتناسى أن فكرة الوطن القومى اليهودى اشتريت بأموال اليهود فى الحرب العظمى واستغلال ضعف العرب فأراد الصهيونيون أن يغتصبوا أرضهم وأموالهم بدون مسوغ من القوانين الوضعية والحقوق الدولية ، وبينما فلسطين بحر من الدماء واليهود يتحرشون بأهل البلاد العزل من السلاح والعالم العربى والإسلامى يصيح من هول المأساة إذ بهذا الكاتب وزمرته يقولون مالا يعلمون.

ومن يقرأ التصوير المزيف الذى قدمه عنان يتوهم أن العرب هم البادوؤن بالعدوان وأن اليهود أصحاب حق . وأن عنان فى هذا المفهوم يجرى مجرى التلمودية الصهيونية ، ومن أخطاء عنان قوله أن الأساطير اليهودية تقول أن البراق هو البقية الباقية من هيكل سليمان . وترى فيه

التقاليد اليهودية الدينيـــة أثراً من أجل آثار إسرائيل ، وقد رد عليه (ن) . وربما يكون شكيب أرسلان بقوله : كان مأمولا منه ألا يمر على الأساطير دون أن يضع إلى جانبها الحقيقة ، هذه الحقيقة تختص بعلماء الآثار ومهرة المعماريين أكثر ما تختص بالأساطير ، فعلماء الآثار ليس فيهم من يقول بأن أى قسم من الجدار الغربى للحرم القدسى الشريف يرجع فى عهد بنائه إلى زمن سليمان بل المتفق عليه قطعاً أن هذا الجدار بنى فى زمن لاحق متأخر جداً ومن الذين يذهبون إلى القطع بأن هذا الجدار ليس بقية الهيكل « المستر جار » مدير آثار حكومة فلسطين سابقاً « والمستر اشى » الذى اشتغل فى حكومة فلسطين أربع سنوات وهو من أكبر المعماريين الثقات ، فزعم اليهود أن الجدار يعد باقية من الهيكل ساقط أساساً لأن علم الآثار والمعمارية ينفيانه نفياً باتاً » . ولعنان موقف آخر من الشريعة الإسلامية يهاجم فيها موقفة من المرأة (الثقافة) ٧ يوليو ١٩٥٢ حيث يقول تحت عنوان : المرأة والحقوق الدستورية : لا محل للاحتكام بشأنها إلى الدين . يقول : الحقيقة أن هذا الإتجاه خاطىء من أساسه ولا محل له على الإطلاق ، أن تنحية الدين أساس فى هذا الموضوع سواء لتوكيد التحريم أو الإباحة . وإذا كانت مصر دولة إسلامية فليس معنى هذا أنها دولة دينيـة : أو أنها دولة تطبق أحكام الدين فى سائر النواحى . فالنظم الأساسية والقوانين المدنية والجنائية المصرية كلها نظم وقوانين تطبعها الصفة الأوربية ، ولا يطبق فى مصر شىء من أحكام الشريعة الإسلاميـــة فى العبادات والمعاملات أو الحدود بصورة جبرية ، والقضاء الشرعى يعتبر قضاءاً استثنائياً بالنسبة للقضاء الوطنى العام ، ويصل من هذه السموم والمغالطات كلها إلى أن يقول : لا محل لأن يحتل الدين حكما فى مسائل لا علاقة لها بالدين ولا تمس العقيدة ، ولا محل إذاً لنرجع بمطالب المرأة السياسية والاجتماعية لأحكام الدين . ولا ريب أن رأى عنان هذا فاسد على إطلاقه فإن الإسلام ليس ديناً بالمعنى اللاهوتى ولكنه نظام مجتمع ومنهج حياة ، ولذلك كان له حق تنظيم العلاقات الاجتماعية وخاصة ما يتعلق بالمرأة والأسرة.

(٣)

وفى هذه المرحلة تألق « ساطع الحصرى » فى مجال الشعوبية فقد حمل مفاهيم حزب الاتحاد والترقى فى العلاقة بين الإسلام والعروبة ، واعتمد مفهوم القوميات الوافدة ، وكان أشد حرص ساطع الحصرى أن يعمق الخلافات بين العروبة وبين الدول الإسلامية

وفى مقدماتها تركيا ، وتحمل كتاباته روح التحريض على الخصومة وعدم الوصول إلى مفاهيم الالتقاء . يقول : ليس فى استطاعة الأتراك أن يستميلوا العرب ولا من مصلحتهم أن يضعفوا قواهم فى سبيل محاولة ذلك ، ولذلك ينبغى ألا يتفاهموا مع العرب بأى شكل كان وأن يدعوهم وشأنهم ثم ينصرفوا إلى الاهتمام بالعنصر التركى نفسه ويركزوا جل جهودهم إلى معالجة القضايا التى تتصل بمستقبل الأتراك مباشرة » . ويصدر ساطع الحصرى من مفهوم غربى سواء فى فهمه للإسلام أو فهم العروبة فهو من الذين يناصرون التغريب والغزو الثقافى فى الدعوة إلى فصل الدين عن السياسة متابعة لمفهوم الفكر الغربى ، دون أن يتعمق فى فهم الإسلام نفسه الجامع بين الدين والسياسة وهو من أجل هـذا الفهم الخاطىء للإسلام رفض أن يكون الدين عاملا سياسياً فى تكوين القومية ، حيث يرى أن الإسلام عبارة عن دين عبادى ويتجاهل أن الإسلام منهج حياة ونظام مجتمع ولكنه حين يتابع الفكر الغربى الوافد فى هذا ، يقف من الصهيونية موقفاً خطيراً ، فهو يميز بين نوعين من الأديان مثل اليهودية ويصفها بأن دعوتها تقتصر على عنصر محدود ، أما الأديان العالمية مثل الإسلام والمسيحية فهى تسعى لنشر دعوتها متخطية حدود القوميات . وقد كان لساطع الحصرى دور فى التربية والتعليم إبان توليه العمل فى العراق فقد حصر التربية والتعليم فى العراق داخل مفهوم قومى عربى مغال فى الانغلاق عن الساحة الإسلامية الجامعة ، وبعيداً عن مفهوم الإسلام الذى يربط العرب بالفرس والترك ، مع إلحاح شديد على « تعريب » كل شىء : التاريخ والآثار والثقافة تقريبا ينفى الصفة الإسلامية عنها . ومفاهيمه مستمدة من مفاهيم الإتحاديين وهى نفس المبادىء التى حمل لوائها البعثيون بعيداً عن الفكر الإسلامى الجامع أو الوحدة الإسلامية الجامعة ، فهو حريص على خلق تيار عربى قومى حاد ، له طابع مماثل للقوميات العربية العنصرية التى كانت تتقاتل وتتضارب ، وهذا هو ما التقطة البعثيون ودعاة القومية العربية المفرغة من القيم والتراث والرابطة الاسلامية العميقة الممتدة منذ اليوم إلى مطالع الاسلام ، ولقد عارض ساطع الحصرى الإستعمار والثقافة الوافدة ، وهاجم الإقليمية والفرعونية والفينيقية ومفاهيم الحزب القومى السورى ، ولكنه لم يكن متكامل الفهم والاعتقاد للروابط بين الرابطة العربية والجامعة الاسلامية باعتبار أن كل محاولات للعمل يجب أن تتوجه إلى الغاية الكبرى .

أما حسين فوزى فقد اتسع نطاق دعوته إلى تغريب الفكر الإسلامى حين أفسحت الاهرام للشعوبيين الثلاثة (توفيق الحكيم — لويس عوض — حسين فوزى) (١٩٦٠ — ١٩٧٠) ويجمل دعوته التى رددها أكثر من ٤٠ عاماً هى على الوجه الآتى كما لخصها لمجلة الآداب (أبريل ١٩٦٢) : « درجت على حب الغرب والإيمان بحضارة الغرب ، واستحال الحب والإعجاب إيماناً بكل ما هو غربى . لم يعتور إيمانى ضعف بضرورة الحضارة الغربية حتى وأنا أرى الحضارة تهددها الفاشية والنازيه ، وتكاد تتردى بها إلى هاوية الفناء والعدم ، أغلب الناس لا يرون فى حضارة الغرب إلا صورتها المادية (الراديو — الثلاجات — التليفزيون) مع أن الحضارة الغربية فى أساسها فكر وفن وفلسفة وعلم ، وهذا ما يعنينى من الحضارات ، من الخطأ أن نأخذ إنتاج الحضارة دون أن نتشرب أساسها ، وسمة الحضارة الغربية أن العقل فيها مطلق ، هذه السمة أفضل تسميتها الفكر الحر ، لست أقول إن الحضارة الأوروبية بلغت المثل الأعلى الذى نادى به الفلاسفة والمصلحون ، ولكنى أعجب إعجاباً بظاهرة واحدة فى هذه الحضارة هى : الفكر الحر ، ومهما كانت الأخطاء التى ارتكبت فإن فضيلة هذه الحضارة فى أنها تملك أداة إصلاح ذاتيه هى (التفكير الحر) وآمل أن نمحوا من أذهان النشء هذه المقابلات العميقة بين الشرق والغرب فليس غير الإنسان وليس ثمة إلا عالم واحد » . وحين يتحدث عن الجوانب الروحية فى تاريخ مصر يخلط بين مدرسة هليوبوليس ومدرسة الاسكندرية وبين الأزهر الشريف . ويقول حسين فوزى : « لا صلة للعقيدة الدينية بمسائل الأمم » .

والدكتور حسين فوزى فى مفهومه هذا غال من غلاة التبعية للحضارة الغربية ، وهو يركز على جانبها الخاص بالفنون والمسارح والموسيقى والرقص ، ويرى أن هذه هى الفنون التى تنقل إلى البلاد العربية ، ويركز على خداع قومه بالدعوة إلى الربط بين الحضارة المادية والفكر الغربى ، كأنه يريد من قومه أن يتحولوا إلى غربيين فى الفكر ، وأن ينصهروا فى الغرب ؛ وليس أدل على ذلك من إعلانه الكراهية والاحتقار للتراث الإسلامى العربى ، ويصف هذه الثقافة بأنها ماتت ويتابع طه حسين فى الدعوة إلى نقل كل ما تمثله الحضارة (خيرها وشرها ، حلوها ومرها وما يحمد منها وما يعاب) أما قضية الفكر الحرفهى قضية تلك الجماعة التى حملت فى الغرب لواء المادية والإباحية ، وكسرت جميع ضوابط الدين والخلق ، وكانت تابعة للتلمودية اليهودية والتى قادها فولتير وروسو وبدرو ونيتشه وأوجست

كونت ثم خلقت فرويد ودوركايم وسارتر . ولا ريب أن إيمان هذا الرعيل بالتبعية الغربية واضح وعميق ، فهم يكرهون الإسلام والعربية والتراث والتاريخ الإسلامى ويزدرونه ، وهم فى هذا على خط واحد مع طه حسين وسلامة موسى وزكى نجيب محمود .

ولا شك كان الدور الذى قام به طه حسين فى هذه المرحلة أشد عنفاً من الدور الذى قام به قبل الحرب العالمية الثانية ، وإن كانت وسائله قد زادت قوة ، وإن كان قد غير أساليبه ، فإنما عمد إلى ذلك للتمكن من تحقيق الغايات ، ولعل أبرز أعمال طه حسين فى هذا الدور هو انتزاع الدراسات العربية من حضانة الدين والقرآن » . وهدف هذه الدعوة هو :

(١) قطع الصلات التى تربط الدراسات العربية بالدراسات الإسلامية .

(٢) انتزاع العربية من قداستها ، وحرمانها من حماية الدين وحضانته ليكشفها أمام أعدائها ، ويعينهم على الإجهاز عليها بعد أن يجردها من كل نصير أو معين . ولذلك فإن الاستشراق والتغريب لا ينسى أبداً الفضل الذى أداه طه حسين لمخططاتها حين كسر لهما الكثير من القيود وحطم كثيراً من الحواجز التى كانت تحمى اللغة العربية والفكر الإسلامى ، فاستطاعا بفضله ضرب هذه القيم والإدالة منها . أما توفيق الحكيم فإنه فى هذه المرحلة قد جاوز القصة والمسرحية إلى آفاق أخرى من العمل ، فكانت دعوته إلى حرية الفن وحرية الشباب على نحو يتابع فيه سارتر وغيره ويفصله فصلا تاماً عن المفهوم الإسلامى الجامع بين أخلاق الفن وجماله ، ويذهب توفيق الحكيم إلى آخر أشواط التغريب حين يقول : بأن الجيل الجديد حر ، لا توجهه ولا نتدخل فى شئونه ونترك له حريته . وفى الفن يدعو توفيق الحكيم إلى أن يتحرر الفن من الأخلاق ، يقول : « إنى أشد الناس تمسكا بحرية الفن وإدراكا لقدسية هذه الحرية ، ولا أتصور فنا لا يصور الرذيلة كما يصور الفضيلة ، ولا يبرز القبيح كما يبرز الحسن ، وقد وجد توفيق الحكيم معارضة ورفضا لهذه الدعوى ، وقد واجهته حركة اليقظة وفندت آرائه وكشفت عن زيف هذا الاتجاه المنقول نقلا كاملا من بيئات الوجودية والإباحية والإلحاد ، وأعلنت إن الفن فى إطار الفكر الإسلامى يجب أن يكون أخلاقياً ، وأن يكون بناءاً . وأن يكون وسيلة إلى دفع النفس العربية نحو الرقى والعلاو الكمال . وعلى المفكرين أن يزودوا عن النفس العربية التدهور والانحلال والشذوذ والرذيلة ، ولا ريب أن توفيق الحكيم متأثر بمفهوم الفكر الغربى للفن فى مواجهة قيود التفسيرات الدينية المسيحية ، أما الإسلام فإن مفهومه للفن يختلف أشد الاختلاف . وإذا كان توفيق الحكيم يؤمن بحريه اطلاق الشباب للحياة بدون تجربة أو ضوء كاشف ، فإنه قد أحس فى ذات نفسه بفساد هذه التجربة ، وبأن هذه الأجيال الجديدة يجب أن تحمى من فساد التيارات الوافدة ، ويكشف

لها من التحديات التى تواجه العرب والمسلمين ومخططات التغريب والغزو الفكرى التى تريد أن تلتهم هذه المنطقة وتحتويها ، وقد كانت أعمال توفيق الحكيم فى هذه المرحلة مستمدة من مفاهيم يونسكو وسارتر وبيكيت ، وكل كتاب الغرب المتحللين تحت اسم اللامعقول ، واللا فن ، واللا أدب .

(٤)

وتمثل مدرسة الحزب القومى السورى الأدبية منطلق العمل الشعوبى وأساس البناء التغريبى فى هذه المرحلة ، فهى تحمل لواء الإقليمية والفينيقية ، والوجودية ، وكل شتات الدعوات الوافدة لتزييف أصالة الأدب العربى .

وعلى قمة هذه المؤسسة : يوسف الخال ، وغسان توينى ، ولويس الحاج ، وقد أفرزت : أدونيس ، وتوفيق صايغ ، ويوسف حبش الأشقر ، وجبرا إبراهيم جبرا ، وليلى بعلبكى ، وغادة السمان ، وقد احتضنت هذه المؤسسة التيار الماركسى والوجودى ، والبعثى ، وفى أحضانها نمت كتابات وأشعار : البياتى وكاظم حداد وعبد المعطى حجازى والسياب وصلاح عبد الصبور ، ومن أكبر دعاتها أدونيس ولويس عوض وقد تصدروا مجلات أدب وحوار وشعر ، ويصور الباحثون منطلق هذا العمل بأن القوميين السوريين الذين صودرت دعوتهم الهدامة منذ سنوات ؛ قد وجدوا فى الأدب والشعر منطلقاً جديداً ، يقول « يشعر القوميون السوريون أن ، « فينيقيا » هى فردوسهم المفقود ، وهى أرضهم الموعودة التى يحلمون بها ويحاولون إعادتها إلى الواقع الحى ، وهذا الحنين إلى فينيقيا أو إلى سوريا الكبرى بلغة الاصطلاحات الحديثة يملأ شعر القوميين السوريين وخاصة أدونيس وهو أنضج هؤلاء الشعراء فناً وأكثرهم تعبيراً عن هذه الفكرة » ، وكانت جريدة النهار هى بوتقة العمل : يقول طلال رحمة : كانت الأسماء التى ظهرت على صفحات جريدة النهار ، بمجملها من الناحيتين السياسية والفكرية ، امتداداً طبيعياً لأوائل المبشرين اللبنانيين والسوريين فيما يسمى عصر النهضة الأدبية ، وفى أواخر الاربعينات هزمت الحركة النازية وتقدمت على أنقاضها الحركة الشيوعية ، وعربياً اتضح الصراع الصهيونى — العربى ومعه جاءت الهزيمة الأولى . واستعان غسان توينى (بكالوريس الاقتصاد والسياسة من جامعه هارفارد الأمريكية) برفيقه فى الحزب السورى القومى الاجتماعى ورفيقة فى الجامعة (الرفيق يوسف الخال) ورسمه عرابا على صقلية الأدب والفن فى النهار ، ومع

يوسف الخال بدا عهد جديد كان مطلعاً على الأدب العربي ، ومتأثراً بشارل مالك الذى لم يكن معجباً بالتراث العربى ، فأقام نوعاً من التوازن ، وحمل يوسف الخال عن أستاذه شارل مالك لواء (الفكرة اللبنانية — الفينيقية) ، يقول طلال رحمه : « إمتازت هذه المرحلة تحت ستار التجديد والتحديث بتسخيف التراث العربى بما فى ذلك ابن خلدون وابن سينا وابن المقفع وابن الرومى ، وبتقديس كل ما هو أجنبى » . وأخرج يوسف الخال مجلة شعر التى لعبت دوراً كبيراً وخطيراً فى الحياة الثقافية ، ثم اتجه جبرا إلى أن يتخلص من أداة الوصل ، فبدلا من أن يقول (أيها الشاب الذى يموت باكراً) خرج بتطبيقات لتحطيم اللغة العربية تحت بند التجديد من مثل (يا الشاب اليموت باكراً) ، وكان سعد عقل يتابع جهوده من أجل تحديث اللغة وتطويرها عبر دعوته الصريحة إلى الكتابة باللغة العامية الدارجة (لبنان أن حكى) ، وبالحرف اللاتينى (يارا) ، فالتقى مع جماعة النهار وكان لقاءاً عظيما نجم عنه انسداد نوافذ لبنان الفكرية على المنطقة العربية ونحو انعزالية ثقافية دعمت الانعزالية السياسية فى ذلك الحين ، ثم تولى أنسى الحاج جريدة «النهار» ، وتولى توفيق صايغ مجلة «جوار» وتولى أدونيس «مجلة مواقف» ، وقد كشف طلال رحمه عن مبادىء هذه الجماعة ، فذكر أن أهمها هى : « نهش اللغة العربية كلغة وكتراث واستخدام الكلمات واللهجة العامية بالإضافة إلى تركيب الجملة وفق الأسلوب الفرنسى .

كذلك نهش جميع المفكرين والكتاب الأحياء منهم الأموات الذين تجرأو وآمنوا إما بالعروبة السياسية أو بالحضارة العربية ثقافياً (لا اعتراف بوجود الكتاب الكبار أمثال طه حسين وعباس محمود العقاد وتوفيق الحكيم إلخ » هذه هى الخلفية للمخطط الذى سارت عليه مؤسسة الشعوبية والتغريب التى اتصلت خيوطها بما قام فى مختلف العواصم العربية من محاولات لبناء الواجهة الشعوبية ، فكانت بيروت بمجلاتها ومؤسساتها هى العامل الموجه للحركة فى هذه المرحلة التى نؤرخها . ويتابع الاستشراق هذه المحاولة ويؤيدها ، فنجد أمثال (جاك بيرك) يصدر كتاباً يسجل فيه المحاولة التى تعاونت الشعوبية والتغريب والماركسية عليها فى سبيل تحويل مجرى الأدب العربى ، والتأثير فى مجالاته بالأدب الجنسى المكشوف فى القصة وكسر عامود الشعر فى النظم وإقامة الأسلوب اللبنانى التوراتى فى النثر ، فقد أصدر كتابه (فى الأدب العربى) عام ١٩٦٦

وحيد فيه دعاة التجديد فى هذه المؤامرة الخطيرة : وهم : نجيب محفوظ ، لويس عوض ، بشر فارس ، حسين فوزى ، محمود أمين العالم ، عبد الرحمن الخميسى ، سعيد عقل ، أودنيس ، ميخائيل نعيمة ، محمد كامل حسين ، جبران ، سلامه موسى ، طه حسين ، الجوهرى ، أمين الخولى ، صلاح عبد الصبور . هذه الواجهة الشعوبية العريضة التى كانت سبباً فى نكسة ١٩٦٧ يقول الأستاذ محمد التازى تحت عنوان « نكسة الأدب » .

« إن الأدب المغربى الذى لم تفاجئه الهزيمة وما نجم عنها من أحداث بل وجد فى الهزيمة دليلا على صدق حدسه وإحساسه ، ففى الوقت الذى ظهر فيه أدب التشاؤم واليأس والشك فى كل القيم والمقومات الأخلاقية والإنسانية ، حرص الأدب المغربى على التأكيد على ضرورة التمسك بالأصالة الروحية للإنسان العربى . ونحن على خلاف واضح مع بعض النقاد العرب ، فعندما لاحظوا سطحية الأدب العربى بعد الهزيمة وتعبيره المباشر عن آثارها ، زعموا أن ذلك يرجع إلى فقدان العمق والأصالة فى الثقافة العربية المعاصرة ، بينما زعمنا أن الثقافة العربية غنية بالعمق والأصالة ، وأن مرد السطحية الملاحظة هى سقوط الأدب بين براثن الإعلام ، فلا الأدب استمر على أصالته محافظاً على مقوماته ، وكانت كارثة الإعلام العربى الممهدة للكارثة العسكرية ، وبذلك فقدت الكلمة إشراقها وصدقها ونفاذها ، وأخذ المواطن العربى يكذب كل ما يسمع ويقرأ بعد أن كان يصدق كل ما يسمع وما يقرأ ، وأصبحت المشكلة فى نظرنا ليست مشكلة تعبير وقول وتبليغ ، وإنما المشكلة تصديق ما يكتب وما ينشر ، فقد فقدت الثقة بين الأديب والإنسان العربى حين اكتشف هذا الإنسان الطيب المكافح إنه كان ضحية للمذياع والتلفاز والصحيفة والكتاب قبل أن تزحف عليه قوى الشر بأسلحتها الفتاكة لتغتاله وتحرقه وتشرده . وقد انفصل الأدباء العرب بعد النكسة إلى ثلاث فئات :

(١) « فئة النكسة » : التى تعتقد أن ما حدث يوم ٥ يونيه هو مجرد نكسة أصابت الكفاح العربى وأنها لا يجب أن تؤثر بأى حال فى السياسة والمنهج والاسلوب والتفكير وكل ما كان خطه العمل قبل ٥ يونية ، وهؤلاء الذين أريد لهم أن يرفعوا علم النكسة بعد الحرب واتخذوا من الكلمة مسوغاً للاستمرار فى السياسة .

(٢) « فئة النكبة » : أولئك الأدباء الذين أطلقوا على ما حدث يوم ٥ يونيه إسم النكبة ليعبروا من خلال هذه التسمية عن استمرار شكهم فى السياسة والمنهج

والأسلوب الذى كان سائداً قبل ٥ يونية وزادتهم النكسة اقتناعاً بتفكيرهم وتأكيداً لشكهم .

(٣) « الفئة الثالثة » وتسمى ما وقع بعد الخامس من يونيه بالهزيمة العسكرية لتحدد مسئولية ما وقع ، ولتضع خطاً فاصلا بين المسئولية الشعبية التى انزوت وخفتت ، وبين المسئولية العسكرية التى أوشكت أن تقضى عليها ، وإذا كان المستقبل من صنع الحاضر فإن الحاضر من صنع الماضى ، والذين لا يتذكرون الماضى محكوم عليهم أن يعيدوا أخطائه ولو لم يريدوا ذلك ، ومجرد رفض الماضى لا يقيم حاضراً ولا يعد لمستقبل . إن المثقفين العرب قصروا فى واجبهم نحو الجماهير التى تحولت من فعل مؤثر إلى متفرج فى حلبـــة الصراع ، حيث يتصارع الطموح الشخصى على حساب قضية الجماهير ، فأوشكت هذه الجماهير أن تفقد حس المعركة ، إن المثقفين كانوا يجهلون كل شىء عن العـــدو المتربص بهم ، إن المثقف العربى أكره فى كثير من أجزاء الوطن العربى على تجنب تحليل هـــذا الرفض وتعميقه لدى الإنسان العربى » ا . هـ . ونضيف إلى ذلك أن الذين تولوا الثقافة فى أغلب البلاد العربية كانوا ماركسيين وشعوبيين ، وكانوا على هوى مع الصهيونية والشيوعية ، ولذلك فقد وجهوا الأدب بمختلف فنونه وجهة أخرجته عن الأصالة وردته إلى أساليب جوفاء ، ثم كان لهم بعد النكسة الإدعاء الباطل بأن التراث العربى الاسلامى هو سبب الهزيمة وإن النصر لا يأتى إلا بالانصهار الكامل فى الفكر الغربى وخاصة فى الماركسية ، وقد كشف هذا عن مؤامرتهم الخطيرة فى بناء الواجهة الشعوبية ، ومدى الخطر الذى لحق بالقيم وبالأمة وبالكيان من جراء هـــذه السيطرة التى بدأت عام ١٩٦٠ تقريباً على الصحافة ووسائل الأعلام والسينما والمسرح .

ولكن السنوات التى تلت النكسة ما لبثت أن حطمت هذا الاتجاه وكشفت عن فساد التماس العالم الإسلامى والعرب لمنهج الماركسية ، كما تكشف من قبل فساد تبعيته لمنهج الليبرالية تماماً ، وتبين للعرب أنه ليس هناك إلا طريق واحد : هو طريق الأصالة الذى يستمد مقوماته من القيم الإسلامية التى بناها القرآن ، وكان مجرد الاتجاه نحو هذا الهدف هو منطلق النصر الذى تحقق فى العاشر من رمضان ، فدل بذلك على سلامة الطريق وعلى ضرورة تعميقها والسير فيها إلى النهاية .

الفصل الثالث

الشعر الحـــر

لقد كان ظهور الشعر الحر ثمرة من ثمار استيراد النظريات النقدية الغربية الحديثة فى ظروف تمكنت فيها جماعات الشعوبيين والتغريبيين من تصدر أغلب مؤسسات الفكر والثقافة والأدب والصحافة ، وذلك بهدف إخراج الأدب العربى من أصالته وتدمير عامود الشعر أو ما أطلق عليه لويس عوض « كسر عامود اللغة » ، وكانت محاولات الشعر الحر واحدة من محاولات قديمة جرى عليها بعض الشعراء ، ولكن « الطقس » ، الذى وضع فيه الأدب العربى بسيطرة الشعوبيين اللبنانيين والماركسيين والتغريبيين على الصحافة وإغرائهم بعض الشعراء بتغيير أسلوبهم الأصيل تحت إسم المعاصرة أو التقدمية أو التجديد : كان هذا الطقس مشربا بالسموم . ولم يكن الشعر وحده هو الذى وقع تحت تأثير احتواء المخططات الوافدة ، ولكن المحاولة امتدت إلى مختلف فنون الآدب ، ولعل من أكبر الأدلة على أن هذه المحاولة ، لم تكن فى الطريق الصحيح . أنها لم تحقق مزيداً من القدرة على الأداء أو التصور أو التغيير بل على العكس من ذلك كانت عاملا من أكبر عوامل القشرية والسذاجة فى التعبير وفى المعنى الذى تحمله الصورة فقد اختفت تلك التصورات العميقة التى عرضها الشعر العربى من خلال عمالقته فى العصر الحديث ، فقد كانت المحاولة تقليد ومتابعة للصور الشعرية الغربية والماركسية التى لم تكن إلا مثلا للتفاهة والانحسار ، وربما يصح قول البعض فى أن منطلق هذه الدعوة إلى الشعر الحر كانت — كما يقول عبد الله بوركى حلاق — ذات نية سليمة تهدف إلى نظم هذا النوع من الشعر لأنه لا يحتاج إلى أى مجهود ، أو ربما - كما أشار آخرون - كان الهدف من اتخاذه أسلوباً للأداء فى محاولة للرمز والإخفاء لمعانى تحول بعض الظروف دون إبرازها ، ولكن المعروف أن جماعة الشعوبيين قد التقطت التجربة ودفعتها إلى الأمام وعمقتها خلال سنوات تزيد على عشرة من سيطرة الشعوبيين الماركسيين على الصحافة والإعلام ، بهدف القضاء على الأصالة العربية والإساءة إلى اللغة الفصحى ، فقد اتخذت قضية الشعر الحر وسيلة إلى الترويج للعاميات المصرية واللبنانية والعراقية والسورية ، والغاية هى تفتيت أواصر الوحدة اللغوية الجامعة فى محيط الفصحى ؛ وإيجاد فرقة أبدية بين الأقطار العربية . ويرى كثير من الباحثين أن من وراء هذا الهدف مخطط صهيونى استعمارى وأن بعض

المسئولين عن الأعلام كانوا يؤمنون بهذه النظرية ويدافعون عنها ويشجعون عليها . وقد كان الشعراء الذين حملوا لواء الدعوة إلى الشعر الحـــر هم دعاة الشعوبية أمثال سعيد عقل وأدونيس ونزار قبانى وهم يحملون لواء تدمير اللغه العربية وهدم مقومات فكرها ، وقد وجدو من أصحاب الواجهة الشعوبية دفعاً شديداً وإغراءاً بالغاً أتاح لفكرتهم المسمومة أن تصل إلى كثير من الشباب المثقف وأن تستقطب بعض الاغرار الذين لا يعرفون أبعاد المؤامرة . وإن الدراسة المستأنية لهذا الركام الذى صدر تكشف عن حقائق أساسية : (أولا) انفصال تام عن التراث الاسلامى العربى وتهويم فى آفاق غريبة ليست لها أصالة النظرة الاسلامية العربية العميقة الممتدة . (ثانياً) الاستهانة بالبيان العربى واللغة واللغة العربية والسخرية بهما . (ثالثاً) طابع التمزق والغربة والمأسوية التى لا تصدر إلا عن نفوس لم تعرف الأصالة والإيمان . (رابعاً) استعلاء طابع الرمز والسحر والأساطير القديمة (سومر وبابل وآشور وعشتار) تلك الأساطير والخرافات القديمة التى حطمها الإسلام أو ما أسماه البعض بأدب الخرائب والأطلال حيث تعوى الذئاب . (خامساً) إذاعة طابع الشعر الباطنى الوثنى الذى يذيع مفاهيم وحدة الوجود والحلول والتقمص والنرفانا وكلها مفاهيم زائفة . (سادساً) الاستغراق فى الضبابية فى الرمز والأسطورة بلغة الضياع ، وغلبة الشعر الهلامى السطحى الذى يذوب مع النسمة الحقيقة ، والعمل على ضياع نغمة التفعيلة . ومن هنا نجد أن الدعوة إلى الشعر الحر هى إحدى فروع العمل الشعوبى الخطير الذى يستهدف محاربة الأصالة والبلاغة والانفصال عن مسار الأدب العربى على خلق لغة جديدة بين الفصيحة والعامية ، تستهدف القضاء على مستوى البيان القرآنى وتبسيط الأساليب وتزييفها . ولقد كانت مدرسة جبران خليل جبران هى أولى محاولات هذا العمل الشعوبى (أقرأ بحثنا عنها فى كتابنا : خصائص الأدب العربى) وقد سقطت مدرسة جبران وستسقط مدرســـة الأسلوب اللبنانى بالرغم من أن شعراء كباراً لهم أسماء لامعة وشهرة مدوية قد خضعوا لأساليب النظم الجديدة خوفاً من أن يفوتهم القطار فسجلوا على أنفسهم الخزى والعار . وقد سار فى هذا الطريق عبد الرحمن الشرقاوى ، أحمد عبد المعطى حجازى ، صـــلاح عبد الصبور ، بدر السياب ، نازك الملائكه ، عبد الوهاب البياتى ، وكان الدعاة الذين يحرضونهم ويسوقونهم : من أمثال لويس عوض ويوسف الخال . ولم تعد البحور فى نظر دعاة الشعر الحر هى أصلح القوالب

للمضامين ولم تعد القافية عندهم قيداً أو ضابطاً عاماً . ولا ريب أن هذه الظاهرة ليست ظاهرة قوة أو تقدم وإنما هى ظاهرة هزيمة وخضوع لعوامل النكسه والاحتواء والسيطرة الغربية ، وقد جاءت هذه الظاهرة مقدمة بعـــد نكبة فلسطين وما اتصل بها من هزائم واحتواء فكرى لليبرالية ثم للماركسية ، وكانت مقدمة للنكسة التى شملت البلاد العربية ، فهناك ارتباط حقيقى بين الهزيمة والتركيز على العامية والخروج عن أصالة البيان العربى والأداء العميق .

(٢)

أبرز معالم الشعر الحر : الغموض والرمز والتعبير الساذج عن المعنى الســـاذج . يرجع هذا إلى صدور هذا الشعر من نفسيات لم تتعمق البيان العربى ولم تتعمق تجربة الحياة أيضا ولم تستطع الوصول إلى مستوى الأصالة وما يتصل به من سمو اعتقاد وإيمان وفهم تعرفه النفوس العالية ، فجاء بيانها هزيلا ومضمونها ساذجاً طفيلياً ، أشبه بما يتحدث به البسطاء وعلى قدر ما تحمل العبارات من غرور فهو غرور العجز والقصور عن التحليق فى شامخات المعانى وعظمة البيان ، فإذا كان الشعر الحر يمكن أن يكون معبراً عن شىء فهو معبر عن « ردة » وقصور وعجز فى الوصول إلى آفاق البيان العربى . أن الافصاح عن الفكرة العميقة هو علامة البلاغة العربية ، والافصاح كما يقول الدكتور عبد الرحمن عثمان : منهج واضح من مناهج اللغة العربية وفى أدبها الذى يعرف عنها من العصر الجاهلى حتى هذا العصر . والشىء الذى لا يمكن أن يمتد إليه طموح المجددين هو تلك الميزة التى لا تفارق اللغة وبيانها ، وذلك هو الافصاح الكاشف لكل ما يختبىء فى الفكرة من دقيق المعانى وخفيها ، إذ لا سبيل إلى أن يتولى أدب الغموض شيئاً من ذلك لأنه يعتمد غالبا على الأصالة فى البيان على أشياء مجهولة تحتاج هى نفسها إلى شرح وإفصاح ، والدقيق الخفى — كما هو معلوم - لا يفسره غموض أو إخفاء ، فالافصاح والبيان والكشف عن دقيق المعانى بعيد كل البعد عن محاولات التجديد فى الأدب العربى مهما كانت الدوافع إلى ذلك . واللغة العربية من أدق اللغات وأبرعها فى استخدام كل ما يحرك النفس ويهيج الخاطر ، ولنا فى الايحاء المفصح مسالك يدركها من درس أسلوبها البلاغى ومن حذق إشاراتها الجهيرة فى باب الكفاية ، فإن منها التعريض والتلويح والإيماء والرمز ، إن الإفصاح روح اللغة وجوهرها مهما دق المعنى وبعد » . ومن هنا فإنه لا رمزية ولا غموض

فى الشعر العربى الذى يصدر عن طبيعة تقوم على بيان الوضوح ، والإفصاح والبيان إيضاح والغموض تعمية ، والشعر العربى « يستجيب للطبع العربى الصرف ويستقيم على جادة البيان والصدور عن الأصالة الفنية التى تنكر التقليد وتنفر منه وتنطلق إلى النور من كهوف الغموض المظلمة » أما التقليد لشعر بودلير وإليوت وغيره مما يقوم على متاهات الرمز وسراديب الغموض فإنه لا يمثل الطبيعة العربية ، والرمزية وما يتصل بها من غموض هى رؤية غريبة عن الأدب العربى . ومن هنا فإن الماركسية والشعوبية والتغريب تجد فى هذه الوجهة منطلقاً لتحقيق أهواء كثيرة وفى مقدمتها تحطيم القيم الأساسية للفكر الاسلامى والأدب العربى ، وإن اصطناع مذاهب العبث واللامعقول والرمز من شـأنه أن يشكك فى القيم الأساسية فى الأخلاق والعقائد ، ولعله ينتهى إلى إنكار الألوهية والدين الأخلاق والحدود والضوابط التى أقامها الاسلام والسخرية بها والغض منها فى نظر أصحابها .

(٢)

أدونيس

إسمه « على أحمد سعيد » أحد ثلاثة اشتركوا فى بناء القصيدة الجديد ، بدر شاكر السياب ، نازك الملائكة « اختار لنفسه أسماء مهيار تسمياً » بمهيار الديلمى » الشاعر الذى حارب الاسلام والعروبة وهو واحد من تلاميذ مدرسة القوميين السوريين وأستاذه يوسف الخال ، أبرز مفاهيم أدونيس ، نقل الشعر إلى مفاهيم مسيحية وباطنية تستمد من مفاهيم القرامطة وغيرهم ، والكتابة من وجهة نظر مسيحية مباشرة . وقد كان أدونيس من مسلمى الشيعة ثم خرج على الإسلام والعروبة جميعاً بالدخول فى حضانة جماعة الواجهة الشعوبية فوجد من القوم تقديراً وإعجاباً حتى منح فى السنوات الأخيرة درجة الدكتوراه برسالة فى هدم الأدب العربى وتدمير قيمه ومفاهيمه ، وقد عرض الأستاذ منير عكش لرسالته « الثابت والمتحول فى الشعر العربى » فأشار إلى أنه بحث فى الاتباع والابداع عند العرب منذ نشوء الإسلام حتى نهاية القرن الثالث الهجرى ، هذه الرسالة التى قدمها إلى معهد الآداب الشرقية فى جامعة القديس يوسف ببيروت ومنح على أساسها دكتوراه بدرجة الشرف الاولى ، وقد ناقش الرسالة الأب « بولس نويا » المشرف على إعداد الاطروحة ، والدكتور « سعيد البستانى » والدكتور « أنطون غطاس كرم » والرسالة هى إمتداد لأدونيس فكريا وابداعيا

فهى دفاع عن موقف فردى وموقف جماعى يعيشه أدونيس وتعيشه جماعة أدونيس .
لقد ذهب بنا أدونيس إلى أقصى ما تستطيعه ملكة اللعب باللغـــة عنده من إثارة واستفزاز ولا أقول « ملكة التفكير » لأنى أعتقد أن اللغة عنده نار كما أعتقد أن التفكير عنده حطب ، وبقدر ما تشتعل اللغة أدونيس يحترق التفكير ، ولعلنا نستطيع أن نفسر جوهر رسالته « الثابت والمتحول » على هذا الأساس ، فهو فى كل متاهته عبر (الوادى المقدس) إنما يبحث عن النار المباركة ليقتبس منها فلا يجدها ، ولا يجد الله عندها ، لذلك ينصرف أدونيس إلى نار لغته ليقدمها لنا بديلا عن النار المباركة والوادى المقدس ، ولفرط إنشغال أدونيس بنار لغته لم ير النور ، ولم ير عينيه ، وها هوذا فى كل أنحاء الرسالة يتعثر بالحطب ، وما يكاد ينهض حتى يسقط من جديد ، لقـــد اغتصبت نتائج أدونيس الجاهزة سلفا و أخطاره المسبقة كل منهج البحث وأوقعه فى لعبة « النصب التاريخى » فما يعرضه أدونيس من صور تاريخية ليست هى كل التاريخ ، بل انها لا تعرض إلا ما يريده أدونيس من التاريخ العربى وبالتحديد أنه يعرض تاريخا على طريقه « القص واللصق » التاريخى ينطلق من تعميات قد تبدو مضحكة حقا إذا أخرجناها من سياق رسالته ، فهو حين يتحدث عن القرامطة يخيل إليك أنك أمام « الفيكونج » كل واحد منهم يحمل الكتاب الاحمر الذى كتبه قمة فلاسفة الثورة « حمدان قرمط » فهم يصدرون فى تخطيطهم وسلوكهم عن « نظرية دينية — فلسفية » واضحه مارس فيها حمدان قرمط « شكلا نموذجيا وأعطى الدين بعدأ ماديا اقتصاديا » ووحد بين « النظر والممارسة » واعتبر « الطبقات المسحوقة قاعدة المجتمع » وهكذا خلقت أنموذجا لمجتمع يقوم على العدالة والمساواة ويخترع أدونيس للقرامطة نظريات ويصبغ عليهم ما لا يمكن أن يتوفر فى كل أصبغة الثورات الإنسانية . مبادىء الثورة القرمطية عنده : العقل قبل النقل ، الحقيقية قبل الشريعة ، الإبداع قبل الإتباع » ولسنا ندرى من أى كتب القرامطة استقى أدونيس هذه المبادىء إذ ليس لهؤلاء الهمج ولا لأبناء عمومتهم اتباع الخصيبى كتب معروفة أو سرية ، لقد تحكم فى هذا « النصب التاريخى » عدة أمور ، منها أنه انطلق من فرضيات من خارج هذا التاريخ وتفسيره ومجتمعه ، ومنها أنه لم يتحل بروح النقد ولا بأخلاقه .
وقال : أن نزعة أدونيس فى تفسير التاريخ هى نزعة تجعل من حضارة الغرب حضارة العالم ومن فلسفته فلسفة المكان ومن تاريخه تاريخ الإنسانية ، كذلك الأمر فى تفسير التاريخ فمن تفسير

تاريخ المجتمع الأوربى ينبغى أن نخرج إلى تفسير أى مجتمع آخر ، وهى نزعة ترجع إلى ربط اللاهوت النصرانى بالتاريخ عند هيجل وتفسيره على أساسه متابعا بذلك أوغسطين ، وقد اتخذ لذلك التفسير اسم فلسفة التاريخ ، بذلك أرسى القاعدة لماركس ولعشرات المؤرخين الذين فسروا التاريخ تفسيراً مسيحى النهج سواء كان دينيا كما فعل ماكسى فيبر أو ضد الدين كما فعل كارل ماركس وإلينا تسربت هذه النزعة فى تفسير تاريخنا تفسيرا لا يتصل بتاريخ مجتمعنا ولا بمصطلحه ولا بمنهجه ولا بأفكاره ولا بقيمة ولا دينه ، بذلك بدأنا نطل على الوحى والتاريخ الإسلاميين من كوة النظام الكنسى مستغلين بذلك حالة التردى النفسى والاجتماعى للأمة العربية .

أن علم التاريخ كأحد العلوم الإنسانية فى الغرب مرتبط بنظام « القيم » هناك ، وهذا يعنى أنه ينبغى الفصل بين مفهوم الطريقة التاريخية وبين مفهوم مصطلح التاريخ حين نريد أن نفيد من علم التاريخ الغربى ، وهذا ما لم يفعله أدونيس — أن النقد الماركسى للدين الذى اعتمد على اليسار الهيجلى بالدرجة الأولى لم يتنبه أو أراد ذلك إلى أن نقد جميع اليسار الهيجلى للدين كان موجها إلى النصرانية إما فلسفيا يتناول العقائد ، أو تاريخيا يتناول المصادر وحقيقة وجود المسيح ، بحيث يبدو من الصعب على من لم يألف مصطلحات اللاهوت ولم يطلع على تاريخ الكنيسة الغربية أن يفهم هذا النقد فهما صحيحا دقيقاً . إن تاريخ نقد التاريخ الإسلامى فى بلادنا الليبرالى والماركسى لا يدل على جهل بفهم هذا التاريخ وتراثه وحضارته وحسب ، بل يدل أيضاً على جهل أصول هذين المذهبين ومنطلقاتهما . إن مقارنة بسيطة لأوضاع مجتمعنا اليوم وللأحداث التى تجرى فيه بأيام الغزو المقدس فى عهد ابن تيمية يفسر الدوافع العميقة للخواجات ولأبناء الباطنية وللملحدين السياسيين ويؤكد حقيقة هامة وهى أن المصطلحات والأشكال الحديثة لا تجعل المفكر حديثا بالضرورة . ونحن فى كل سطر من رسالة أدونيس نستكشف ذلك التنافس العميق بين منهج (ماكسى فيبر) الدينى فى تفسير التاريخ وبين منهج (ماركس) المادى ، الأول يفرضه إيمان المشرف وموقفه الجزويتى ، والثانى يفرضه إتجاه أدونيس الباطنى . ومعيار الثبات والتحول فى الثقافة العربية — كما تصوره رسالة أدونيس — وكما يفهم من الرسالة : هو البعد والقرب من القرآن . فبمقدار ما يكون قرآنيا يكون دفاعيا محافظا متحجراً إلى آخر هذه القائمة ، وبمقدار ما يبتعد عن القرآن يصبح هجوميا ثوريا

مبدعاً . وقطبا هذا الثبات والتحول عند أدونيس هما « السنة » المتزمتة والباطنية الأمامية المبدعة ولم يكن هناك أى لقاء بين تيارى الثبات والتحول ، فالأول يستند إلى السلطة والعنف والقمع والثانى يمثل الملائكية فى أطهر صورها والإنسان الكامل عند أدونيس هو ذلك « الباطنى الإمامى » والحيوان المقدس هو ذلك الزميت القابع على عرش الخلافة .
وفى حديث أدونيس عن « الإمامية — الصوفية » أو « الباطنية » يستخدم كل أسطوله الشعرى للإشادة بعقائدها ، وذم خصومها ، فهو ينتمى إليها أماً وأباً وهوى وعصبية وكأنى بتزمته فى الدفاع عن هذه الجماعة ينقض كل أفكار كتابه ، وإذا كان ابن تيمية قد أفتى فتواه الشهيرة بتكفير هذه الجماعة فان فتوى أدونيس لم تترك مزيداً لمستزيد ، فقد أحلت الثقافة العربية ومقدساتها جميعاً لهذه الطائفة ولكن من الإمامية هى الصوفية ، أو الإمامية الباطنية ، ليس فى تاريخ الملل والنحل طائفة بهذا الاسم ، فالتسمية اختراع أدونيسى مائع يوهم بانتماء هذه الفرقة إلى الشيعة الإمامية وإلى المتصوفة ولهذا نجده فى لحظة (الحرج) يخلط بين تصوف السنة وبين فكرة الإمامة وبين عقائد فرقته . ويبدو أن لأدونيس اعتبارات شخصية تمنعه من التصريح ، فهو لا يريد أن يكشف كل ما يعرفه عنه الناس من تحرر وعلمانية وثور دفعة واحدة ، لكن الأهم من هذا كله أن تسمية فرقتها باسمها الحقيقى سيبطل كل هذا التطاول الدنكشوطى الذى قام به أدونيس باسم فرقته على كل تاريخنا العقلى ، أن « الإمامية الصوفية » ليست امامية ولا صوفيـــة ، فالشيعة تتبرأ من غلوها فى أكثر من موطن ، والصوفية تختلف عنها فصلا ووصلا ، وكل ما نعرفه عن عقائدها التى تتداولها فيما بينها سراً وتحت كتمان شديد ، وللذكور فقط ، نشأت فى محفل « سبأ » وعملا بالتوجه التلمودى انعقد فى أول عهد عمر بن الخطاب مؤتمر لها فى مدينة سبأ انتدب قسما منها ليهبط المدينة وينفذ المنهاج المرسوم ، وقد ترأس هذا الوفد « كعب بن مانع ابن هيسوع » المعروف بكعب الاحبار وأطلق على فرقته اسم (السبأيين) على الرغم من الخطأ الشائع عن هذه الفرقة والذى يعتقد أنها تنسب إلى عبد الله بن سبأ .

ولقد تآمرت هذه الفرقة على اغتيال عمر ونفذت المؤامرة بمساعدة العناصر الحاقدة من الفرس — أمثال فيروز الفارسى ومن العرب أمثال جفينه الحيرى ومن منافقى الحجاز الذين تربوا على يدى عبدالله بن أبى بن سلول . وقد أدت هذه الفرقة دوراً كبيراً فى

الفتن ، لكن أعظم ما فعلته أنها أطاحت بالخليفة عثمان بن عفان ووضعت أساس ألوهية على ، فزعمت أن عليا لم يقتل ولم يدفن لأن الآلهه لا يقتلون ، ولا يدفنون ، كما زعمت أن ليس له قبر ، وقد دخل من هذا الباب فرق الغلاة الذين تنكرهم الشيعة قبل السنة ، ولعل مخطوطة (الأعياد) لأبي القاسم الطبراني باب نطل منه على وجهة نظر هـذه الفرقة : جاء في هذه المخطوطة أن رسول الله في خطبة الوداع لم يأمر بخلافة على بل أمر بألوهيته ، وحين جاءهم الجنبلاني وهو إيراني متطرف ربط عقائدهم جذرياً بعقيدة التلمود ، كما حمل إليهم التثليث والتجسيد ، وإلى هؤلاء ينتمي « حسن أبو خرزة » الذي ادعى الألوهية وظن أنها تجسدت فيـه . ونحن نستدل على أن أودنيس يسمى الإمامية الصوفية ويعني جماعة أبي خرزة بعدة أمور : (١) يذكر شاعرهم الحسن بن مكزون السنجاري وهو شاعر تافه مسخ شعر ابن الفارض ، (٢) بحديث أودنيس عن (إله) هذه الفرقة ، حيث يصغر مفهوم الألوهية الإسلامي أمامه كما يصغر مفهوم الألوهية المسيحي : « كان مفهوم الإله — الشخصي وعدا بانعتاق شامل وبناء عالم جديد تنشأ فيه علاقات جديدة بين الله والإنسان » بين الغيبي والطبيعي » . كان ذلك إله ماسمي بالفرق الغالية ولم يكن هذا الذي سمي غلواً إلا جنوناً إلهياً إلى ثقافة انعتاق وتحرر من المقدس ، ومن الضروري أن نشير هنا ، خلافاً للتهم أو الآراء الشائعة إلى أن الله كما رأته هذه الفرق ليس بشراً كبقية البشر ، وإن قالت إن له صورة أو أنه يظهر للبشر كالبشر ، ومن هنا كان العنصر الأساسي في الدين بحسب الأمامة الغالية ، وبحسب التجربة الصوفية ، لا يكمن في ممارسة الطقس الديني أي في تأدية الفرائض وإنما يكمن في تأمل الله ، وهو بالضبط ما يقوله جماعة أبي خرزة ، ولا يقتصر أدونيس على رفع شأن الألوهية عند هؤلاء على تجريد المسلمين وتجسيد النصارى ، بل إنه يعقد مقارنة بين إنتاجها الفكري الخصب وبين التراث الإسلامي ليخلص إلى نتائج ربما لا يصدقها أحد وها هو يقارن الآن بين فرقة أبي خرزة وحركة الاعتزال قائلا : « لئن كانت الإمامية الصوفية تنظيراً قلبياً للاتصال المطلق بين السماء والأرض أو الله والإنسان فلقد كانت الاعتزالية تنظيراً عقلياً للانفصال المطلق بينهما . فالمعتزلة عقلنوا الدين وما فعلوه بالنسبة إلى الدين الإسلامي يشبه إلى حد ما ما فعله الفلاسفة اليونان الأول بالنسبة إلى الأسطورة اليونانية فقد عقلنوها ، لم يطرح الفكر العربي باستثناء (الفكر الإمامي — الصوفي) مسألة الوحدة

الكونية بل على بثنائية الإنسان ومن هنا لم تكن الاعتزالية ثورة أصيلة ، ولم يقتصر نتاج هذه الفرقة على الفكر المتفوق فحسب ، بل كان لديها إبداع متفوق أيضاً ، فقد كشفت كذلك عن أبعاد غنية فى اللغة والشعر فى التجربة الإبداعية بصورة عامة ، أين هذا الغنى ، لم يتفضل خلال حديثه بذكر شاعر واحد ، جعل أدونيس فترة بحثه من نشوء الإسلام حتى نهاية القرن الثالث لكنه اشتغل عملياً كاملا من أجل أن يدخل القرامطة والزنج فى إطار بحثه » ، نقلنا هذه السطور لنضع الصورة الشعوبية بكاملها أمام القارىء على ما بها من مغالطات وأخطاء وأوهام ولكنا أحببنا أن نكشف عن تلك الشبهات الشعوبية التى يطرحها أدونيس فى أفق الفكر الإسلامى تحت اسم الأدب العربى ، لسنا نريد أن ننقل ما كتبته الصحف فى وصف هذا العمل إنما ذكرته مجلة الرسالة الكويتية (١٩٧٣/٧/٢٤) أدونيس : يسفر عن حقيقته العميلة المأجورة للصهيونية ، ولكنا نحاول أن نتابع محاولة أدونيس منذ بضعة عشر عاماً عندما وصل إلى بيروت واهتزت الدوائر الشعوبية هناك بالاحتفال به : يقول محرر الرسالة : وهناك بدأ يزاول نشاطاً أدبيا يمكن أن نعتبره مشبوهاً فكانت صلته وثيقة بالعناصر المعادية للعروبة وتراثها وتاريخها وبدأ ينهج نهجاً جديداً فى الشعر مال إلى الغموض والإبهام والتعمية ، وصار يحمل على الشعر العربى الأصيل ويهدم التراث وأنشأ مجلة « مواقف » التى تمولها المخابرات الأمريكية ولكنها لم تعش لأن النفرة من الآراء التى وردت فيها كانت كافية لتوقف المجلة، والشىء الذى لا بد من ذكره أن هذه المجلة أريد لها أن تحل محل مجلة حوار التى ثبت أنها كانت تمول من المخابرات الأمريكية وأن أدونيس فى هذه المجلة حاول أن ينتحل الماركسية كما كان يفعل غانم شكرى فى مجلة حوار والغاية فى هذا الانتحال واضحة وهى اصطياد المثقفين ثم تسميم أفكارهم بما ينشر فيها من آراء وأفكار تعدها المخابرات الأمريكية ومما يلفت النظر أن الأساتذة الذين ناقشوا أطروحة الدكتور أدونيس كانوا من محررى مجلة مواقف وهنا نفهم السبب الذى دعا هذه الهيئة الفاضحة إلى منح أدونيس الدكتوراه فى الأدب برتبة الشرف الأولى على أننا قبل أن نناقش الآراء التى أوردها على أحمد سعيد أو أدونيس فى أطروحته يجب أن نعطى صورة تفكيره الثورى وتتجه كتابات أدونيس إلى تجريد الثوار الفلسطينيين من ماضيهم ، فهو يدعوهم إلى أن يقوموا بثورتهم وهم مجردون من كل ارتباط بماضيهم حتى لا يكونوا ثواراً خارج التاريخ . وتجرى كتاباته

فى هذا المجـــال وفق مخطط استعمارى يرمى إلى تحريض الثورة الفلسطينية على الأنظمة والمؤسسات العربية . يقول كاتب الرساله : هذا المثل فى خدمة الأفـكار الاستعمارية ، يقيم الدليل على أنه كان ولا يزال مشبوهاً فى كل ما يرمى إليه من هدم التراث وتشتيت البيان العربى ، وأنه فى أطروحته التى أعدها لم يأت بجديد ، فهو داعية من دعاة الهدم وشخص من المنبوذين الذين يحاولون إشعال الفتن فى العالم العربى بدافع من داء عميق الجذور فى نفسه . ولا ريب أن عمل أدونيس الشعرى وعمله النثرى كلاهما يفصحان عن هدف واضح : (أولا) بث تعاليم قديمة وثنية ومجوسية تناقض مبادىء الإسلام يستمدها من الزندقة المانوية التى بشرت بالمجون والشراب والخلاعة والانحراف الجنسى . (ثانياً) خلق شعوبية معاصرة باحتقار العرب ووصفهم بأسوأ عبارات الشعر والنثر ، وتجميع كل عبارات الذم والتحقير والانتقاص ونسبتها إلى العرب . (ثالثاً) خلق عالم صوفى إشراق يتحدى به عالم الأصالة الإسلامية باستخدام الأسطورة والخرافة ومفاهيم المجوسية والباطنية القديمة . ويركز الباحثون على نقطتين فى أدب أدونيس وصلته بحياته الأولى . اختياره اسم مهيار الدمشقى لنفسه والثانية ما كشفته أطروحته التى قدمها لنيل الدكتوراه فقد استطاع هذين العملين واحداً بعد آخر أن يزيحا الستار عن كثير من الرموز والتهويمات والإحالات التى كانت غامضة والتى حالت وقتاً دون فهم أدونيس على حقيقته وهدفه وغايته . يقول الدكتور عبده بدوى أن اختيار أدونيس « مهيار الديلمى » ليقول كلمته الدمشقية من خلال الوجه الديلمى القديم يستدعى أن نضع « مهيار الديلمى » فى الإطار الفكرى العصرى فإنا نضعه فى الامتداد الطبيعى لأول حزب معارضة ألف فى الاسلام وهو حزب (الرافضة) أو ما اصطلح على تسميتهم بعد ذلك بالخوارج . ولقد كان هذا الحزب الثورى ينادى بألا تكون الخلافة فى قريش أو العرب بصفة عامة لأنها ملك لكافة المسلمين وهم على حق فى هذا ثم أنهم رفضوا بعد ذلك سلطة الحكومة الممثلة فى الخليفة تحت شعار (لا حكم إلا لله) وهو الشعار الذى قال عنه على ابن أبى طالب : كلمة حق يراد بها باطل . ومن خلال هذا الحزب الغاضب وفروعه تحدث كل الغاضبين على العرب وعلى الإسلام وبهذا يكون قد تحدد المصطلح المعروف باسم (الشعوبية) فقد ارتفعت أصوات غريبة كان موطنها فى الغالب (فارس) ولقد كان من هذه الأصوات المناداة بالمعتقدات الفارسية القديمة . وقد كانوا وراء الكيسانية التى قالت بتناسخ الأرواح وانقطاع الالتزام بين الإنسان ومواصفات الإسلام ، كما كانوا من وراء المرجئة والجهمية اللتين من أقوالها الجبر والتظاهر بالإسلام بينما يكون القلب مستقراً على الوثنية والاكتفاء بالإيمـــان القلبى دون

الحاجة إلى القيام بأركانه ، فإذا أضفنا إلى هذا الصوت الرتيب الذى كان الشعوبيون يرددونه دائماً والذى كان يقول بفضل الرومان والهند والصين ، وأنه ليس للعرب القدامى أى فضل وإذا أضفنا هذا عرفنا أن هذا التيار قد أصبح حاداً ومسموما فى الوقت نفسه ، كما رأينا فكرة الحلول والرجعة وحركة سنباذ الذى اعلن أنه سيهدم الكعبة بالإضافة إلى الراوندية التى تقول بحلول روح الله فى الأئمة ثم تضع الأئمة فى مصاف الآلهة والمقنعة والخرمية والمازيازية ، هذه الاتجاهات التى اتجهت إلى المنظمات السرية فى الباطنية والقرمطية . فى هذا المناخ يمكن القول بأن مهيار الديلمى قد عاش وامتلأ وعبر فى سلبية عن هذا المناخ . يذكر أبو الفرج الجوزى فى تواريخ الملوك والأمم أنه كان مجوسياً وأسلم وصار رافضاً غالباً وكان لا يكف عن تجريح الصحابة . يقول الدكتور عبده بدوى : فى ضوء هذا ننظر إلى « على أحمد سعيد » أدونيس : مهيار الدمشقى . من النظرة الأولى نحس أننا أمام شاعر له مذاق خاص فى الشعر المعاصر ، تراه يرفض الحياة بماضيها وحاضرها، وتراه يرفض ما فيها من قيم مهما تكن هذه القيم ثم يعكف على رسم خريطة جديدة العالم ، فهو فى كل هذا يأخذ موقف الإنسان المنفى من العالم كما يرفض أن يكون هناك شىء ثابت كاعتقاد ومن هذا نراه إنساناً يقف فى ذاته ليدين الماضى والحاضر ، إنساناً يلتقى فيـــه نيتشة وسارتر واليوت وهو يلخص وجهة نظره فى قوله : [مسافر تركت وجهى على زجاج قنديلى ، خريطتى أرض بلا خالق والرفض إنجيلى] . كان موفقاً كل التوفيق لاختيار (مهيار) ليكون لسانه العصرى الذى تكلم به فهو يستند إلى شاعر عظيم سبقـــه بالاحتجاج . الشاعران يلتقيان فى الوطن المفقود والحضارة القديمة الضائعة والرغبة فى تخريب الحضارة الجديدة وفى الشعور الحزين بالنفى غير المنظور .

إذا رأينا ذلك أدركنا أنهما وجهان لعملة واحدة بل أدركنا أنهما وجه واحد على اختلاف فى الزمان والمكان . وقد أجمع النقاد على أنه يمثل فكرة الرفض الخالصة كشكل ميتافيزيقى وأنه ضد التقبل ، رفضه للحياة فى وطنه سوريا ثم إطلالته الدائمة على هذا الوطن من بيروت » .

« نحن لن نطارده لأنه ترك التيار العربى الكبير إلى تيار القوميين السوريين وترك الإسلام إلى المسيحية فى احتفال مشهور فى بيروت وأنه هاجر من سوريا حين تمت معها الوحدة ثم باع نفسه للشيطان ونحن لن نضعه فى مواجهة آرائه المكتوبه التى تجعله يقبل

التراث الجاهلى والمسيحى ويرفض التراث الإسلامى ، وتجعله يركز قائماً على أن الحياة العربية ليس لها محور غير الانحطاط ، وأن العربى لا يخرج عن كونه طفلا أو هيكلا عظميا ، وأنه ليس لها (الله) (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) فى المنطقة العربية هو الميت ولكنه كذلك العالم والإنسان . وأن القرآن خلاصة تركيبية لمختلف الثقافات التى نشأت قبله ، وأن عودة العربى إلى نقائه الأول لا يمكن أن يتحقق إلا فى ضوء عودة الشاعر يوسف الخال إلى المسيح ، ونحن لا نجد له شبيهاً فى تاريخنا العربى إلا بما اصطلح على تسميته بتيار الشعوبية والذى تتجدد ملامحه فى تخريب القوى العربية من الداخل وفى ظل ظروف التحولات التاريخية الكبرى . ونحن قبل أن نتوغل فى نفس الشاعر نجدنا محاصرين بعدد غزير من الرموز التى تدور حول النار وفينيق والصلب والجلجله والطوفان والمطر والجرح والوثنية وعذاب سيزيف والفراعنة والرمل ، ثم بدأ رحلة الضياع والقلق والتمزق فقد تعبت عيناه من الأيام إلى حد أنه يريد بحثاً عن يوم آخر ، وهو فى أثناء هذا ينزع قشرة الحياة فيرى بلاده صارت بلاد الوحول وميته وزوجة للاله والطغيان ومن هنا نراه ينضم إلى التائهين الذين ينامون فى أيديهم مثله والذين ينادون بإعلان بعث الجذور ورفع الرمال (الرمال يرمز بها إلى العرب) والجذور ما كانت عليه بلاده قبل الإسلام . ثم يقول : أنى مهيار هذا الرجيم ، أنى خائن أبيع حياتى ، أنى سيد الخيانة ويقول أحب الجلجلة وأعبد نارى (وهى رموز مسيحية ووثنية) . ولكى يجعل صوته عميقاً ذا صدى لا يكتفى بمهيار الديلمى وإنما يستعين ببعض الشعراء الشعوبيين الكارهين للعرب فنراه يرثى أبا نواس ويرثى بشاراً ويأخذ موقفاً معارضاً من الكون ومن كل ما يمكنه أن يلقى على الإنسان ثقلا من الماضى وهو نتيجة لهذا ممزق وبائس وقلق وغاضب . وبالجملة فقد احتفظ مهيار الديلمى بنار المجوسية الفارسية فى صدره وبكراهيته للعرب ورفع مهيار الدمشقى راية رافضة لكل ما هو عربى . ويقول الدكتور أحمد كمال زكى أن ديوان مهيار الدمشقى يعتبر أخطر وثيقة تدين أدونيس بالرفض وبكفر الحياة التى يبشر بها كل من تموز وفينيق ، لقد رأى فى أبو نواس والحلاج وبشار بن برد وكلهم متهم أمام الإنسان العربى نقطة انطلاق لثورته فرثاهم . ثم رأى فى مهيار الديلمى رفيقه الجديد أو الروح الذى يواجه به تحدى العرب فى كل مكان فتقمصه جاعلا منه فارس الكلمات العربية .

(٢) لقد كشف أدونيس هدفه إلى ما أسماه « دعوته الصريحة إلى تفكيك البيئة الثقافية العربية القديمة وهدم هذه البيئة وتجاوزها » . فكان عمله فى جميع مراحله من أجل تحقيق هذه الغاية ومن وراءها أحقاد مختلفة واستقطاب من دوائر مختلفة وأهواء نفس ورغبة فى الشهرة والزعامة وقد وضحت مفاهيمه : نمضى ولا نصغى لذاك الإله ، تقنا إلى رب جديد سواه . ويقول عن نفسه : مزدوج أنا مثلث . ويقول محمد حافظ دياب : كان أدونيس أمير شعراء جماعة القوميين السوريين التى أسسها أنطون سعادة ١٩٣٢ تحت اسم الحزب القومى الاجتماعى السورى وكانت تدعو إلى سلخ بلدان الشام كلها من غرب السويس إلى جبال طوروس من جسم الوطن العربى والمناداة بما أسموه سوريا الكبرى ، وقد وجدت الدعوى صدى فى نفوس بعض المغامرين وتلاشت حين كشفت عن أهدافها الحقيقية المرتبطة بالاستعمار الغربى وبأساليب الاغتيال والتآمر ، وخرج على أحمد سعيد من دمشق يعيش فى باريس وهناك عرف قصيدة النثر فى الشعر الفرنسى كرد فعل لقوانين العروض التقليدية الصارمة وتأثر بيودلير ورامبو وشعراء الأباحية ، ولما عاد أنشأ فى بيروت مجلة شعر . وقد اتخذ من عبد الرحمن الداخل مثلا ينطلق منه وتصوير غربته الشخصية ، كما تأثر بالسهروردى والحلاج وابن عربى — والسهروردى هو مؤسس الفلسفة الاشراقية وله قصة الغربه العربية بالفارسية ترجمها أدونيس والنغمة السائدة التى توجه هذه القصة هى الشعور بالنفى الذى يعتبر مبدأ رئيسياً من مبادىء الفلسفة الاشراقية ، كذلك تأثر بالتوحيدى وقد عاش التوحيدى عمره مقهوراً يتعاطف مع الغرباء والأفاقين واتخذ غربته موطناً ثابتاً له . وحين تمكنت منه الفجيعة لجأ فى آخر أيامه إلى إحراق كتبه وغسلها بالماء . ويتركز : عمل أدونيس كله فى هدف واحد هو هدم اللغة العربية الفصحى بإدخال تلك الأساليب المضطربة الغامضة وإذاعتها ودعوة السذج والأغراء والبسطاء من الشباب . فإذ ربطنا هذه التفسيرات بما كتبه فى رسالته أمكن كشف الغموض من حول خلفيته التى حاول أن يدسها فى شعره سنوات طويلة والتى أعلن أكثر من مرة تراجعه عنها وعودته إلى الأصالة ، خداعاً وتضليلا . لقد آن لنا أن نعرف بعد ما هى هويته وأهدافه ومطامعه ، وأن نكشف عن تلك الخلفيات التاريخيه الشديدة الغموض التى كانت تكتنف كتاباته وتثير التساؤل فى مهيار الدمشقى أو أدونيس : الأسطورة القديمة .

واستخدام الأساطير هو ظاهرة عامة فى هذه الجماعة الشعوبية جميعها ، كذلك فإن هذا المفهوم من التصوف الباطنى والفلسفى الذى يدين به أدونيس ويدعو له ، ليس هو مفهوم الإسلام ، وليس مفهومه فى الأمامية هو مفهوم الخلافة الإسلامية ، إنما هى محاولات لابراز فكر مسموم قديم فاسد وإعادة إذاعته من جديد هو جماع الوثنية والمجوسية والغنوصية مصوغ فى أسلوب جديد من خلال شخصية لها مواريث معينة ، إن صوفية أدونيس هى صوفية الاتحاد والحلول الفارسى والتقمص الهندى والنرفانا البوذية ، ومفاهيمه مستمدة على ضآلة فى قمامة عن الحلاج والسهروردى وابن عربى ، وهى مفاهيم مرفوضة فى مفاهيم الإسلام . وبالجملة فإن الأسطورة تقول أن أدونيس يلقى مصرعه كل عام على يد خنزير تركى فوق الجبل ويذهب إلى العالم السفلى .

(٣)

نزار قبـــانى

يمثل نزار قبانى مرحلة متقدمة فى إطار الشعوبية الذى بناه الغزو الفكرى فى أدبنا العربى ، بالنرجسية والكشف والإباحية والخروج عن أصالة مفهوم الشعر فى الأدب العربى ومفهوم الحب فى المجتمع العربى إلى لون من التميع والانحراف ، يقول فؤاد دواره ، لا سبيل إلى فهم شعر نزار قبانى دون الاستعانة بنظريات علم النفس الحديث وبالذات نظرية فرويد عن الغريزة الجنسية ومراحل نموها وانحرافاتها المختلفة ، وليس هذا بالأمر الغريب فقد اتفقوا على تلقيبه بشاعر المرأة ، وشعره يدور حول المرأة ، يتحدث بلسانها : يقدسها ويهجوها ويلقها ، وإن نزار شاعر امرأة من طراز خاصة ، أغلب شعره يدور حول دائرة مغلقة قلما يخرج منها وهى دائرة الغزل الجنسى المسرف فى الواقعية والشوق إلى مفاتن الجسد ووصف العاهرات والماجنات والمتهالكات ، ويقول محي الدين صبحى فى كتابه (نزار قبانى . شاعراً وإنساناً — ١٩٥٨) أما قصائده المستوحاة من جو الفحش والقهر والمواخير ، فنحن نرى أنه لا يصدر فيها عن طبع أصيل » ويرد هؤلاء الكاتبون تأثره إلى شعراء الإباحية الغربية بودلير ورامبوا وبول جيراليدى ، فهو لا يرى المرأة أكثر من « جسد » للمتعة الحسية أشبه بما عرف عن شعراء الجاهلية ، غير أن لشعراء

الجاهلية عذرهم فى هذه النظرة الضيقة المحدودة لأن بيئتهم كانت مجدبة وحياتهم بدائية ، أليس من الغريب أن تظل نظرته إلى الجانب المادى ، وألا يبرز من شعره فى مختلف تجاربه إلا التجربة الحسية المثيرة ، إن هـــذه الحقيقة فى حد ذاتها تكون ظاهرة نفسية غريبة تستوقف النظر وتدعو إلى التأمل والدرس ، وهو حين يعبر عن تعلقه الشديد بالمرأة ، لا يتعلق إلا بالجسد على نحو عنيف من الإيغال فى مفاهيم الاشتهاء والافتنان ، وهو شاعر مترف لا هم له إلا البحث عن المتعة والإثارة وبطلاته مجموعة من المحترفات ممن ليس لهن إلا التجمل والتزين بأفخر الثياب والتصدى للذكور لاستثارتهم والمغامرة معهم ، ولا ريب أن هذا الاتجاه يوحى بانحراف فى الطبيعة والتكوين ، كذلك فإن شعره يوحى بآثار نرجسية واضحة تدل على فساد فى الذاتية نفسها ، فهو لا يتحدث عن المرأة كشىء موضوعى فى العالم الخارجى ، وإنما يصفها من حيث مشاعره وأحاسيسه ، ويتحدث عن المرأة من خلال نفسه ، وشعره معقد متباين الانفعال ، يلعن المرأة ويثور عليها ، ويرفض الالتزام بمجتمعه وقيمه ، ويسخر من المواضعات الاجتماعية والسياسية ، ويدعو إلى لون من الفوضى والإباحيـــة ، وأبرز اتجاهات نزار بعد طابع الانحراف الخلقى ، ما يسمونه الرفض : والرفض الذى يتسم به لا يعد امتيازاً ولا شرفاً « وإنما يعتبر تخلياً عن مسئولية الأديب فى الفترة التى يعيش فيها » ، والواقع أن نزار قبانى هو نبت أجنبى مسموم ، يحاول أن يطرح من خلال شعره عن المرأة مجموعة من المفاهيم الفاسدة والمنحلة التى يطمع النفوذ الغربى أن تصبح من المسلمات عند الشباب الجديد ، فهو ليس أكثر من إطار براق يحمل السموم والشرور والشبهات ويستهدف تدمير مجموعة ضخمة من مقومات العلاقة بين الرجل والمرأة فى مجال الزواج والحب والتعارف حين يحاول أن يطرح هذه الآراء الاباحية الفاسدة وكأنما هى مسلمات حين يقول أن الزواج مملكة الضجر ، والتثاؤب ، وإن الزواج غـــير ضرورى لتنظيم الحياة ، كذلك فإنه يحاول أن يطرح صوراً ذرية لجسد المرأة وأعضائها ، ولعلاقة الرجل بها من حيث يبدو الرجل فى موقف من تطلبه المرأة وتناديه وهو ليس مما يقبله العربى الأصيل .

كذلك فهو حريص على أن يصور العلاقة بين الرجل والمرأة ليست إلا علاقة جنس ، وليس هناك شىء آخر متعدياً فى ذلك مفهوم المجتمع الصحيح ، والعلاقة التى تبنى الأسرة والبيت والأجيال الجديدة ، ويقول الأستاذ سالم بهنساوى المحامى : إن هذا الذى يدعو

إليه نزار ليس إلا جزءاً من مخطط عالمى يتخذ المرأة وسيلة لاغراق المجتمعات فى الشهوات وخلق مفاهيم شاذة والترويج لها لتصبح شيئاً مألوفاً ، وهذا ما نلمسه من المخطط الصهيونى (البروتوكول العاشر) : اذاما أوحينا إلى عقل كل فرد فكرة أهميه الرئيسية ، فسوف ندمر الحياة الأسرية بين الأميين (غير اليهود) وتفسد أهميتها التربوية ، ودعا البروتوكول الرابع عشر إلى تحطيم كل عقائد الايمان ويتم ذلك عن طريق المذاهب السياسية والاجتماعية والبيولوجية مثل مذهب دور كايم والشيوعية ، ومذهب التطور والسريالية ، إن تلاميذهم من المسلمين والمسيحيين فى كل الأقطار يروجون لآرائهم الهدامة بين الناس جهلا وكبراً ، وقد أوضح المستشرقون المتحالفون فى هـــذا مع الصهيونية الهدف الأساسى من الاهتمام بالمرأة ، فجاء فى كتاب (العالم العربى) لمورد برجر الأستاذ بجامعة برنستون : (إن نمو وضع النساء ومشاركتهم فى الشئون العامة هو أخطر قوى التغيير لا فى الأسرة العربية وحـــدها بل فى المجتمع العربى على العموم ، فإن سمح للقوى التى حملت سلاحها الآن (أى النساء) إن تبرز إمكانياتها ، فما فى شك أن مطامح النساء وحقوقهن سوف تحول المجتمع العربى تحويلا عميقاً وبصورة أبدية ، ولا يخفى أن هذا التحول هو تحول عن الاسلام .

وقد أصبح مألوفا أن كل النشرات التى كانت تصدرها السفارات والمجلات الشيوعية أو هيئات التبشير والاستشراق تصدر للناس فى هيئة كتب بأسماء عربية ومسلمة ، وذلك انطلاقاً من مخطط جديد ، لا ينكر الدين ، وإنما يخضعه لهؤلاء وهؤلاء عن طريق التضليل والخداع » . ويرى كثير من الباحثين أن شعر نزار قبانى هو واحد من فنون الأدب الرخيص كالروايات الجنسية والغرامية والبوليسية التى هى مادة الأسواق وقراءات الشباب الحديث على حساب الأدب الرفيع ، وهو من منطلقات الشعوبية الحديثة التى ترمى إلى هدم اللغة العربية وتقويض البلاغة الأصيلة . ولعل من أبرز معطيات نزار قبانى ذلك العـــداء الكامن بينه وبين أصالة اللفظ وجزالته ، ويرجع ذلك إلى قراءاته التى استمدت من فتات موائد الأدب الجنسى والمكشوف فى الغرب ، فظاهرة الولاء للأدب الغربى والانتماء لمدارس الكشف والإباحية واضح ، وهو الأدب البديل الذى تطرحه القوى المضادة فى السوق ، قائماً على الزخرفة والورق اللامع والألوان فى مواجهة أدب الأصالة ، ومن هنا فهو يلاقى الرواج سواء فى شعر نزار أو قصص

إحسان عبد القدوس . وإن كل ما يكتبه نزار أو إحسان يدور حول وصف مثير للمرأة ولغرائز الرجل وشعوره نحوها ، ويبحث نزار قصة المرأة الشرقية بشيء من الاستهتار وهو يريدها أن تنطلق من حدود الالتزام ويريدها كشعرة متحررة من نفوذ المنزل والمجتمع وعدم مبالاتها فى الزوج والأب . وينطلق نزار من منطلقات فرويد المضللة التى حطمها مفهوم علم النفس الأصيل ، إذ يعتبر الجنس هو الحياة كلها ، وهو فى الكتابات العربية شبيه بهافلوك إليس وبودلير وغيرهم من الشعراء الذين تفرزهم معامل الشعوبية والغزو الفكرى . لتحول مفاهيم فرويد والمدرسة الاجتماعية الفرنسية المسمومة إلى واقع أدبى يخدع شباب الأمم ويدمر مقوماتها . وكلمة الحب عند نزار ليست إلا تعبيراً عن العلاقة الجنسية ، والتقاء الأجساد وارتواء الشهوة ، فهو من الذين شوهوا مفهوم الحب ، ولم يصوره إلا بصورة مادية وفكر تلمودى ماركسى يهدف إلى هدم الأسرة ويطرح مفاهيم مسمومة لتزييف مفاهيم الإسلام فى شأن علاقات الرجل والمرأة والأسرة ، وعلاقة الآباء بالأبناء ، ويقوم شعر نزار قبانى على الاستهتار بالقيم الأخلاقية والروحية ، والجرى اللاهث وراء التعابير الناشزة » واستعمال الالفاظ القريبة من العامية والسوقية أحياناً والتى تنبعث من الشعور باللذة الجنسية وتشجيع الرذيلة فى النفس البشرية . وقد واجه نزار قبانى من أحداث الحياة فى قلبه وثمرة فؤاده ما كان كفيلا بأن يوقظ مشاعره إلى أن الطريق الذى يسير فيه ليس طريق الأصالة وليس هو العمل الذى يعطى الشاعر مكاناً مرموقاً ، ولكنه لم يستطع أن يتحرر من الأوهام والأهواء التى ألقيت إليه » والتى كان بطبيعة تكوينه مستعداً لها » ولعل حادث خروجه من عمله الدبلوماسى كان علامة على فساد الاتجاه الذى يسير فيه » وما يزال نزار قبانى يواصل أسلوبه المنحرف بالرغم من من ارتفاع السن ، وإن كان قد حاول أن يقتنص أزمة النكسة ليكسب منها شهرة فى محاولة لاستعادة مكانته المنهارة ، فإن هذه المحاولة لم تحقق شيئاً ذا بال ، فقد عاد نزار قبانى إلى منطلقه الشعوبى التغريبى بعد ذلك ، أشد ما يكون انحرافا وفساداً . وآية ذلك قصيدته (أفتح صندوق أبى) تلك التى أعلن فيها الرفض البات لكل ما هو عربى وإسلامى ، ولمجرد التضليل — كما يقول الأستاذ محمد المجذوب — خلط فى رفضه بين الحق والباطل ليوهم السذج بأنه لا يريد به إلا عوامل الهبوط ، ونزار فى قصيدته هذه يأخذ طريق المستنكرين لحطين وبطلها العظيم ، بل هو تؤكدها ويعلن أنه واحد من عملائها

الذين صنعتهم اليهودية العالمية ليكونوا من المعاول التى تضرب فى جدار الإسلام ، فقد سمى سيف الدولة مغروراً ، وهو الذى قضى حياته مجاهداً فى سبيل الله حتى جمع من غبار ثيابه فى معاركه مع الروم ما جعله وسادة أوصى بوضعها تحت خده فى أعماق لحده ، فكان بحق كما قال له المتنبى :

أنت طول الحيـــاة للروم غاز فمتى الوعد أن يكون القفول

سوى الروم خلف ظهرك روم فعلى أى جانبيك تميـــل

لوْ تحرفت عن طريق الأعادى ربط السد حيلهم والنخيل

وصدق الشاعر فما أن زال شخص سيف الدولة حتى زال الســـد الذى كان يصد الأعداء ، فاذا هم يتدفقون حتى بلغوا مصر والعراق ، ولعل وقوف البطل الإسلامى فى وجه السيل الرومى هو ذنبه الأكبر فى نظر نزار ، وقد أشار إليه دكتور محمد مصطفى هدارة أن الترجمة التى كتبها نزار قبانى عن نفسه قد كشفت عن شىء خطير هو «نرجسيته» : لا أحد يستطيع أن يرسم وجهى أحسن منى ، واتهام نزار بالنرجسية تؤكده سيرته تأكيداً قويا ، فنزار مشغول بنفسه معجب بها أشد الاعجاب ، يضع على الغلاف صورته وهو بعد طفل غرير . وحين يقول [يوم ولدت كانت الأرض هى الأخرى فى حالة ولادة ، وكان الربيع يستعدليفتح حقائبه الخضراء : والأرض وأمى حملتا فى وقت واحد ووضعتا فى وقت واحد] . فإن ذلك منتهى النرجسه فى الربط بين ولادته ومقدم الربيع . يقول : ظلت أمى ترضعنى حتى سن السابعة ويشير الى إيثار امه له دون أطفالها الخمسة الآخرين ، ويستنتج الناقد هنا شيئا فات نزاراً وهو وضع اليد على تعلق نزار بحلمات النهود ما دام قد صحبها صحبة شاذة سنوات سبعا . ويبلغ من غروره ونرجسته قوله : كنت أشعر أن الملوك والرؤساء والأمراء الذين أتيح لى مقابلتهم أثناء عملى الدبلوماسى ، أنهم كانوا فى حضرتى » . والواقع أن نزار قبانى تلميذ أصيل للجامعة الامريكية فى بيروت واليها يرجع الأسلوب والمنهج والاتجاه. يقول الدكتور هدارة إن الأحداث المغرقة التى يقدمها نزار عن طفولته وشبابه ، تكشف عن شخصية تطمح فى أن تطيح بكل القيم والتقاليد والأخلاق والدين ، المهم أن يبرز إسمه ويتحدث عنه الناس ، وهو طفل كان يؤكد ذاته عن طريق تحطيم الأشياء (وهو فى الشيخوخة الآن ما زال يعمل فى سبيل تأكيد ذاته عن طريق تحطيم قيم المجتمع) ، وهدفه الاساسى هو الشهرة : إن شعره المكشوف قد استعمله للوصول إلى الشهرة ، فلما جاءت النكسة استخدم

شعر النكسة لنفس الغرض وللوصول إلى الغاية وهو يبدى سعادته بكونه (شاعر النساء وإنه عمر بن أبى ربيعة العصر الحديث) . أو شاعر الفضيحة ينقل سريره إلى الشارع ، هذه الفكرة التى بسطها نزار قديمة جداً ، وكانت مبدأ عصبة المجان فى القرن الثانى الهجرى فقد كان أساس مجونهم الجهر به ، والقصد بالمجاهرة هى جذب الناس إليه ويقول نزار : (أطيب اللذات ما كان جهاراً بافتضاح) (ولكن اللذاذة فى الحرام) (لا خير فى فتك بغير مجانة) ولا فى مجون لا يتبعه كفر .

وهكذا يبلغ نزار درجة أعلى من درجة أبى نواس ويكشف نزار فى دراسته عن جوهر نفسه حين يقول « أنا بطبيعة تركيبى ضد الشرعية» وقوله فى موضع آخر « أنا ضد الشرعية بكل صورها » وفى دراسته يتحدث عن عشيقاته بإفاضة دون أن يتحدث بكلمة واحدة عن زوجته وأولاده ، ويقول : كان أبى يرفض الأشياء المسلم بها ، هذا توفيق القبانى صانع الحلوى ! ويعلق الدكتور هداره عن تعبير نزار قبانى حين يصف نفسه بالواقعية فيقول : هل معنى الواقعية ضرورة تصادمها مع الدين والقيم الأخلاقية والتقاليد وتعرية الإنسان بكل مباذله وحاجاته الطبيعية ؟ ، وهل معنى الواقعية التخصص فى تعرية المرأة وفضحها واستعباد جسدها وتصويرها بالحيوانية المطلقة ؟ . ومن أعمال نزار قبانى تلك المحاولة التى دفعه إليها (الخيال السخيف المراهق حين حاول أن يمزج بين شهريار وفرعون فيصر ليصنع بطولة زائفة أمام المرأة ويثبت أنه خارج عن المجتمع) وإذا كان نزار قبانى يدعى حبه للمرأه فان احترام المرأة يطلب منه أن لا يشرح جسدها على قارعة الطريق وفق شريعة الغاب والحيوانية . ولقد عمل نزار قبانى على إعلاء ما أسماه الشرف الفنى على الشرف العام الذى يخص المجتمع كله ، هذا الشرف الفنى الذى يدعيه هو قانون نوادى العراة وجماعات الهيبية وهو تدمير كامل لشرف المجتمعات الذى يقوم على حماية العرض والخلق ، يقول الدكتور هداره إن الشرف الفنى لا يعنى إلا حريه التعبير ، وهذه الحرية حق مباح لكل فنان فى كل زمان ومكان ولكن نزار يترجم الحرية إلى الفوضى والانحلال ، ومقاومة كل ما هو شرعى ، ويعمل نزار قبانى فى هدم ثلاث قيم : (١) عامود الشعر العربى وأصالته ؛

(٢) هدم الأخلاق والقيم الإسلامية للمرأة والأسرة (٣) هدم اللغة العربية .

وفى هجومه على اللغة العربية يسميها « اللغة المتحجرفة » بناء على شعوره بغربة لغوية

بين الفصحى والعامية فهو يدعى أنه أقام لغة ثالثة يقول : [لن يصل بي الغرور إلى الحد الذى أزعم به أنى اخترعت لغة ولكنى أسمح لنفسى بأن أقول إننى طرحت فى التداول لغة موجودة على شفاه الناس ولكنهم كانوا يخافون التعامل بها] . ويدهش الدكتور هداره لما يقوم به الكتاب والشعراء العرب من عصابة المجان الجديدة فيقول : إن شعراء الغزل الحسى فى أوربا وكتاب الروايات المسرحية لا يخوضون حرباً صليبية مع مجتمعهم كما يخوضها الكتاب العرب ، إن لورانس ووايلد لقيا الأمرين فى مجتمعهما الرافض لأدبهما المكشوف وقد قدما للمحاكمة واصطدما بالكنيسة وظلت كتبهما بيت القصيد ممنوعة من التداول فترة طويلة من الزمان ، أما كتاب الجنس وعصابة المجان العرب فإنهم يجدون ترحيبا وتشجيعاً من كثير من ذوى الأغراض الذين يتخذونهم وسيلة لهدم المجتمعات وتأكيد قبضة النفوذ الأجنبي أو الديكتاتورى عليها ، ومع ذلك فهم يصرخون ويدعون أنهم مضطهدون . وحين تراجع مفهوم نزار قبانى للحب تجد أنه يضع تحت هذا العنوان كل ألوان الفجور والإباحية والعلاقات الجنسية الخارجة عن الخلق والشرف والشرعية ، ويكشف نزار عن فساد مفهومه ودخـــل هدفه المنطوى وراء الصورة البراقة حين يقول : إن الشعر العذرى كان جسما غريبـــاً عن الطبع العربى وهو يذلك يريد أن يزيف مفهوم الأدب العربى الأصيل الذى يرى أن المحرم هو ابتذال الحب بالخوض فى الجنس ، أما الشعر العذرى الذى يقوم على العفاف والمثل الأعلى فليس محرماً يقول هداره : « إن نزار يسقط من حسابه أثر الدين والوراثة والعادات والأعراف والتقاليد » ويقول « إن نزار ليس شاعر الحب كما يدعى ، ولكنه شاعر الجنس ، أنه لا يتحدث عن المرأة بقدر ما يتحدث عن جسدها ، إنه لا ينظر إلى المرأة إلا بوصفها دمية لا هم لها إلا الجنس وإلا قضاء رغباتها ، إنه لا يتحدث عن العلاقة الإنسانية بين الرجل والمرأة إلا من زاوية الجنس والمرأة ليست الشهوة العابرة وليست العشيقة الشاذة الفاجرة إنها الأم والأخت والإبنة ، إنها مثال التضحية وضبط النفس ، فلماذا التفكير فى الجنس وحده ، حسبان المـــرأة رمزة وتعريتها بدعوى معناها فى الواقع ، ونزار يعترف بصراحة واضحة أنه لا يعرف من المرأة غير الجنس : (دعونى أعترف لكم إنى بالرغم من شهرتى كشاعر حب ، فأننى نادراً ما وقعت فى حب) . ويقول نزار عن الشعر : إنه شهوة وعصيان ووحشية ، وهذا الذى نزار هو تعريف لشعره هو ، وليس

للشعر بوجه عام . وشعره فى مجمله هدم وانتقام من المجتمع ، وهو يستخدم ألفاظ الجنس فى التعامل العام ، وقصيدة واحدة من شعر نزار تغنى عن باقى النماذج ، وليس لشعره مناخ (دمشق) ولكن له مناخ عصبة المجان القديمة ، وروح الباطنية والمجوسية والإباحية . وأبرز عوامل شعوبيته . تلك الرموز والمصطلحات الأجنبية التى تتنافى مع العقائد والأصالة العربية الإسلامية ، رموز يونانية (بروميثوس) وسرقة نار السماء ، مستوحياً الإسطورة الإغريقية ، ورموز مسيحية تجسد بعض المعانى الدينية التى لا يؤمن بها المسلمون : صلب المتاعب فى الصليب الذى حمله على كتفيه ، وقوله : الشاعر يتحول إلى شماس فى أبرشية القرية وهناك الأسلوب التوراتى المزدوج . وهكذا نجد أن المجموعة كلها تعمل فى حقل واحد وإن اختلفت الأساليب والوسائل : تعمل لهدم البيان العربى والبلاغة العربية والسخرية من الأدب والتاريخ والقرآن والعقائد . يتساءل الدكتور هدارة : ما الجديد الذى أحدثه نزار فى لغة الشعر أو فى لغة الكتابة من ناحية البلاغة ، هل أسقط الاعتماد على عناصر البلاغة القديمة من تشبيه واستعارة ، إنى أراه لم يصنع شيئاً ، بل أكاد أقول إنه مسرف فى التأنق اللفظى واستخدام العناصر الجمالية القديمة بصورة مكثفة . وهو يستعمل تشبيهات واستعارات تدل على ميل شديد للتزين والتذهب والتذويق . (تفتحت زهور الشحوب على دفاترى ؛ وكبرت حتى صارت أوراق غابة من الدمع) وعندما عرض نزار قبانى للشهرة التى نالها ، وصفها بأنها إحدى ثلاث احتمالات إنه كان خادعاً ، والثانى أن يكون الجمهور مخدوعاً ، والثالث أن يكون المهاجمون جنوداً مرتزقة ، ويرى أن شعره كان مادة موائد السكارى والمخمورين على ضفاف دجلة وموائد زحلة وقال أن جمهوره هو الشباب فى سن المراهقة ويخص منهم المستهترين الذين استباحوا ما حرم الله .

(٤) وبعد فإن هذه المحاولة التى يقوم بها دعاة الشعر ليست بذات أصالة ولا هى قادرة على الحياة وإنما هى موجة من موجات [البدائل] التى تظهر فى أفق الأصالة بين حين وحين ، وإن كانت قد وجدت من ضعف المناخ الفكرى والثقافى العربى بفعل سيطرة الشعوبيين من شيوعيين ووجوديين على منابر الأدب والصحافة ، ووجدت جو النكبة فى أشد مراحل هزيمته وجو النكسة فى مطالعه وجو التبعية فى تحوله

من الليبراليه إلى الماركسية ، فى ظل الاحتواء الماركسى الشعوبى تذلل الطريق لهذا النوع من الشعر الحر الذى لم يكن فى حقيقته إلا عصارة التيارات الداروينية والماركسية والمادية، فهذه الظاهرة ردة فى الحقيقة وليست تقدماً ، وهى من علامات الهزيمة وليست من علامات التقدم ، وهى تبعية التقليد العاجز عن امتلاك أدوات البيان والقاصر عن عمق التجربة فهى ليست سوى صورة من سذاجة الأداء مع ضحالة المعنى والتمسك بالصور الطفيلية البراقة المادية التى يقف فيها البيان العربى موقف السخرية والاحتقار ، وكل مايحاول أمثال غالى شكرى من خداع بوصفها فى إطار الحضارة والثورية والعصرية والتاريخ . فإنه ملفق خادع وأنها من التبريرات الباطلة التى لن تستطيع أن تحول دون سقوط هذه الموجة وانمحائها ، نعم : هى رد فعل الهزيمة والنكسة والقصور الذى شهدته الساحة الثقافية عن فهم التراث وتعمقه وعن القدرة عن الأداء وهى صورة الوجدان الساذج الذى خلقته سلبيات الحضارة وغرور المتعلمين واستغلالهم دون وصولهم إلى القدر الحقيقى من الثقافه وما جرى من تشجيع أولئك الأغرار الذى خدعوا حين وضعوا فى صفوف الأدباء ، ومهما قيل من أن لكل عصر مفاهيمه وتصوراته للشعر فان الأطر والأبنية الثوابت التى تتحرك منها الأساليب والمعانى ستظل قائمة على مفاهيمها الحقة دون أن تستطيع تحطيمها هذه الأهواء أو تؤثر فيها ، وكل ما يمكن أن يقال أن هذا الركام كله فى التقدير الصحيح هو أمر خارج الحلبة سوف يجف وتذروه الرياح ولا يمكن أن يدخل فى نطاق الأصالة العربية ، وقد كانت تلك طبيعة الأمور فى عصور النكسة والتمزق حيث يكون التركيز على العامية والتبعية للمفاهيم الوافدة ، وقد حاول محمد النويهى ولويس عوض التماس هذه التبعية للشعر الإنجليزى والتنكر والإعراض عن أصالة الخليل فى أوزانه الجامعة المانعة لموسيقى الوجود ، وذلك باحلال النبر الموجود ببعض أنماط الشعر الإنجليزى ، ولكن دعاة الأصالة أقـــروا بأن الفطرة هى الإلتزام الصادق بأوزان الخليل وبالنظم العامودى ، بل أن بعض دعاة التجديد الوافد قد ترددوا فى تأييد هذا الاتجاه حتى يقول دكتور مندور : أن الشعر لا يمكن أن يتخلص من الوزن - أى من الموسيقى - بل لا يمكن أن يتخلص من أسلوبه الفنى الخاص ولغة تغييره المستمرة التى تقوم على التصوير البيانى وإلا أصبح نثراً وفقد كافة عناصره الجمالية » ، والواقع أن موجة الشعر الحر كانت مصنوعة وكانت فى اندفاعها تستمد وجودها من قوى أكبر منها وإلا ما بلغت هذا القدر

الذى بلغته ولم يكن وجود الشعر الحـــر مستقلا قادراً على الحياة بقوته الذاتيه وإنما استطاع الظهور بفضل القوى التى شجعته وحملته إلى أفق الصحافة العامة والصحافة الأدبية ، ومع ذلك فانه كالنبات الشيطانى سرعان ماذوى وذبل ومات فقد ظهرت أصوات شعرية كثيرة فى الأفق ثم اختفى معظمها فى زحمه التراجع ، واستطاع الأصيل أن يثبت على الزمن ، أما ما كان عارضا فقد زال لأنه لم يستطع أن يرسخ قدمه فى أرض غير أرضه ، وعجز أن يكون عميق الجذور ، ولا ريب أن الحملة على الخليل بن أحمد هى هدف قائم بذاته ، فى طريق تدمير النوابغ المسلمين وأعمالهم وإلا فإن أوزان الخليل لا تضيق مطلقاً عن تصوير الأشواق الروحية وأزمات النفس الإنسانية لأهل الأداء الصحيح ، وأما القول بأن الشكل الذى قدمه الخليل بن أحمد قد مات فهو إدعاء باطل وزائف ، بل هو من أهواء لويس عوض وأدونيس ونزار قبانى والنويهى تلاميذ الاستشراق والتغريب ودعاة الشعوبية ، هؤلاء الحاقدون على اللغة العربية الفصحى . المدخولون فى مفاهيمهم واتجاهاتهم ، ولا ريب أن الخليل ومدرسته قد قدمت أصولا موسيقية رائعة — على حد تعبـــير عبد الكريم غلاب — بدأت بسيطة وتطورت مع الزمن فأصبحت قيمة ، جعلت الشعر العربى من أكبر فنون القول نضجاً وهى تختلف عن تلك التى اعتمدها الشعر فى اللغات الأخرى ولكنها تمتاز بالإيقاع ولا ريب أن الذين حاولوا الغض من هذه الأصول هم عاجزون عن أن يقدموا أصولا جديدة ، ورغم كل ما حدث فان الأصول الفنية القديمة ما تزال معتمدة مع بعض التغييرات ، ولا ريب أن قصيدة النثر تخلصت من التفعيلة والقافية ولكنها لم تعتمد مفهوماً موسيقياً جديداً ، وليس أدل على إفلاس الشعر الحر أن رواده قد تراجعوا عنه وعادوا إلى الشعر العامودى وحاولوا الدفاع عن موقفهم بالفصل بين الشعر الحر وقصيدة النثر ، ذلك لأن الشعر الحر ليس غريباً فى أدائه وأسلوبه فحسب ولكنه غريب عن النفس العربية فى مضاميه فان أبرز اتجاهات الشعر الحر تقليدية وليست أصيلة : قوامها الاغتراب والتمزق والرفض ونقل هموم حضارية لا تتفق مع واقعنا ، تقول نازك الملائكة : أن الاغتراب والتمزق والرفض يمكن التعبير عنها بالشعر العامودى ، رغم أن هذه الأفكار لم تنبت فى البيئة العربية بحيث يكون لها جذور فى واقعنا نفسه وإنما هى أشجار مستوردة دخلت حياتنا من البضاعة الآنية من الغرب ، والفرد العربى لا يشعر بالغربة ولا بالتمزق فى محيطه ، فهذه الأحاسيس غربية ووافدة وأن استمرار

هذه المشاعر من شأنه أن يعصف بنفس الفرد العربي وهي تحمل جراثيم التدمير ، إن الذين ينادون بالاغتراب والتمزق لن يستطيعوا الجهاد لأن نفوسهم مهدمة مشلولة ، وهم غرباء على المجتمع الذي يعملون من أجل بنائه ، ، كذلك فان من أبرز مقاتل الشعر الحر : ذلك الغموض والضبابية التي جاءت دخيلة على الأداء العربي المشرق الواضح ، فالشعر إذا لم يفصح لا يستطيع أن يصبح شعراً وإذا غمض الشعر وهوم وأبهم فان ذلك يرجع إلى غموض المعنى في نفس الشاعر ودليل على عجزه عن الأداء وانه لا يملك القدرة على التعبير الواضح ومع الأسف فقد أصبح الغموض هو الطابع العام هروباً من الواقع واغتراباً في النفس وعجزاً عن البيان :

الفصل الرابع

العاميـــة

اتسعت مؤامرة العامية في المرحلة التالية للحرب العالمية الثانية ووجدت من الشعوبيين دفعات خطيرة إلى الأمام فقد دفعت الصحافة والإذاعة : العامية إلى الأمام عن طريق القصة والمسرحية والإذاعيات والزجل والأغاني ، وقد جاء ذلك بعد توسيد طويل وأرضية واسعة منذ ١٨٨٢ عندما بدأت هذه المؤامرة عن طريق ويلكوكس وولمور وسبيتا وغيرهم وما حمل لوائه من بعد : لطفي السيد ، سلامه موسى ، والخوري مارون غض ، ثم جاء في المرحلة الأخيرة دعاة للعامية لا يتحدثون عن القضية بل يعملون لإقامة بناء عامي بكتاباتهم سواء بتحطيم الأسلوب العربي أو بتغريبه باضافة الكلمات العاميـــة أو تحويرها أو إفسادها كما يفعل دعاة الشعر الحر وقصيدة النثر ، وبالجملة فإن هذه المرحلة كانت أشد عنفاً من سابقتها فقد حاول دعاة العامية أن يأخذوا وضعاً ثابتاً في الصحافة والإذاعة ، ولقد ظاهرت الحركة الشعوبية التغريبية هذه الدعوة ودفعتها إلى الأمام فأفسحت للعامية دراسات في مؤتمرات تعقد في الغرب تحت اسم الأدب العربي المعاصر وأهمها مؤتمر روما ١٩٦٢ وقـــد جند لهذه المؤتمرات بعض الشعوبيين والتغريبيين ، ومما جاء في هذا المؤتمر قول يوسف الخال « أننا نفكر بلغة ونتكلم بلغة ونكتب بلغة » ، وقد علت صيحة مــا أطلق عليه الكتابة بلغة الشعب .

وقد حاولت الشعوبية الادعاء بأن اللغة العربية شبيهة باللاتينية التى تحولت لهجاتها إلى لغات ، وجرى التغريبيون على الادعاء بأفضلية اللهجة العامية فى الأداء لقربها من مفاهيم الشعب وهو ادعاء باطل ضليل .

ولقد جرت فى هذه الفترة (١٩٤٦ — ١٩٧٧) محاولات خطيرة للبحث عن العاميات فى العالم العربى وقيام البعثات المتصلة إلى مختلف الأقطار لتسجيلها وذلك كوسيلة لتدعيم دعوة العامية ، وكان أهم ما يعوزهم أن يجدوا لها تراثاً أو أدباً مدوناً يستخدم فى سبيل الادعاء بأنها كانت لغـــة قائمة بذاتها . وقد كشفت هذه المحاولات ذلك الهدف المبيت فى العمل إحصاء الكلمات والأزجال والأمثال عن حقيقة واضحة هو عجز العامية عن معالجة الموضوعات الرفيعة. وقد أولى المستشرقون فى مؤتمراتهم موضوع العامية إهتماما كبيرا ، وفى مؤتمر مشجن ١٩٦٧ دارت أبحاث واسعة حول اللهجات تحت اسم مايسمونه اللغة العربية الحديثة وحول اللهجات العاميات العربية تحت اسم اللغات العامية وخصائصها ، وقد أشارت الأبحاث إلى أن هناك جامعات أوربية وأمريكية تبالغ فى الاهتمام باللهجات العامية والعنايه بتدريسها باعتبارها اللغـة المستعملة وخاصة اللهجات المصرية والتونسية والمغربية وقد قاوم الأساتذة العرب الغيررون هذه الحركة وكشفوا عما يتخوفون منه وهو أن يكون وراء هذا الاتجاه نوايا استعمارية لتوسيع الفجوة بين االغة الفصحى وبين العامية من جانب وتمزيق الوحدة العربية . وليس من شك أن الشعوبية التغريبية تضع أمر العامية من بين المحاولات الخطيرة التى تعمل على بعثها وإذاعتها . ولقد درست هذه المؤتمرات فشل المحاولات التى قام بها عبد العزيز فهمى وسعيد عقل وغيرهم بحثاً عن مؤامرات جديدة .

* * *

ويركز بعض الباحثين على أن الدعوة إلى العامية تنقلت فى ثلاث مراحل وميادين : الاول : مجال الكتابة الصحيفة . الثانى : مجال السينما والمسرح والأغنية . الثالث : مجال التعليم . فقد حرصت الصحف التى تدين بالعمل للشعوبية والتغريب أن تفرض لغة عامية عادية وأن ترفض كل الكتابات ذات البيان أو الأداء العربى الصحيح . وقد تحولت سهام دعاة العامية إلى الكلمة المسموعة فى الأغنيه أو المسرحية أو الحور السينمائى ، وقد اتخذ تيار اللهجات العامية قوة عدوانية كاسحة تكاد تسد الطريق أمام اللغـــة الفصحى فى الكلمة المسموعة وأمام الأصالة الفنية والإبداع الفنى ، وفى مجال التعليم أدخلت أساليب شرشر

وعبارات البط كل الفت والوز كل الرز . » وقد كان هذا — كما يقول الأستاذ محمد جبر » سبباً فى أن الجيل الذى تلقى تعليمه منذ عام ١٩٤٨ بهـذه الطريقة لا يكتب كلمة واحدة صحيحة ، ولعل هذا هو السبب أيضاً فى انصراف الجيل الحالى عن القراءة الأدبية إلى قراءة التافه من الكتب العامية وما ترتب على هذا من القضاء على الصحف والمجلات الأدبية (اختفاء الرسالة والثقافة ١٩٦٤) وانتقال السوق الأدبية إلى بعض البلاد العربية الأخرى .

(٢)

وقد واجهت هذه الدعوى مقاومة واضحة وعميقة وممتدة اشترك فيها كثير من الغيورين على الفصحى ، فقد أشار نشأت التغلبى إلى أن هناك هدف غير الزعم الشائع بأن الواقعية وتصوير الحياة اليومية هما الدافع الأساسى لاستخدام اللهجة العامية ، والواقع أن استخدام اللهجة العامية عجز فادح وهو بالتالى عمل منهجى ظالم لإضعاف اللغة الفصحى . والواقع أن انكا شنا خلف اللهجة العامية بحجة أنها أخف دفعاو أخف جرساً على الأذن من اللغة الفصحى يضعنا على طريق ليست طريقنا ، وليس صحيحاً أن اللهجات العامية هى وحدها التى تصور حياتنا تصويراً صحيحا . وهل المفروض ونحن نبنى وطننا ونجمع شتات أمة بعثرها التردد فى مواجهة الواقع الحقيقى ، أن نهبط دائما إلى مستوى اللهجات العامية على ما فى هذه اللهجات من رواسب وأخطاء . ثم أشار نشأت التعلبى إلى أن استخدام اللهجة العامية هى عمل منهجى لإضعاف اللغة الفصحى » وأن هذه القضيـة يجب أن تأخذ طابعا أكثر خطورة فى أى تقدير أو احتمال ، أى أريد أن أقول أن اللهجات المحلية تضعف لغتنا إلى حد كبير وأن اختلاف اللهجات ليس مقصوراً على اختـلاف البـلدان بل يبدو هذا الاختلاف واضحا وجليا بين المدن المتعددة فى البلد الواحد ، بل أن اللهجات العامية تزداد تأثرا يوما عن يوم بعوامل الحضارة الغربية ، فتتسرب إليها كلمات لا هى محلية ولا هى غربية . وتشيع هذه الـكلمات على ألسنة الناس بحيث يتعذر بعد ذلك إيجاد ترجمة صحيحة تحل محلها ويعرض المختصون عن أى جهد لمكافحة ظـاهرة التسلل الأجنبى الخطير لمجرد علمهم بأن جهدهم سيقابل بالسخرية والعبث ، وأن الصحافة أول من يمارس السخرية للترفيـه عن قرائها وللدفاع فى الوقت نفسه عن الخطأ الشائع الذى يفصـل الصحيح عن الشائع . ولنتصور بعـد ذلك ما يمـكن أن تـكون حالنا بعد بضع سنوات حين نجـد أنفسنا وقد غرقنا

فى لهجة من التغييرات الفنية الأخيبة دون أن نجد لهـــذه التغييرات ترجمة عربيـة تحت ستار الزعم بأن اللغه العربية قاصرة عن مسايرة النهضة العلمية أو الزعم أنها لغـة أصابها الجمود بفعل انعزال الأمة العربية عن ركب الحضارة العالميـة فترة طويلة من الزمن ، وأصحاب هذا الرأى يدافعون — للأسف — حتى الآن عن وجود كلمات مثل التليفون أو التليفزيون وغيرهما من اللغـــة العربية متجاهلين أننا وجدنا ترجمات لما هو أكثر تقدماً من هذين الاختراعين كالصواريخ وسفن الفضاء وغيرهما ولئن كان الغرب قد أخذ من العرب علوم الفلك ووجد لتعابيرها الفنية ترجمات فإننى لا أفهم لماذا نعجز نحن عن سلوك مسلك الغربيين فيما يدفع عن لغتنا شبهة الانصياع للكلمة الدخيلة بدءاً من اللهجات العامية . وإنتهاءاً بالفصحى اعترافاً منا على الأقل بأن لغتنا ليست قاصرة وأن باب الاشتقاقات فيها مفتوح على مصراعيه ، أما إذا تمسكنا بجرس اللغة واعتبرنا جرس العامية ألطف وأجمل فإننا فى هذا النطاق ننكر حقيقة كبرى ، وهى إن الجرس إن هو فى الواقع إلا عادة لا أكثر ولا أقل أى أن اللغـــة التى تستلطف جرسها وتستريح إليه ، فالجرس ليس حجة نتسلح بها ضد التطور ، وإذا ما اعتادت الشعوب العربية جرس لغتها الفصحى فإنها لن ترضى عنها بديلا .

(٣) ويفاخر صلاح جاهين فى بحثه عن شعر العامية المصرية الذى ألقاه فى مؤتمر بلغراد ١٩٦٦ حين يكشف عن حقيقة خطيرة هى العامية أصبحت تملك وسائل الاعلام الراديو والتلفزيون والصحافة والسينما . ولكنه يؤكد حقيقة الموقف القائم من العامية وكتاباتها حين يقول : لا يزال بعض النقاد فى بلادنا يرفضون الاعتراف بالشعر العامى ، الذى يكتب بلغة الحياة اليومية ، بل يرفضون أيضاً الاعتراف بالتجديدات التى أدخلها شعراء العامية الفصحى على قوالب الشعر (يقصد الشعر الحر) بل يرفضون الاعتراف بشعر شاعر كبير كزميلى صلاح عبد الصبور» . والواقع أن العامية قد نمت وانبعثت كالشعر الحر فى أكناف الموجة الماركسية التغريبية الخطيرة التى سيطرت ١٩٦٤/١٩٧٠ على الصحافة والسينما والمسرح والإذاعة والتليفزيون والتى انحسرت بعد ذلك بعد أن تركت آثاراً تحتاج إلى كشف زيفها وفسادها مضامينها . ويسجل الدكتور عمر فروخ هذه الظاهرة فى وضوح تام حين يقول : إن الدول المستعمرة فى العصر الحديث فى استغلت نفراً من العرب فى الأقطار العربيـــة وبوسائل مختلفة للدعوة إلى تدوين اللهجات العامية بالحرف العربى آنا

وبالحرف اللاتينى أونة ، وقد استجاب هذا النفر إلى تلك الاستمالة الاستعمارية بدافع من مصلحته طمعاً فى مال أو بدافع آخر فشنوها حرباً لا هوادة فيها على اللغة العربية تحت تسهيل اللغة مرة والحفاظ على الآداب السطحية مرة أخرى وتحت ستار التمشى مع التقدم فى الحياة لأن اللغة كائن حى يجب أن يتطور ويتقدم .

(٢)

سعيد عقـــل

عملان خطيران قام عليهما سعيد عقل فى سبيل بناء الواجهة الشعوبية هما :

(١) الدعوة إلى العامية اللبنانية المكتوبة بالحروف اللاتينية .

(٢) الشعر الحر وهدم عامود الشعر .

وكلا الدعوتين تهدفان إلى هدم البيان القرآنى العربى ، وعزل أساليب الكتابة والأداء عن بلاغة القرآن ؛ والقضاء على الفصحى التى صمدت فى وجه الغزو والتى توحد بين العرب سياسيا واجتماعيا وبين العرب والمسلمين ثقافياً وعقائدياً ، ويجرى سعيد عقل فى هذا مع مخططات الشعوبية التغريبية التى تهدف إلى قطع الحاضر العربى عن الماضى الإسلامى ، وتحطم الوحدة اللغوية فى الأقطار العربية ، ومن أهداف سعيد عقل والمخطط الذى يعمل له : عزل لبنان عن العروبة ، وإقامة فينيقية لبنانية مستقلة عن الوجه العربى وقد أصدر أول كتاب باللهجة اللبنانيـــة بالحرف اللاتينى سنة ١٩٦١ أسماه (ياره ـــ شعر) هذا الكتاب مطبوع بأحرف الأبجدية اللاتينية ، مضافاً إليه سبعة رموز جديدة وأحد عشر حرفاً لاتينياً زيدت عليها إشارات خاصة حتى تؤدى أصواتاً مكان الحرفين اللذين يؤديان فى اللهجة اللاتينية صوتاً واحداً . والدعوة إلى [اللهجة العامية مكتوبة بالحروف اللاتينية] دعوة قديمة وقد وضع رموزها وشيئاً من نماذجها مستشرقون كثيرون . لغايات علمية أو مآرب سياسية . وفى لبنان مؤسسة تستهدف تحقيق أهداف الشعوبية يحمل لواءها أنيس فريحـــة وسعيد عقل . ووجه الخلاف بينهما أن كل منهما يريد إحـــلال لهجة قريته رأس المتن أنيس فريحه ، وزحله سعيد عقل . ويقول الدكتور عمر فروح : إن من يقرأ شعر سعيد عقل باللغة الفصحى والحرف العربى يجده أحاجى وألغازاً ، فما قولك ونحن نقرأ شعره العامى بالحرف اللاتينى ، إن غير اللبنانى لن يقرأ هذا الكتاب ،

إذ ليس فى مكنته ولو كان يعرف الأحرف اللاتينية الخمسة والعشرون ثم حفظ الرموز العشرين التى زادها سعيد عقل على الأبجدية اللاتينية ؛ أن يصل إلى تلك الرموز المطموسة ، إن الكتاب موضوع بلهجة لا تهز حماسة اللبنانى العامى ولا تدخل على قلوبهم متعة ؛ فالمتعة الأدبية كالمتعة الفنية جو اجتماعى قبل أن تكون حروفاً ورموزاً . إننى أدرك أن جهات خاصة ستصفق لصدور هذا الكتاب لا على أنه إنتاج أدبى جديد ، بل على أنه محاولة من المحاولات التى يحيونها فى ميدان النشاط الذى يقومون به ، إن الدعوة إلى اللغه العامية بالحرف اللاتينى جاءت أولا من الخارج ؛ وسيمر هذا الكتاب أمام عيون أناس لا يرون فيه أكثر من محاولة لا تذهب إلى أبعد من الكتاب الذى وضعت فيه ؛ ولكن هذا الكتاب امتحان قاس لأنصار العامية ولأنصار الأدب العالمى ، لقد جاءوا بمزحة فطبعوها بالحبر الأسود على ورق نفيس . ويقول حليم كنعان : يريد سعيد عقل أن يتحدث اللبنانيون بالعامية اللبنانية ؛ كأن الفصحى ليست لغة لبنانية عريقة الأمجاد ، وفى لبنان وفى كل مكان احتله لبنانى فيه ترعرت وفيه كانت منذ مطلع الألف الثانى قبل الميلاد . منه انتشرت أو بالأحرى ثبتت دعائمها وركائزها من أطراف فارس إلى أطراف غاليا ، مروراً بشمال أفريقيا والأندلس ، إن (السعقلية) يريد التخلى عن دروب الفصحى المبلطة والسير فى المتعرجات العامية المسدودة ؛ أى عامية ، فى كل متعرج عامية لبنانية بل فى كل مسرب من المتعرجات لهجة عامية مختلفة عنها فى المسرب الآخر ؛ هذه عامية كسروانية وعامية زحلية بقاعية وعامية جنوبية ، أى عامية تنتقى ، إن عاميتنا اليوم اقتربت من درب الفصحى المبلط ، يصح هنا القول على لبنان وعلى سورية كما يصح على كل بلد تثقفت نسبة عالية من سكانه . إن العاميات فى العالم ليست وقفاً على البلاد الغربية ، ففى كل بلد عاميـــة : عاميات إنجلترا وفرنسا وألمانيا ، غير أن عاميات هذه البلدان لا تجرؤ على البروز ليس لأنها تختبىء أمام وهج الفصحى بل لأن نور العلم فيها مقدم على حلك الجهل ، وليست هذه العاميات سوى أغراض مرضية تحركها بعض الأيدى الخفية لغاية ما فى نفس يعقوب وكم من غايات يعقوب ؛ ثم من قال إن اللغة هى ملك صرف غير منازع للأدباء أو الشعراء . ولماذا إذاً لا نتكلم الفصحى : إن اللحن دخيل على العربية وليس كنهياً فيها أصيلا ، غير أن العربية دون أى شك كانت لغة المنطقة التى عرفت باسم فينيقيا عند نهاية الألف الأول قبل الميلاد ، ولنا على ذلك الشواهد ولم يبق من عربية فينيقيا سوى صلة القربى بينها وبين عربية الصحراء عندما وصلت الدفعة العربية الكبيرة ،

ولم يبق لنا من عربية فينيقيا شيء قبل الألف الأول للميلاد لأسباب نجهلها ، غير أنه بإمكاننا الإثبات أن ما قبل الفينيقية كانت العربية لغـــة اللبنانيين أصل الفينيقيين ، وبالجملة فإن الفينيقية لهجة عربية منقرضة » . ولقد كانت لدعوة سعيد عقل صدى فى كل واجهات الشعوبية . فقد اهتم بها كمال الملاخ فى الأهرام . فكتب عنه وعن دعوته صفحة كاملة (١٩٧٤/٤/١٣) الأبجدية الجديدة اللاتينية الشكل العربية المنطلق ، قال : ويحاول سعيد عقل أن يضع نفسه فى صورة (ديكتاتور) القومية اللبنانية تشبهاً بأتاتورك الذى عزل تركيا عن ماضيها عبر استخدام الحرف اللاتينى مؤكداً الانفصال نهائياً ، وسعيد عقل لا يقبل أن يسمى لبنان بالعربى وهو فى قصائده يستعمل لغة شعرية حديثة تختلف اختلافا كاملا على كل تركيب شعرى سابق .

(٣) واجهت حركة اليقظة « مؤامرة العامية » فى هذه المرحلة الشعوبية الخطيرة وكشفت عن فسادها ودحضت ما أثارته من شبهات ، بل إن الدعوة فى إهابها الجديد وفى قيامها على أنها محاولة تقدمية مضللة قد وجدت استنكاراً شديداً من الرأى العام ، فلم تستجب لها الأمة التى كانت تعرف طريق الأصالة ، وتصدى لها الباحثون فأبانوا كذب ادعاءاتها وأبعاد هدفها وتآمرها ، بل يمكن القول أن كل ما تركته من آثار فى اللغة والأدب قد رجح كفة الفصحى على العامية ، وجاءت الحقائق على الوجه الآتى : (أولا) العامية ليست لغة قائمة بذاتها مستقلة بكيانها وإنما هى لهجة من اللهجات المتفرعة عن اللغة العربية الفصحى . (ثانياً) إن محاولة خلق لغة عامية راقية بدلا من الفصحى أو تطوير اللغة العربية لكى تساير النهضة الحديثة ، هذه الدعوة موجهة للقضاء على لغة القرآن الكريم أساساً . (ثالثاً) كشفت الدراسات التى قام بها المستشرقون وأنصار اللهجات العامية عن أن العامية لم تبلغ مبلغ لغة ثابتة فى موادها ولا فى هيئات تراكيبها ولا تراثها حتى يعول عليها وتوضع فيها العلوم والآداب وإنما هى تحريف عن لغة أخرى ، وهى لم تكن يوما لغة مستقلة لها قوانين أو قواعد . (رابعا) تبين أن العامية فقيرة كل الفقر فى مفرداتها وإنها فى كل قطر مختلفة عن الأخرى ، وغير ثابتة على حال ، وعرضة للتغيير الدائم من حيث أصواتها ودلالاتها ومفرداتها ، وهناك فوارق بين عامية جيل وعامية جيل آخر ، وتتسع الفروق كلما تقدم العهد فاذا استعملنا العامية الدارجة اليوم ، فاننا لانلبث بعد وقت غير طويل أن نرى أنفسنا أمام المشكلة ذاتها فنضطر بين فترة زمنية وأخرى

إلى تغيير لغة الكتابة . (خامسا) الاختلاف بين لغة الكتابة ولغة الحديث سنة طبيعية فى مختلف اللغات ، واللهجات الفرنسية والإيطالية والأسبانية والبرتغالية بعد أن انفصلت عن اللاتينية وتشكلت لغات خاصة لم تلبث أن نشأت لها عامية أخرى . (سادسا) لا وجه للمقارنة مطلقا بين العامية والفصحى « فليست العامية لغة ولا يجوز أن يطلق عليها هذا الإسم والظاهرة الواضحة هو أن تقوى العامية فى عصور الضعف والتمزق وسيطرة المذاهب الوافدة . (سابعا) إن العامية لا يمكنها أن تحقق « التفاهم » الذى هو الغرض من اللغة بل إنهـــا تحول دون التفاهم بين أبناء الأقطار العربية ، فالحجة التى يتذرع بها دعاة العامية من أن اللغة مجرد وسيلة للتفاهم وليست غاية فى ذاتها إنمـــا هى حجة صحيحة مقبولة ولكنها عليهم لا لهم ، (ثامنا) ليس فى اتخاذ العامية لغة توفيرا للوقت والجهد كما يتوهمون ، إذ يضطر الناس فى المستقبل إلى دراسة أطوار العامية لكى يفهموا النصوص المكتوبة فى عصر سابق كما سيضطرون إلى دراسه اللهجات العامية الأخرى المجاورة لهم . (تاسعا) العامية حركة رجعية والعربية حركة تقدمية فالعامية انحصار وتضييق وانطواء عـــلى الذات لا يناسب العصر الحديث الذى ينزع للتوسع والتكتل والانتشار الإنسانى . (عاشراً) تغليب العامية معناه فصل الأدب عن الدين وقطع الحاضر عن الماضى وتوجيه الصلات بين العرب كافة وبين العرب والمسلمين كأصحاب فكر واحد . (حادى عشر) استحالة وضع قواعد للعاميـــة وأصول تضبطها وتكفل طرق التصريف فيها ، لأن التعبير والتبديل فى العامية لا يقفان عند حد ما دام الاختلاط حاصلا ، ولأن العامية تختلف باختلاف الأقطار وتتعدد بتعدد البلدان ، والإدعاء بأن العامية يمكن ضبطها واستخدامها فى الكتابة ادعاء باطل لا يمكن تحقيقه ، ذلك لأن الكلمات المستحدثة عن الخلط فى العامية قليلة جدا لا تتألف منها لغة .

(ثانى عشر) لا تمتد صلاحية العامية لأكثر من الحديث العادى والحوار فى المسائل اليومية وللتعبير بها عن الأغراض المألوفة بين النـاس عامة ، فإذا أردت أن ترتقى بها عن هذه الطبقة أو أن تتناول بها حديث العلم أو الأدب أو الفلسفة أو غير ذلك مما يجرى هذا المجرى قصرت بك وعجزت عن الوفاء وحدود كل لهجة عامية هى حدود العامة أنفسهم ونطاقها هى نطاقهم .

(ثالث عشر) : إن الأخذ بالعامية يقطع حاضر العرب ومستقبلهم عن ماضيهم فلا تتمكن الأجيال القادمة أن تتفهم تراث الماضى المدون باللغة الفصحى إلا إذا نقل هذا التراث إلى مختلف اللهجات العامية ، هذا النقل يتطلب جهداً لا قبل لأحد به لا سيما إذا علمنا أن التراث الإسلامى ضخم جـــداً لأنه نتاج أكثر من أربع عشر قرناً فى ظل إمبراطورية واسعة الأرجاء .

ثالثـــا

أبعاد المواجهة الشعوبية

مرت الشعوبية التغريبية بمرحلة توسع خلال سيطرة النفوذ الأجنبى الغربى الذى ساد العالم الإسلامى منذ بدأت حركة الاستعمار والاحتلال الذى سيطرت فيه الدول الغربية على أكثـر عواصم الإسلام وفرضت نفوذها السياسى والاجتماعى ومفاهيمها الليبرالية الديموقراطية ، وكيفت هذه العواصم التبعية لها وركزت على الإقليميات رغبة فى تمزيق وحدة الفكر الإسلامى الجامع ، ثم لم تلبث أن سممت مفهوم العلاقة بين العروبة والإسلام بطرح مفهوم القوميات الوافد ، وفى ظل هـــذه السيطرة تشكلت محاولات الغزو والتغريب والشعوبية التى تستهدف إخراج المسلمين من قيمهم ومفاهيمهم ، ولقد حاولت حركة اليقظة أن تـكشف عن فساد تلك المفاهيم المطروحة فى أفق الفكر الإسلامى وكان الظن أن نهاية الاستعمار السياسى والعسكرى والغربى سيكون هو منطلق الأصالة فى التماس المسلمين للإسلام منهجاً للحياة ونظاماً للمجتمع ، ولـكن حركة التغريب كانت قادرة على دفع العالم الاسلامى إلى مرحلة جديدة من الاحتواء والسيطرة الفكرية والثقافيـــة والاجتماعية التى تـكونت جـــذورها فى تلك المرحلة والتى لم تلبث أن أفرزت تياراً ماركسياً استطاع أن يتوسع ويمتد وأن يشكل مع التيار الغربى محاولة خطيرة تهدف إلى محو الشخصية العربية الاسلامية والقضاء على الذاتية التى شكلها الاسلام بقيمة ومفاهيمه وفى ظل تلاقى التيارين تفتحت تيارات ذات سموم خطيرة كانت أشد قوة وعنفاً خلال هذه السنوات التى تلت نهاية الحرب العالمية الثانية ، ومن هنا كان على حركة اليقظة الاسلامية أن تحشد قواها وتدعم قدراتها للـكشف عن هذه الزيوف ودحض هذه الشبهات

والقضاء على هذه السموم ، وفى محاولة جادة لمواجهة هذه المرحلة فى مجال الأدب واللغة والتراث نضع هذه الخطوط العامة التى ما تزال تحتاج إلى دراسة وبحث :

(أولا) فى مجال الأدب نجد عبد الرحمن بدوى يسعى إلى إقامة ثقافة عربية ذات طابع وجودى ، ونجد سهيل إدريس يسعى لاقامة أدب عربى وجودى ماركسى ، ونجد لويس عوض يسعى لاقامة أدب ماركسى ليبرالى ، وفى مجال الفكر نجد الدكتور حسن صعب يتبنى منهج الليبرالية الغربية ونجد زكى نجيب محمود يتبنى منهج الوضعية المنطقية ونجد طيب متزيتى يتبنى منهج التفسير المادى للتاريخ ، وفى مجال التاريخ نجد من يحاول أن يفرض علينا منهج توريني ، أو منهج ماركس أو منهج شبنجلر أو منهج هيجل ، وكل هذه فى مفهوم الاسلام الجامع مفاهيم قاصرة عاجزة ، انشطارية لا تستطيع أن ترى كل الحقيقة ، وهكذا نجد الفكر الاسلامى والأدب العربى والتراث الاسلامى يجرى إخضاعه لغير منهجه الأصيل الذى يفهم به ، أنها محاولة لاحتواء الفكر الاسلامى وصهره فى أتون العالمية أو العلمانية أو الأممية ، سواء أكانت شيوعية أو غربية أو صهيونية ، وهذه مذاهب جزئية ولا يصلح الجزء فى تفسير الكل وهل يقبـــل الغربيون : لبيراليون أو ماركسيون أن يفسر تاريخهم أو تراثهم بالمنهج الاسلامى على ما فيه من تكامل جامع ؟ وهل يرون أن النتائج التى يتوصل إليها سليمة وصحيحة ومقبولة لديهم ، أعتقد أنه لن يقبل ، إذن ، فلماذا يخضعون الفكر الاسلامى والتراث الاسلامى والأدب العربى لمناهج تختلف اختلافاً كبيراً عن جوهره وطبيعته ، وهى الليبرالية الغربية أو الوضعية المنطقية أو التفسير المادى ، (ثانيا) محاولة طرح طابع فرعونى على الفكر العربى الاسلامى ، وهذه محاولة تستشرى فى كتابات كمال الملاح ولويس عوض وزكى شنودة ، وطائفة كبيرة من « المصربولوجيين » الذين يحاولون أن يردوا القيم والأخلاق والتقاليد والعادات التى يحفل بها المجتمع العربى الاسلامى إلى الفرعونية ، وكلما جرى الحديث حول فن من الفنون ، تحدثوا عن الفن الفرعونى والطب الفرعونى والحكمة الفرعونية ، وهذه محاولات باطلة لأن الخيوط التى بين أيدينا عن العصر الفرعونى قليلة وضئيلة وساذجة ولا تستطيع أن تكون صورة حضارية أو صورة أدبية لغوية ، فقد تقطعت الأسباب بيننا وبين ذلك العصر البعيد وجاء الاسلام خلال أربعة عشر قرناً فقضى على اللغة والتقاليد والعادات القديمة ، وهى دعوة معارضة لروح الأمة المتدفقة التى تربط مصر بالعروبة والاسلام ،

وترتبطها بالحنفية السمحاء التى بناها إبراهيم عليه السلام وجاءت دعوة موسى ودعوة عيسى عليهما السلام فى إطارها الحق ، أما يدعى إليه باسم الفرعونية فإنها هى دعوة الوثنية القديمة وتراثها العبودى ، فى عبادة الفرعون . وفى تلك الحيــــاة التى انمحت منها عناصر الرحمة والإخاء والتى جاء الإسلام بعد المسيحية مدمراً لهذه الصورة الظالمة من العبودية ، وليس هناك شىء مما يعجب فى تاريخ الفرعونية إلا وهو من أحد مصدرين : نبوة إبراهيم الحنيفية وتراث الأديان المنزلة ، أو من ميراث العرب الذى جاء الفراعنة موجة من موجات الهجرة من الجزيرة العربية شأنها فى ذلك شأن موجات الفينيقية وغيرها من الموجات التى تحاول أن تستعلى بنفسها عازلة نفسها عن مصدرها الأصيل . إن هناك بعض الذين يعملون فى الصحافه والإذاعة من يروجون لما يسمى (الأنثولوجيا) وهى المصرية القديمة عقيدة وحياة :

وهذا مذهب ضال وضار بعد أن قطعت مصر : تلك المراحل الواسعة على طريق العروبة والإسلام وأصبح لا يقضى أمر فى هذا الوطن أو العالم الإسلامى من دونها . وهو مذهب ضال بعد أن قطعت الأمة أربعة عشر قرناً على طريق التوحيد وأصبح فكرها الإسلام ولغتها العربية هو فكر المستوطنين جميعاً وتراثهم جميعاً ، وبعد أن ثبت بما لا يدع مجالا للشك لأصحاب الأهواء ممن حولوا ذلك من المؤرخين ، أن هناك « انقطاع حضارى » لا سبيل إلى تجاوزه إلى ما وراء رسالة الأديان مرة أخرى ، وأن ما يتبقى من شظايا قليلة الأهمية مما يحاولون بعثه وتجديده لا يمكن أن يشكل تراثاً أو لغة أو ثقافة أو أى مظهر من مظاهر الارتباط ولا يمكن أن يكون عاملا من عوامل الإحياء ، ولقد جاءت المسيحية يوم جاءت لتهدم هذا التراث الوثنى العبودى الضال ، ولقد حاربته ستمائه عام وقدمت فى سبيل هدمه ألوف الشهداء والضحايا لتقر كلمة الله الحقة التى جاء بها سيدنا عيسى عليه السلام ، ثم جاء الإسلام ، فقضى على هذا التراث قضاءاً مبرماً ، فكيف يحق اليوم أن يسمح بمثل هــــذه الصيحات التى تحـــاول أن تجدد هذا الماضى الوثنى الذى خير ما فيه مما يقال إنما هو من تراث الأديان والنبوات التى سبقت ميراث الحنيفية السمحاء : دين إبراهيم الذى امتد من العراق إلى الشام إلى مصر . ولقد حاولت الصهيونية التلمودية إحياء تراث الوثنية اليونانية فى الغرب ، وهى تحاول اليوم هذه المحاولة بالنسبة للتراث الوثنى فى الشرق ، ومن عجب أن إحياء تراث قديم

انفصلت آثاره وأخباره بينما تسحب ستائر الصمت عن ميراث حى يتدفق بالحياة متصل بأمجاد هذه الأمة فى صورتها العربية الإسلامية والمسيحية جميعا ، وليس معنى هذا أن يغمض الطرف عن الآثار الفرعونية فهى معجزة من مفاخر مصر ، وجزء من تاريخ العرب ، لأن الذين أقاموها كانوا يمثلون مرحلة ضخمة من مراحل الحضارة والتقدم الذى جاءت به أديان السماء .وكانت الموجة الفرعونية أصلا صادرة عن جزيرة العرب كما أكدت أبحاث العلماء الأجانب والمصريين ، وقد أثبت القاموس الذى أعده (أحمد كمال باشا) أن أغلب الكلمات الفرعونية ذات أصل عربى ، ومثل هذا يقال فى الموجات الفينيقية والآشورية والبابلية والبربرية . وذلك تحقيق تاريخى استغرق أعواماً وأعواماً حتى قيلت فيه كلمة الحق بعد أن استغلته مؤامرات الغزو الاستعمارى والثقافى فى الثلاثينات .

(ثالثاً) فى هذه المرحلة : مرحلة بناء الواجهة الشعوبية كان التركيز شديداً على الأدب المكشوف سواء فى مجال القصة أو الشعر أو الترجمة وجرى العمل على إحياء نتاج الاباحيين من كتاب الأدب الغربى المكشوف أمثال لورنس وبودلير وفولبير وهافلوك آليس . وقدمت فى أفق الأدب العربى ترجمات عن البيروتوموروافيا وسارتر وكامو وظهرت دعوة أدب اللامعقول والسريالية والوجودية وترجمت مؤلفات سيمون دى بوفوار وغيرها من دعاة الأدب المكشوف على إنكار العلاقات الشرعية والدعوة إلى العلاقات الحرة بين الرجل والمرأة ، وقد ظهر كتاب فى العربيـــة يحملون لواء المخطط الشعوبى . بل لقد تخصصت دور للنشر فى نشر كتب فى الوجودية فى نفس اليوم الذى تظهر فيه فى باريس ، وقد غلب على كتاب القصة فى البلاد العربية طابع الجنس وطابع المادية ، وطابع الاستهانة بأخلاقية الأسرة والحفاظ على العرض ، وسار فى هذا الطريق إحسان عبد القدوس ونجيب محفوظ ويوسف السباعى ويوسف إدريس وافتتح هـذا الاتجاه توفيق الحكيم بكتابه (الرباط المقدس) وظهرت فى مدرسة القوميين السوريين كتابات غادة السمان وليلى بعلبكى وغيرهما ، ويتميز الأدب المكشوف بالحديث عن العلاقة الجنسية ويصوير مواقف مكشوفة ومثيرة لما بين الرجل والمرأة وتمجيد اللذة الجنسية ومحاولة القول بأنها قاعدة الحياة وهدفها ، وقد نشأ هذا التيار واتسع بعد أن ترجمت مفاهيم فردية فى التحليل النفسى التى ترد كل أعمال الإنسان إلى الجنس . وقد شغلت هذه الظاهرة بعض الباحثين فأشار الأستاذ العقاد فى عام ١٩٦٠ إلى أن هنـاك مليون نسخة فى مدينة القاهرة وحدها من كتب الأسرار الجنسية

وأنهم يخطئون حين يظنون أن الإقبال على الكتب الجنسية نتيجة من نتائج الكبت والحجر على علاقات الفتيان والفتيات . فإن مثل هذا العدد لم ينشر فى مدينة القاهرة أيام البراقع والستائر والمقامر والخصيان . ويقول : أن الأدب الذى يسمونه بالأدب المكشوف ليس بالنهضة التقدمية التى تستحث لها خطوات الأبناء والبنات وإنما هو عارض من عوارض الضعف التى تنم عن الحاجة إلى التربية والرياضة الخلقية وتدل على أن الشباب يفتقر إلى ضبط الإرادة فى هذه الصفة وليس بالمفتقر إلى إطلاق الإرادة لاستباحة ما يباح وما لا يباح ، ومن دروسها أن نفهم حكمة النوع الإنسانى من نشأته الأولى فى تدبيره المقصود أو غير المقصود لإحاطة المسائل الجنسية بالضوابط والمحظورات » . ويتصل بهذا ظاهرة الكتب الرخيصة التى يكتبها متخصصون فى مفاهيم النفس والأخلاق الاجتماعية وعلاقات المرأة والرجل ولكن الذين كتبوها إما صحفيون لهم مجلات يستهدفون رواجها باغواء المراهقين من الشبان والشابات أو طلاب المال من بيع الخلق والعرض .

ويتساءل الأستاذ العقاد : ما العلة فى التهافت على المثيرات منذ الحرب العالمية الأولى » . ويقول : العلة هى حب التعويض الخاسر والعجز عن التعويض المفيد ، أن الإنسان لا يطلب المثيرات الحسية إلا لأنه فقد القرار على عقيدة روحية أو على فكرة مثالية أو على ثقة خلقية ، ومتى فقد هذا القرار دفعه القلق إلى أن يشغل نفسه بما يثير حسه وسئم المثيرات لا محالة ، لأن المثيرات تفقد معناها ولا تصبح مثيرة ولا قابلة لتنبيه الحس إذا استمر التنبيه يوماً بعد يوم وساعة ، بعد ساعة والولع بالمثيرات تعويض خاسر عن العقيدة الروحية والفكرة المثالية والثقة الخلقية ، لأن هذه القيم الرفيعة تزود النفس بعوامل الحركة وعوامل السكون فى وقت واحد ، ولا تدعها فارغة فى لحظة من اللحظات ، إن العقيدة الروحية تزود الإنسان ببواعث الحركة وحوافز العمل فى ثقـــة وقوه وتزوده ببواعث العزاء عن الإخفاق والخيبة وتوحى إليه أن بفضل الإخفاق والخيبة أحياناً على النجاح إذا كان فيه ما يناقض عقيدته يحمله على إهمالها والتفريط فيها ، فإذا احتاج صاحب العقيدة إلى الصبر والقرار وجد فى عقيدته معواناً له من التبصر والاستقرار ولم يستسلم للهم والسآمة كما يفعل طلاب المثيرات كلما فقدوا ما بيدهم . ويقول أحـــد الباحثين : أن الغربيين قد باعوا لنا التربية المتحررة وعدم التزمت وأخلاق الحريات الفردية فى كل شئون الحياة على أنه الحل الوحيد والعلمى لمحاربة الفساد والانحلال بينما الواقع أن الأدب الرخيص

هو مخطط لتخدير الشعوب الإسلامية ومنعها من التخلص من قيودها . والهدف هو تحويل الشعوب الإسلامية إلى شعوب غير قادرة على ممارسة الانضباط الذاتى مما يخلق جواً يغرى باستمرار سيطرة النفوذ الوافد والغزو الخارجى . ولقد دفع كثير من الباحثين الغربيين هذا الأدب الرخيص « أدب الفراش » حين قال أوكيافيوباز : إنه لم توجد حتى الآن حضارة يمكن أن تنتج من الأدب ما يضارع فى الضراوة الوحشية الجنسية ما احتوته آداب الحضارة الغربية ونتيجة لانتشار هذا الأدب أصبح منظر الموت يبعث على السرور وأحياناً للتسلية ويخلق مناخاً نفسياً وفكرياً تصبح معه « السادية » مباحة ومقبولة لكثير من الناس. (رابعاً) وقد تركزت المؤامرة الشعوبية فى القصة : فالقصة مجال واسع لتطعيم أذهان الشباب وعواطفهم وعقلياتهم بسموم كثيرة من خلال الإطار الخادع الذى تقوم عليه القصة فى مجال الحب والعواطف والنزوات والشهوات . وعن طريق القصة : رواية ومسرحية وفيلماً سينمائياً ، أمكن التشكيك فى كل القيم الإسلامية والعربية ، قيم العقيدة والسمو النفسى والعدل والرحمة ، وكانت ترجمة عديد من قصص الغرب الحديث المكشوف الإباحى والملحد وقصص الوثنية والإلحاد اليونانى القـــديم ، وانبعاث تراث الأسطورة والخرافة والفلكلور وكلها تحمل هجوماً صريحاً — على مفهوم التوحيد والخلق والعدل وانسحاب من الحياة وتشاؤم ورفض لكل القيم وإنكار لكل المقدسات . وكل ما قدمت المسرحيات فى مشاكل الفتاة والأسرة والمجتمع لم تكن إجابات أصلية أو صحيحة أو متفقة مع مفهوم الإسلام ، وهى ليست استجابة لمشكلاتنا نحن فى العالم الإسلامى المخالف تماماً لعالم الغرب من نواحى المزاج والعقائد . أن هـذا الركام من القصص والروايات مترجمة ومؤلفة ومنبعثة من التراث البشرى ، يقدم فكراً مسموماً ، فيه كثير من الانحراف عن الحقيقة العلمية وعن الفطرة الإنسانية وعن مفهوم الدين الحق وهى محاولة لتذويب النفس فى مرارة الكأس والسم الناقع وعصرها . ومن أبرز تحديات القصص الحديث المطروح فى أفق الفكر الإسلامى والأدب العربى : قصص الجنس والعنف والجريمة : التى تمجد العنف والاباحية وإغراق الأسواق بهذا النوع الرخيص . وقد عكس هذا الأدب أثره البالغ فى حياة المراهقين والشباب ، بل أن هناك تركيزاً شديداً فى هذا المجال يستهدف إشغال الأمة بكم مهمل من القضايا الكثيرة والمتعددة حتى تنسى سلم الأولويات الذى قرره الدين الحق وتبقى مشغولة إما بالقضايا الجانبية أو الاستهلاكية ، فلنحذر من تخطى سلم الأوليات وتسليط

الأضواء على الهوامش بعيداً عن القضايا السياسية الجادة . كذلك فإن القصة المعاصرة تحاول تصوير الجانب المظلم من النفس الانسانية والجانب المسف من طبائع البشر وذلك جرياً على التبعية للفن الغربي ، القائم على الصراع بين الانسان والآلهة وطابع المأساة التي يحطم البطل المصارع للقدر وهذه مفاهيم لا يعرفها الأدب العربي الأصيل كذلك فإن القاعدة في القصة الغربية الوافده تطرح مفهوم « إشعال الغرائز الجنسية » بالفن بينما تقوم المفاهيم الاسلامية على « تبريد الغرائز » وعلينا أن نفرق بين (الصورة الفنيـــة) والحقيقة الانسانية ، ولا نذهب وراء تصور عالم جديد خيالي مختلف عن عالم الواقع ثم نجرى تحكيمه في قضايا المجتمعات والانسان والحياة وعلينا أن نحذر من الاندفاع وراء الأحلام والخيال وفقدان الخيط الرفيع بين الواقع والخيال ، وكيف أمكن أن تخلق هذه الصورة الفنية للمراهقين والشابات (سواء في مجال المسرح والسينما أو الأغنية) عالماً جميلا خالياً من التبعية بعيداً كل البعد عن الاحساس بعالم الواقع ثم تقع الأزمة النفسية بعد إنتهاء عالم الخيال ومجابهة عالم الواقع الحقيقي مرة أخرى ، وما لذلك من أثر « التخدير » و « الغيبوبة » الذى تفرضه الروايات والمسرحيات والأفلام السينمائية على نفوس المراهقين الشباب والشابات بتجسيم صور العلاقات الجنسية مما يكون له ردة سيئة بعد الزواج حيث تتلاشى هذه الصورة البراقه وتبدو من ورائها الصورة الطبيعية قاتمة وشديدة السواد وقد تودى إلى تدمير الحياة الاجتماعية الواقعية .

ومن حق شبابنا المسلم أن يعلم أن المسرحية تنظر إلى الانسان المعاصر على أنه « كيان ممزق الذات منفصم الشخصية متهافت الأعصاب مفتقد لأى شكل من أشكال الانسجام بين مكونات وجوده الداخلى ، يعانى ثنائية قاسية بين الفكر والعمل وبين الخيال والواقع وبين الظاهر والباطن وبين قناعة ووجهة ، هـــذا المفهوم كما يصوره الدكتور عماد الدين خليل يخالف ويعارض مفهوم الفكر الاسلامى للإنسان بعيداً عن الازدواج وبعيداً عن الصراع وبعيداً عن الغربة وبعيداً عن التمزق ، حيث يواجه المسلم الحياة مواجهة صحيحة ولا يحتاج إلى خلق عالم آخر خيالى يغرق فيه ثم يواجه الأزمة عندما يخرج منه إلى الواقع .

(٢)

ويمثل (نجيب محفوظ) نموذجا لهذا الخلط الشديد ، من القيم الوافدة والأصيلة ، ويغرق في هـــذا الأتون الأممى ، دون أن يستطيع الوصول إلى بر الأصالة ذلك لأن

مفهومه وأمانته للفكر الإسلامى جد ضئيلة ، فهو كما يصوره الباحثون مثال لغربة المثقف عن أمته ، ونموذج للأفق الضيق يتصور العالم إما ماركسياً أو رأسمالياً ، حين نواجه اعتراف نجيب محفوظ عن نفسه وعقيدته نكتشف سر انفصام شخصيات قصصه وعجزه عن الأصالة ، يقول نجيب محفوظ فى قصة قلب الليل « أما مأساتى الخاصة فنشأت من الصراع بين عقلى وبين إيمانى الراسخ بالله ، واعترضنى السؤال : كيف تصون إيمانك إن أردت أن تجعل من العقل هاديك ومرشدك ، تزعزعت ثقتى فى الإيمان الخالص كما تزعزعت فى لغة القلب وعلى العقل أن يحل بقوته هذه المشكلة » والقول بأنه لم يخلق لذلك اعتراف بالعجز ليس إلا اقتراح بديل لما نسميه القلب أو البداهة اعتراف آخر بالإفلاس ، ويعلق الأستاذ حلمى محمد القاعود على هذا المفهوم فيقول : إن نجيب محفوظ حاول أن يستخدم موازينه الماضية والراهنة من التجارب الإنسانية والثقافية ليعالج قضية الإيمان والمستقبل ، لكن تراثه الفلسفى كان غالباً ومدوياً فقد نظر إلى القضية التى يعالجها بتصور فلسفى فى العالم الأعم . إن التصور الإسلامى يختلف بالطبع عن التصور الفلسفى والوضعى لأن الأول يأتى من لدن الله والثانى ينبعث وفق رؤى بشرية قاصرة لا تستطيع الوفاء الشامل والكامل بمتطلبات الفطرة الإنسانية وإقامة النظام الإنسانى الذى يتسق مع هذه الفطرة بما يرسى قواعد الأمن والسلام والتعاون المشترك ، وقد اعترف نجيب محفوظ فى أكثر من موضع فى قصته بفشل النظريات الشمولية التى وضعها الإنسان حتى الآن ومع ذلك فإن نجيب محفوظ ما زال وفق تصوره الفلسفى يجد باحثاً عن نظام شمولى وضعى ، ونحن نعتقد بصعوبة هذا البحث وقسوته أيضاً ما لم يتغير التصور قبل البدء فى عملية البحث ، وأود أن أستدرك هنا قائلا إن التصور الإسلامى لا يلغى كيان العقل الإنسانى بل إنه يضع على كاهله العبء الأول والأكبر من خلال الرحلة الشاقة فى الاهتداء إلى معالم السكينة والأنس ، بيد أن المشكلة القائمة اليوم تقف على عكازين من مواريث الحضارة الغربية والتصور الفسلفى وخاصة التصور اليونانى الذى يصل إلى مرحلة الأسطورية (الميثولوجية) إلى تأليه البشر وتعدد الآلهة ، ولقد عرض محمد عبد الحليم عبدالله لمثل هذا الموضوع فى قصته الطويلة (الباحث عن الحقيقة) معبراً عن رحلة الصحابى الجليل سلمان الفارسى من وثنية المجوس إلى نورانية الاسلام وكان تعبير محمد عبد الحليم عبدالله عن هذه الرحلة يتحدد وفق المعايير والتصورات الاسلامية التى ترى الفكر البشرى قاصراً

عن الوصول إلى الكمال المطلق والتى يتحتم عليه أن يسلم تماما للذات الأكبر الخالقة والمانحة حق الحياة ، وفى هذا الاطار تستطيع الذات البشرية أن ترى سعادتها وبهجتها وأن تنطلق إلى آفاق الاعمار والتشييد وصنع الحضارة الراقية ، إن النتيجــــة التى يصل إليها نجيب محفوظ بتمزق الانسان العربى الراهن من الانسان الالهى والانسان المادى نتيجة لا تستقيم ، لأن براهينه آتية من تصورات لا تنسجم مع التصور الاسلامى الصحيح الذى لا ينكر دور العقل والمادة والحرية والعدالة . بل يضع نظاماً متكاملا يرى فيه الكل صورته دون عقد أو رواسب أو وثنيات منحرفة ، ولسنا نرى سراً لهذا الانفصام الذى يرافق شخصيات نجيب محفوظ التى انعطفت نحو الفكرة الدينية . إن هذه الشخصيات تعيش بوجهين دائماً : وجه طيب أمام الله وخلقه ووجه قبيح لا يظهر إلا فى الخمارات ودور البغاء بدئاً من عائلة السيد أحمد عبد الجواد فى (الثلاثية) حتى عثمان أفندى بيومى فى (حضرة المحترم) ، آخر ما كتب نجيب محفوظ (١٩٧٦) ، ومن الواضح فى العقيدة الاسلامية : أن الشخصية السوية لا ترتبط بالضرورة بتلك الدروشة أو هذه الصوفية التى نراها فى شخصية الشيخ البكرى فى (زقاق المدق) أو الشيخ الجنيدى فى قصة (اللص والكلاب) ولعل الأستاذ نجيب محفوظ مع إلحاحه على تلك الشخصيات التى تعيش بالازدواجية العقائدية والسلوكية يرى أنه لا ضرورة لرصد النماذج السوية لأنها مما يألفه الناس ولا يرون فيه ما يبهرهم خلال عمل فنى أو درامى ، فالغريب الشاذ هو الذى يبهر ويجذب ويحدث الأثر الفنى الذى ينشده الكاتب ، ولكننى أرى أن الفن ليس رصداً للغرابة والشذوذ وغير المألوف بل إنه رصد للحياة بكل ما فيها من مزيج يضم الاستقامة والأعوجاج والحلاوة والمرارة ، هذا الالحاح على رصد الجوانب المعتمة فى الشخصيات الاسلامية أو تلك التى تحمل بطاقة انتساب إلى الاسلام » ، تلك أبرز ظواهر نجيب محفوظ : الازدواجية والشك العقدى ، ويرجع ذلك إلى الأوليات التى بدأها فى ظل سلامة موسى والمجلة الجديدة ومفاهيم الفرعونيه والوثنية التى بدأ بها قصصه الأولى ، ثم اصطناع المذهب المادى فى التصوير القصصى الذى مال واتجه ثم انحرف إلى الماركسية انحرافاً شديداً وإلى التفسير المادى للتاريخ على نحو يستهين أشد الاستهانة بالقيم الاسلامية وخاصة قيم الزواج والأسرة ومن ذلك فإن روح الكشف والجنس لا تفارق قصصه وتسيطر على كثير من أبطاله ، بل إن من أبطاله من يوصمون بالغلمة وطابع الانحراف

الجنسى فى العلاقات بين الرجل والرجل ، سئل نجيب محفوظ عن رأيه فى حل المشكلة الجنسية فى مجتمعنا فقال : أنا لا أستطيع أن أقول الحل ولا تستطيع أنت ، ومعنى هذا — كما يقول الأستاذ سالم بهنساوى — إنه لا يؤمن بالزواج ولا يؤمن بقصر العلاقات الجنسية فى حدود نظام الزواج وبالتالى لامكان للأولاد ولا للميراث فى مجتمع هذه سماته ، وعلى هذا فإن نجيب محفوظ عاجز اجتماعياً عن أن يشم هواء العواطف الأسرية ولا يتذوق طعم علاقات البنوة ومن كانت هذه صفته فلا يجوز أن يكون مصدر توجيه فى مجتمع قوامه الدين والأخلاق والأسرة لبنة من لبناته ففاقد الشيء لا يعطيه » ، وهكذا نجد إلى أى حد تفرض قصص نجيب محفوظ مفاهيم منحرفة على طائفة كبيرة من شباب العرب والمسلمين الذين يعتبرونه قمة من القمم الأدبية ، ومن أبرز علامات أدب نجيب محفوظ وقصصه وشخصيته الأدبية « الماركسية » فطابع الماركسية واضح فى رواياته وكتاباته وإيمانه المطلق بالعلم والمنهج العلمى يؤكد ذلك ما نص عليه نفسه فى حديث لمجلة الهلال معه ، وإعجابه بالمنهج العلمى والمذهب الماركسى جعله يغفل حقيقة العلم فى الاسلام وأسلوبه الخاص فى استعماله استعمالا تتجلى فيه قدرة الانسان وهيمنته عليه والتحكم فيه بإرادته حتى لا يصبح عبداً له ، وتؤكد المتابعة أن هذا الاتجاه بدأ امتداداً من سلامة موسى ثم ظل خفيا بعد ذلك ، ثم واضحاً فى مرحلة الأهرام — ليس هو أمر مرحلى وإنما هو طبيعة أصيلة ، فإنه بعد أن تمزقت جبهة الشعوبية التى أقامها الأهرام بسنوات يقول فى حديث لجريدة السياسة (الكويتية) ١٩٧٣/٩/٣ ، لو خيرت بين الرأسمالية والماركسية لما ترددت فى الاختيار لحظة واحدة ، أختار الماركسية طبعاً ولكن ذلك لا يعنى أننى ماركسى ، ان شكى فى النظرية فإنى أؤمن بالتطبيق فى ذاته بصرف النظر عن أخطاء التجريب ومآسيه ، أنى أؤمن بتحرير الانسان من الطبيعة وما يتبعها من امتيازات كالميراث وغيره .

ولا ريب إن كلمات نجيب محفوظ هذه تشير إلى ضعف الآفاق التى يتحرك فيها ومحدوديتها فان التجربة الماركسية تكشف نفسها الآن بصورة لا تحتاج إلى مزيد من البحث حين تقول بعد ستين عاماً أنها عجزت عجزاً شديداً أن تقيم مجتمعاً صالحاً فى بيئتها وإنها ما تزال فى حاجة إلى معونة الرأسمالية وقمحها ودولاراتها كما نرى كذلك ، فان رؤيا نجيب محفوظ لا تزال عاجزة محدودة فى فهم الإسلام ونظامه الأصيل وأشد

خطأه فى زعمه أن الميراث نوع من الامتيازات ، بينما أن نظام الميراث من أقوى دعائم الاسلام نحو تفتيت الثروة وتذويب الطبقات ، كما يؤدى إلى الترابط بين الآباء والأبناء ، فضلا عن أنه يخلق فى الفرد الباعث على الإنتاج كما يربط الفرد بالمجتمع الذى يعاصره بل بالمجتمع التالى لعصره .

والميراث (كما يقول الأستاذ سالم بهنساوى الذى رد على نجيب محفوظ وكشف زيف مفهومه) ليس امتيازاً من الامتيازات الطبقية التى يجب أن يتحرر منها الإنسان ، يقول ماسنيون : إن لدى الإسلام من الكفاية ما يجعله يتشدد فى تحقيق فكرة المساواة ، وذلك بفرض زكاة يدفعها كل فرد لبيت المال ، وهو يناهض عملية المبادلات التى لا ضابط لها ، وحبس الثروات كما يناهض الديون الربوية والضرائب ، ويقف فى نفس الوقت إلى جانب حقوق الوالد والزوج . وشيوع الملكية الفردية ورأس المال التجارى ، وبذا يحل الإسلام مرة أخرى مكاناً وسطاً بين نظريات الرأسمالية البرجوازية ونظريات البلشفية الشيوعية ، وعلى ذلك فالاسلام بمثابة خالق السلام بين النظم الاقتصادية المتنازعة . ويقول الأستاذ سالم البهبساوى : إن التطبيق العملى جعل الماركسية تبعد كثيراً عن النظرية بعا جعلها تعود إلى نظام الأسرة وتعود إلى نوع من الملكية الفردية وإلى حوافز الإنسان . لقد رجعت الماركسية عن قاعدة الأجر على قدر الحاجة لا العمل ، أى أن التطبيق الماركسى يؤدى إلى بقاء الميراث ولو بغير قانون ، وفى أضيق الحدود ، كما يؤدى إلى هدم نظرية الأجر على قدر الحاجة . وقد نشرت الأهرام تقريراً للخبير الروسى زولين (١٨/٦/١٩٦٥) يقول ، يتعين على روسيا أن تعود الى نظام ما يسمح بالملكية الفردية فى الأرض الزراعية ، وذلك لحل مشكلات الزراعة التى تتجدد عاماً بعد عام . على أن يكون تملك الأرض لمن يصلحها . إن نجيب محفوظ لا يجهل هذا ولا يجهل أن نظام الطبقات الذى وجد فى روسيا القيصرية قبل الثورة الشيوعية وكذلك نظام الاقطاع الذى وجد فى فرنسا قبل ثورتها ، لا يوجد مثلهما فى المنطقة العربية ، وذلك لأن الإســلام قد عالج ذلك من البداية ، فالميراث الإسلامى لا يركز الثروة فى يد الإبن الأكبر كما هو الحال فى أوربا ، وبالتالى فهو يفتت الثروة ولا يخلق طبقات بل يذيبها . ويقول الأستاذ سـالم البهنساوى : أن نجيب محفوظ الذى لا يجد بديلا عن الرسالة الإسلامية إلا الماركسية لا يود أن يعرف أن الإسلام هو الذى شرع نظامين للملكية هما الملكية الفردية والملكية العامة وجعل

لكل نوع مجاله ووظيفته ، وبهذا تميز عن الراسمالية وعن الشيوعية لأنه منزل من عند الله الذى خالق الإنسان ووضع له ما يصلح غرائزه على مر العصور والأزمان ، هل نجيب محفوظ لا يعلم أن الإسلام وضع نظاماً يكفل التوزيع العادل للأموال وعند ما خص الفقراء بنوع من الفيء أوضح السبب وهو قول الله تعالى : (كى لا تكون دولة بين الأغنياء منكم) ومع هذا فإن نجيب محفوظ لم يجرء على نقـــد الأنظمة الديكتاتورية والاستبدادية التى جاءت الهزيمة على يديها ولكن هاجم نظام الميراث لأنه جاء من عند الله » . وهكذا نجد (نجيب محفوظ) فى مواجهة الأصالة والعلم والفطرة ، وأبرز دليل على ذلك قصته التى هاجم فيها الألوهية وأنهاها بعبارته القاسية (ثم مات الجبلاوى) يقصد ذات الله تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، ومع ذلك فإن بعض المنافقين كتب عن ما أسماه (الجانب الاسلامى فى قصص نجيب محفوظ) وهى محاولة مبطلة ومضللة إلا إذا كان هذا الجانب هو جانب الانتقاص والاحتقار والسخرية الذى عرفته قصصه جميعاً بالنسبة للشخصيات الإسلامية .

(٣)

وإذا كانت قصص نجيب محفوظ قد اختارت جانب الأزدواجية الفكرية التى تميل نحو المادية وتنكر العقيدة الدينية فى الأعم الأغلب فإن قصص إحسان عبد القدوس تركز على الجنس وتحـــاول أن تصور المجتمع العربى الإسلامى بأنه مجتمع جنسى منحرف وأن عملية « الغواية » و « الاغتصاب » هى طابع التعامل بين الرجل والمرأة ، ولاريب أن اتكاء إحسان عبد القدوس على القصة الأجنبية المكشوفة واضح وأنه كما أشار فى أحاديث مختلفة تلميذ لورنس وفولكنر ومورافيا وأنه استوعب مفهوم فرويد فى العلاقات الجنسية ولا ريب بذلك يخضع لمرحلة تجاوزها الأدب الغربى بعد أن تكشف فساد نظرية فرويد وهدم زملائه أدلر ويونج لها واعتراف مجتمعات علماء النفس المتعددة خلال أربعين سنة بعد وفاة « فرويد » بفساد هـــذه النظرية وتفريعاتها المختلفة ، وقد وصف قصص إحسان عبد القدوس بأنه أدب فراشى لأنه يقوم على تصوير جانب واحد من العلاقات الواسعة العميقة بين الرجل والمرأة ، ذلك هو جانب تلك الصلة التى هى من طبيعة الأمور والتى لا تحتمل هذه المحاولة فى الضغط عليها وإبرازها وضرب الدفوف حولها ، فضلا عن وضعها دائماً فى أسلوب الاغتصاب وتصوير العلاقات الزوجية بين الرجل والمرأة

بأنها علاقة محاولة فيها ذلك التطلع إلى الحرام من جانب الرجل ومن جانب المرأة على السواء . وأخطر ما فى ذلك كله هو وضع هذه المسائل الجنسية فى إطار سياسى أو وطنى كمحاولة للخداع ، والتمويه ، ومن العجب أن يستطيع الكاتب الرجل أن يصور مشاعر الرجل إزاء المرأة ولكن الغريب هو تلك المحاولة الخطيرة التى يقوم الكاتب فيها بتصوير مشاعر المرأة فى أدق دقائقها فكيف يستطيع الرجل أن يقوم بمثل هذا العمل ، ولماذا هذه العلاقة القائمة على العدوان والاغتصاب والغواية التى تحفل بها قصص إحسان عبد القدوس ؟ ،

ولعلى أبرز ملامح التطور فى هذا العمل أن أصبح إحسان يضفى على قصته طابعاً من الواقع فى محاولة للقول بأن ما يكتبه ليست قصة خيالية تتفاعل فيه مشاعره الخاصة وأوهامه وأهوائه وإنما هى واقع قائم بأن يضع لبعض القصص أرضية من واقع قطر عربى أو وضع معين كوضع دبلوماسى عربى معين أو امرأة يحاول أن يستخلصها من تجربة الهجرة من بور سعيد فيضع هذه الأطر الخادعة ليفرض للقصة تصوراً واقعياً وهميا . ومن عجب أن يحاول إحسان عبد القدوس أن يلتقط الصور النادرة التى لا تعد واحداً من ألف من ظواهر المجتمع ليقدمها على أنها ظاهرة إجتماعية واسعة التطبيق وأنها موجودة على أوسع نطاق . وهو يضع عبارات خادعة لا تثبت للبحث العلمى ولا للواقع كأن يقول « أن الخطيئة لا تولد معنا ولكن المجتمع يدفعنا إليها » وهذا القول معارض تمام المعارضة لمفهوم الأصالة والفطرة الإنسانية فالإنسان مسئول عن تصرفه وعمله مسئولية كاملة وليس مسوقا فى قطيع تمحو عنه تلك الجماعة ذاتيته وقدرته على تجنب الخطأ والتماس الصالح من الأمور ، إن مفهوم الإسلام يكشف عن فساد مثل هـــذه المصلحات التى تروجها القصص وخاصة القصص الجنسى الذى يحاول أن يفرض مفهوماً عن شرعية الغواية أو سلامة العلاقات الشاذة بين الرجل والمرأة وليس من أدب الإسلام أن تقوم الصورة العادية ولا العبارة المكشوفة ، خاصة إذا كانت هذه صور آحاد وليست صور عامة للمجتمعات الاسلامية التى ما تزال تؤمن بقداسة العرض والبكارة والعلاقات الزوجية وليست فى حقيقتها ظواهر اجتماعية ولكنها انحرافات فردية فلماذا التركيز عليها والعمل على تصويرها على أنها أمر تفشى فى المجتمع كله وليس هو كذلك فى الواقع . لا ريب أن للجنس دوراً فى حياة الفرد ، ولكنه ليس دائما الغرابة أو الخطيئة أو الاغتصاب ، كذلك فإن الحب ليس هو الجنس وحده ، ولكن عند إحسان إنما تعنى كلمة الحب معنى العلاقة

الجنسية وحدها . وإذا كانت علاقة المرأة بالرجل هو المحور الرئيسى الذى تدور حوله القصه فلماذا هذا الإصرار على علاقة معينة ، قد يكون سر ذلك كما يقول البعض هو ترويج المجلة وذلك هدف تحقق فعلا ، ولكن أى أثر تركته مثل هذه القصص الصارخة فى تلك النفوس والقلوب وما رسب من اثر لها فى أعماق النفوس عن فهم الحياة والعلاقات بين الرجل والمرأة والفتاة والفتى ، من مفاهيم مسمومة تنحرف بهم عن جادة الخلق ، وتصور لهم وكأن هذا اللون من الحياة أمر مباح ومشروع ، وأن من حق كل شاب أن يبدأ علاقته بالخداع والغواية ، وأن يصل منها إلى تلك الغايات التى تدمر كيان الإنسان الآخر ، أو تصوير الأزواج وهم قلقون قد امتلأت نفوسهم بالرغبة فى التغيير أو الاجتراء باسم السأم والملل الداعى إلى التبديل ، ولا شك أن هذا التصور إذا قام فى نفس الرجل ومضى فيه فإنه يؤدى إلى ذات التصرف بالنسبة للمرأة نفسها .

تقول الدكتورة هدى حبيشة : عندما أتعرض لنقط ضعف كتابات إحسان عبد القدوس ، أقول أن إحسان يستغل مهاراته القصصية بطريقة يأباها على نفسه كل فنان حق ، وأنه باستثناء روايتين فقط لم يستطع بالرغم من مهارته القصصية أن يكتب عملا فنياً بمعنى الكلمة ، وذلك لأن إحسان عبد القدوس للأسف كان يركز كل هذه المهارة فى كتابة ما يمكن أن يسمى « بالأدب الرخيص » وتعريف تعبير « أدب رخيص » أمر صعب ويحتاج لشرح طويل وهو الأدب الذى ينحرف به كاتبه عن صدق الرؤيا إلى الطريق السهل المقروء الذى يعطى القارىء ما يريد وذلك باللعب على ما لديه من عواطف كامنة أو مكبوتة . وتقدم الدكتورة حبيشة نماذج من أبطال قصص إحسان عبد القدوس : بطلة الطريق المسدود تقول : فتاة تافهة كل التفاهة ، ليس هناك ما يشغل تفكيرها على الإطلاق غير الرجال ونظراتهم إليها وما يعجبها من الأدب ليست روايات الفضيلة ولكن روايات الغرام ، السبب الحقيقى لوحدة بطلة إحسان هو فراغها الذهنى والنفسى ، فهى لا شاغل لها إلا البحث عن الحب ، وهو حب من نوع معين هو حب الروايات ، هذه البطلة يقدمها إحسان على أنها فتاة ظلمها المجتمع ، فهو يلوم المجتمع وكان الأحرى أن يلوم فتاته على أفقها الضيق وانحصار تفكيرها فى نفسها إلى درجة المرض ، والصورة التى يرسم بها إحسان بطلته هى الصورة التى ترى فيها كل منهن نفسها أنهن فتيات مراهقات ، عليه أن يبرر بطلته على حقيقتها ، لا أن يزكى فى المراهقات إحساسهن بأنهن مثاليات مظلومات من المجتمع ، وإحسان

عندما يؤله فتاته التافهة فهو يشترى رضاء كل فتاة تافهة ترى نفسها فى بطلته وهو يكتب الأدب الرخيص ، وتقديم الفتاة بهذه الصورة الزائفة ضعف فنى ، أن إحسان يضطر إلى أن يفرض الحوادث فرضاً حتى يثبت قضية خاسرة . ومن مثال ذلك أن تطرق فتاة بريئة بيتاً لصديق فإذا هو يقدم لها مشروباً روحيا وأن كل من يعامل فتاة لابد أن يخدعها .

وتقول الدكتورة حبيشة : أن القصة تفشل فى إقناع القارىء الجاد ويقتصر قراءها على فتيات فى سن معينة يرون تغذية أحلام اليقظة ومن هنا تسقط عن مرتبة العمل الفنى .

وتقول الدكتورة حبيشة : أن الأدب الجاد لا يهتم بالمغامرات فى حـــد ذاتها ، وإلا كان (أرسين لوبين) فى مستوى كتابات (دستوفسكى) كما أنه لا يهتم بالغرام فى حد ذاته وإلا كانت قصص المجلات النسائية فى مستوى الأدب الرفيع . وفى الأدب الرفيع دلالات تكمن وراء المغامرات والغراميات تكون عملية الكتابة ذاتها استكشافاً لأعماقها وهذا ما تحاشاه إحسان عبد القدوس ، إما أن يكون إحسان كاتبا سطحيا غير قادر على اكتشاف أعماق موضوعه ، وهذا ما أميل إليه شخصيا أو أن إحسان يختار الموضوع الذى سيعجب قراءه فهو لا يهتم إلا بالاستحواذ على مجموعة معينة من القراء ، أعنى القارىء السطحى وهو بذلك يكون كاتبا للأدب الرخيص . وتقول : أرى أنه فى كثير من كتاباته يكتب ما نسميه بالأدب الرخيص ، وذلك إما عن عمد لكسب قراء معينين أو عن ضعف ناتج عن عدم مواجهة نفسه وموضوعه بالدرجة التى يتطلب ما يتعرض له من موضوعات » .

وهذا كله يعنى أن « الأصالة » فى تصوير المرأة ومشاعرها مفقودة فى قصص إحسان عبد القدوس وأنه لم يستطع أن يستوعب الأخلاق والتقاليد والقيم الأساسية فى المجتمع ولكنه حجب نفسه فى قطاع ضئيل من غير الأسوياء ، هو تلك الصورة الفردية القليلة عن الغواية والاغتصاب ، وحاول أن يسحبها على المجتمع كله ويصمه بها ، جرياً وراء أهواء خاصة أو تغرضات وعقد معينة لها مصدرها فى حياته أو تاريخه وشأنه فى ذلك شأن فرويد الذى لم يزد مرضاه الذى أقام عليهم نظريته كلها عن مائة مريض فى مجتمع يزخر بالألوف والملايين من الأصحاء ، وكذلك فإن إحسان عبد القدوس لم يستطع أن يصل إلى عشرة أو عشرين بطلة من المنحرفات غير الأسوياء الذين قدمهم فى قصصه متجاوزاً عن مجتمع حافل بالصورة السوية الأخلاقية التى لا تنحرف إلى الجريمـــة ولا تندفع إلى الرغبة ، والتى تعجز كل محاولات الإغراء عن خداعها أو تدميرها أو وقوعها فريسة الاغتصاب .

وليس الجنس فى الحقيقة هو الحب ، ولكن هل الرجل فى طبيعته كرجل بقادر على أن يتقمص مشاعر المرأة كما فعلت صاحبة قصة (مرحباً أيها الحزن) وقلدها إحسان فى قصة (أنا حرة) وكيف يمكن لرجل يمتلك كل مشاعر الرجل أن يتقمص شخصية إمرأة فى مشاعرها وخاصة فى مشاعرها التى تتصل بالرغبات الذاتية الخاصة ، وليست محاولة تحويل القصص الخيالية إلى واقع إلا محاولة خادعة مضللة ، والأخطر من ذلك القول من خلال القصص الفردية التى لا تمثل واحداً فى الألف والمخترعة بالخيال والهوى والرغبة الخاصة بأنها صورة المجتمع والواقع إلى هدفها هو توزيع المجلة أو كسب منتج القصة السينمائية والتأثير فى شباك التذاكر . هل الهدف هو القول بأن المجتمع فاسد تماماً وأن ظاهرة الفساد ليست دخيلة عليه بل هى فطرة فى نفوس أبنائه ، وأنها إليست قاصرة على أفراد شواذ ، وإنما هى ظاهرة عامة للمجتمع كله ؟ كذلك فإن عنـــواناً مثل (لا شىء يهم) يوحى بتدمير معنويات المسئولية الفردية التى هى مناط التكليف فى الإنسان المسلم وهى تومى باحتقار كل القيم ، هذا بالإضافة إلى طابع الاشارة فى العبارة والصورة ، وتكاد قصص إحسان تكون مثل بالونات المراقص كما وصفها يحي حق ، ولكن خطورتها أنها تؤثر فى الأجيال الجديدة فى مرحلة المراهقة وتترك آثارها وانطباعاتها فى نفوس هذا الشباب الغض الذى يتكون لديه إحساس « بشرعية » هذا الاتجاه فى العلاقة بين الرجل والمرأة ودون أن يفهم أصالة مفهوم هذه العلاقة التى يقدمها الاسلام ، ومن هنا كان الخطر على تلك الأجيال . وإذا كان إحسان عبد القدوس يدافع عن نفسه فيقول : (شغلتنى حرية المرأة لأنها جزء من حرية الانسان) .

فإن مسئولية الكاتب أن يحفظ للمرأة عرضها وشرفها وحريتها وكرامتها بأن يحميها من التحديات التى قد تؤدى بهاإلى فقدان أعز ما تملك ، أما دعوة المرأة إلى الحرية فى الخروج عن ضوابط المجتمع وقيمه ، فتلك ليس غيرة على المرأة ، وليس تكريماً لها بل إعادة لها إلى عصر الحريم الذى أعده لها فرويد وسارتر وماركس ودوركايم ، فى ذلك المفهوم الخطير الذى طرحته مدرسة العلوم الاجتماعية وكتابات الجنس والاباحية الغربية ، وما كان لنا نحن العرب والمسلمين أن تحتوينا هذه المدرسة ولا هذه المفاهيم ، والمجتمع مختلف والعصر والبيئة والثقافة والعقائد جد مختلفة ، إن أخطر ما هنالك هى تلك التبعية للفكر الوافد .

(٤)

إن المؤتمرات التى تعقد فى الغرب لتدرس الأدب العربى والتاريخ والفكر الإسلامى هى بمثابة عمل خطير شديد الخطورة ، لأنها لا تستقدم لهذه الأبحاث إلا تابعى الاستشراق والتغريب الذين لا يقدمون الصورة الصحيحة لهذه الأمة ، وإنما يقدمون مجموعة الأهواء التى يرغب فى إذاعتها النفوذ الغربى الصهيونى الماركسى الذى يستهدف تدمير قيم هذه الأمة ، ومن خلال ندوة الأدب المعاصر فى لندن (يوليو ١٩٧٤) التى حضرها لويس عوض وأدونيس وجماعة بيروت أو مؤتمر التاريخ الحديث فى لندن ١٩٦٦ أو ندوة الكويت التى درست أزمة التطور الحضارى أو غيرها وجدنا مفاهيم خطيرة تطرح وتحتاج إلى كشفها والرد عليها ، من ذلك قول لويس عوض : إن مصر عرفت منذ أوائل القرن ١٩ تيارين فكريين وثقافتين : أحدهما أصيل ورئيسى والثانى فرعى وغير معروف الجذور ، أما التيار الأصيل الرئيسى فهو التيار العلمانى الذى كان دائماً هو المحرك الأول للقوى الثورية فى مصر والثانى التيار الثيوقراطى الذى كان يمثل دائماً الثورة المضادة ، ويكذب لويس عوض فى هذا التقسيم وذلك التحليل الذى حاول به أن يصور موقف مصر من الحملة الفرنسية ومن الثورة العرابية ومن ثورة ١٩١٩ إنه هو موقف لا دينى بينما أن هذه المواقف كلها كانت إسلامية وكانت تمثل قدرة الإسلام على العطاء فى مجال مقاومة الغزاة والمستعمرين ، وقد كان الأزهر هو مصدر هذه الحركات ، والواقع أن هذه الحركات كانت أصيلة من حيث مصادرها الإسلامية ، ولم تكن لا ثورية ولا علمانية ولم تكن حركة اليقظة الإسلامية حركة مضادة للحركة الوطنية ولم تكن ثيوقراطية بمعنى حكومة البابوات ، والواقع أن هـــذه هى أهواء لويس عوض التى يحاول بها أن يطرح سمومه فى أفق كتابات لا يقرأها المصريون والعرب ، وإنما تقـــدم لجهات أجنبية استعمارية وشعوبية واستشراقية ، وهى لا تجد من هؤلاء إلا ابتسامة السخرية ، فهى لم تزد على أن تكون بمثابة بضاعتهم ردت إليهم ، ولم تكن تمثل حقيقة تيار اليقظة المصرية التى هى جزء من حركة اليقظة العربية الإسلامية فى مواجهة — ليس الاستعمار الغربى وحده ، ولكن — الغزو الفكرى والتغريب الذى يمثل لويس عوض عنصراً أساسياً فى مخططه امتداداً لسلامة موسى ولويس صابونجى وأديب اسحق ويعقوب صنوع ، ونحن نعرف منطلقات لويس عوض التى تعارض العروبة والفكر الإسلامى والتراث العربى الإسلامى وهو صاحب الدعوتين

المسمومتين : (١) كسر عمود الشعر ، (٢) كسر عمود اللغة .

وكتابة الشعر بالعامية المصرية ، وهو مضلل وكاذب وخادع حين يقول إن العامية قادرة على تبنى شعر الخاصة أو قادرة على استيعاب هموم العصر والجيل ، فنحن نعرف تلك المحاولة إلى رفض عامود الشعر الذى أمامه الخليل وقد حاول لويس عوض استيلاد أوزان جديدة من بحور الشعر الانجليزى ومحاولته منذ اليوم الاول فى الغرب تهدف إلى الحملة على الشعر العربى واللغة العربية ، وتجد فى كتاباته دائماً رائحة زويمر وولمور وولكوكس ، وهو إلى ذلك من المنادين بالعودة إلى التراث المصرى الفرعونى ويرى أن ذلك التراث هو (البناء الفنى) للشخصية الحضارية المصرية العصرية ، وهو من المتحمسين للحضارة الغربية المعاصرة فى ميدان الثقافة والقيم الفنية وأساليب التعبير والحلول المطروحة لمشكلات البشر فى الاجتماع والسياسة والاقتصاد ومناهج التفكير ، فهو غربى الهوى والقيم والمناهج والنظم والأخلاق ، ولويس عوض صاحب دعوى ورسالة وهدف ، وهو يختار وصولا إلى هدفه نظريات معينة يقوم على الاعتصام بها واتخاذها وسيلة لضرب الجبهة الصامدة وهو يتخذ كل النظريات التى تفسد الأصالة الاسلامية العربية أو تزيف التاريخ أو تثير الشكوك سواء أكانت ليبرالية أو ماركسية أو وجوديه ، فهو ليس ملتزماً بفكر معين ، ولكنه ملتزم بهدف معين خفى يضمره ويستخدم النظريات معه كأسلحة للقتال : فله من وراء دعوته إلى تعليم اللغات هدف هو أن ينصهر الفكر الاسلامى فى أتون اللغات ويتم احتوائه ، وكذلك هدفه من التفتح وهو ينكر بطولة الأفراد الذين قاموا بدور واضح صحيح ، ويحاول أن يصورهم وكأنهم تابعون للفكر اللاتينى ، كما فعل فى الكلام عن ابن خلدون وأبو العلاء وغيرهم ، وهو صاحب الغلطة البلقاء حين عبر عبارة (تغص بالصليان) وجعلها (تعض بالصلبان) وكلها أشياء تكشف مفهومه وهدفه وهواه .

(٥)

يقول غالى شكرى فى كتابه « ثقافة تحتضر » فهل يعنى بها ذلك الركام الذى قدمته كتابات الماركسيين والشيوعيين والوجوديين خلال تلك السنوات العجاف فلم يكن ممثلا لفكر هذه الأمة وقيمها ، أم أنه يقصد بالثقافة التى تحتضر الثقافة الاسلامية العربية . الواقع أن الثقافة التى احتضرت فعلا هى تلك الكتابات المسمومة التى قدمتها هذه المجموعة من الشعوبيين والتى لم تكن فى حقيقتها تمثل جوهر هذه الامة أو فكرها أو روحها

أو ضميرها ، وإنما تمثل تلك العناصر الدخيلة التى حاولت أن تهدم قيم هذه الأمة بكل سبيل بطرح كل مذاهب الفكر الوافد ، ماركسية ووجودية وليبرالية . إن المنطلق الذى يكتب منه غالى شكرى ليس عربياً أصيلا ، فهو بحكم تلك التبعية الفكرية التى تتفق مع أهواءه وتضعها فى القوالب العلمية ، عدو للغة وللتراث والتاريخ ، منقب فى الفكر الغربى عن كل خيط من خيوط الاستعلاء على العرب وتاريخهم وفكرهم ودينهم ، ليلملم ذلك كله فى كلمات يحاول بها أن يلحق بسلامة موسى وغيره فى استمرار دعوة الشعوبية الخصيمة ، ناسياً أن هذه الأفكار التى يحاول طرحها عن الحضارة الغربية والولاء لها قد طرحها من قبله دعاة عتاة من التغريبيين ومع ذلك فقد ردت دعوتهم بالتزييف والدحض وانكشف فسادها ومن ذلك طه حسين وسلامة موسى وحسين فوزى ، فليس إذن ما يكتبه غالى شكرى إلا نفثات مصدور ملىء بالحقد على تمسك هذه الأمة بقيمها وتاريخها ولغتها ، وما محاولاته للتشبث بالشعر الحر أو بالفكر الماركسى كوقود لنار التبعية والتغريب والغزو الثقافى ، إلا صيحات لا تجد رجع صداها وما ذا من جديد فيما يكتب عن حرية الفكر إلا أن نفهم منه تلك الدعوى الباطلة التى قادها خصوم الدين والأخلاق فى الغرب وحاول سلامة موسى وطه حسين نقلها إلى أفق الفكر الاسلامى ، وماذا وراء ما يسميه قداسة العقل البشرى وهى عبارات غربية أصلها لا يعترف بها الفكر الاسلامى ، وتردها أصاله الثقافة العربية التى تعرف للعقل مكانه الصحيح ، ولكنه ليس مكان القداسة التى يدعو إليها الماديون والماركسيون ، ويخدع غالى شكرى نفسه ويخدع قارئه حين يحاول أن يصور لهم الاسلام وكأنه صورة من تلك المحاولة التى عرفها الفكر الغربى فى معركته مع « الأكايروس » فان الاســلام لم يكن يوماً فى خصومة مع العلم بل كان فى الأصح هو مصدر بناء المنهج العلمى التجريبى ، كذلك فان هذا التقسيم الذى يرددونه كالببغاوات عن تقسيم العصور فى التاريخ الغربى من إقطاع وبرجوازية وغيره ، هذا التقسيم لا يطابق مراحل التاريخ الاسلامى ولا يشابهه ولا يلتقى معه ، ويخطىء غالى شكرى حين يحاول أن يعمم مفهوم التراث فكل أمه لها تراثها الأصيل النابع من عقيدتها وفكرها وذاتيتها الخاصة ، أما ذلك التراث البشرى الملىء بالتناقضات ، والذى اختلطت فيه معطيات الأديان القديمة مع أهواء الفلاسفة الغنوصيين والهينيين ، وما يحتويه من إباحية ومادية ووثنية ، فان الفكر الإسلامى يرفض هذا التراث جملة ولا يرى أنه تراثه ، وليس هذا فى الحقيقة

كما يطلق عليه « تراث الإنسانية » وإنما تراث الانسانية الصحيح هو معطيات الأديان السماوية المنزلة التى جاءت بالحق من ربها قبل ان تفسدها تفسيرات الحاخامات والرهبان ، ونحن إذا عدنا إلى أصول هذا هذا التراث فى الحنيفية السمحة التى جاء بها إبراهيم عليه السلام وامتدت فى رسالات موسى وعيسى ومحمد وجدنا التراث الصحيح الذى يمكن أن يسمى تراث الإنسانية جمعاء ، أما تلك الأوهام والأهواء التى قدمها سقراط وأرسطو وأفلاطون أو مزدك ومانى ومجوس فان هذا ليس تراث الانسانية ولكنه أهواء البشرية حين انحرفت عن رسالة الدين الحق المنزل ، ولذلك فانه من الغش للناس أن يقول لهم أن هذا تراثهم . وإذا كان غالى شكرى يعتبر أن كتابات هذه المرحلة الماركسية التغريبية هى بمثابة ثقافة تحتضر فإنا نصدقه ، فى هذا التصور ولكن لا نرى أن غياب الدولة العصرية هو مصدر النكسة ، وإنما نرى أن غياب الأصالة العربية فى فهم أمور السياسة والاجتماع والاقتصاد استمداداً من المنهج الأصيل هى مصدر النكسة وإن محاولة الادعاء بالدولة العصرية هى محاولة مضللة فان تلك المراحل الطويلة التى قطعتها أمتنا من الهزيمة إلى النكبة إلى النكسة ، إنما كانت تحت لواء الدولة العصرية جرياً إلى المفهوم الغربى الليبرالى وتحولا إلى المفهوم الماركسى الشيوعى وكلاهما لم يكن أكثر من محاولة لدحر هذه الأمة وتدمير شخصيتها ، ولقد تبين بعد النكسه أن الطريق الصحيح هو طريق الأصالة الذى خدعت عنه هذه الأمة بتلك المصطلحات والشعارات ، وإن أمثال غالى شكرى إنما كانوا ولا يزالون يدعون هذه الأمة إلى أن تصنى وجودها بالانصهار فى العالمية الممزقة أو الأممية الضالة ، فى ظل حضارة تحتضر وثقافة تنهار ، وفى إطار أزمة المادية المعاصرة سواء فى الشرق أو فى الغرب . أما مراجعة كتابات قسطنطين زريق وعمر فاخورى ومطاع صفدى ، فإن ذلك كله لن يزيد الأمر إلا إحساسا بالغربة وتجاوز الحقيقة الواقعة ، فتلك كلها دعوات تحاول أن تخرج العرب من أصالتهم وتدعوهم إلى مفازات التيه والضياع وهى بعيدة عن التماس الخيوط الأصيلة لهذه الأمة . ولن يغنى غالى شاكر وشيعته شيئا إعادة الكتابة عن شبلى شميل وفرح أنطون ، فإن حركة اليقظة الإسلامية قد كشفت فساد هذا الاتجاه ، وبطلان تلك الدعوات إلى اتخاذ أسلوب التطور الاجتماعى منطلقاً لبناء المجتمع العربى الإسلامى ، بل إن أصحاب القوى الدافعة لهذه السموم إلى مجتمعنا غيروا خطتهم من بعد وقدموا بدائل رفضها الفكر الإسلامى أيضا سواء ما كتبه إسماعيل مظهر

وما قدمه سلامه موسى . أما تلك الخيوط التى يتشبث بها التغريب والشعوبية : وهى كتاب الشعر الجاهلى لطه حسين والإسلام وأصول الحكم لعلى عبد الرازق فانها خيوط واهية ، هى خيوط العنكبوت ، فهذه لم يعد لها أثر حقيقى بعد أن تكشفت خلفياتها الضالة وغاياتها المسمومة . وأهواء أصحابها ، فليكف التغريب ورجاله عن إعادة الكلام عن هذين الكتابين اللذين مزقتهم الأجيال الجديدة ورفضت ما فيهما من تضليل . أما كتابات سلامة موسى فان الأمر قد أصبح واضحاً وجلياً الآن ، وقد تكشفت الأغراض التى كانت تدفع هذا الكاتب وتسوقه إلى تلك المحاولات التى فشلت جميعها وباءت بالخسران . ويعلق الأستاذ خالد محيي الدين البرادعى على أسلوب غالى شكرى فى كتابه شعرنا الحديث إلى أين » فيقول إنه يرفض التراث رفضاً مطلقاً بعصبية وانفعال بحجة أن التراث الأدبى لأمتنا مرتبط بالدين إن لم يكن وجد لخدمة الدين أصلا . وبذلك اكتسبت اللغة العربية صفة القداسة لارتباطها بقداسة الدين ، هذه الفكرة المهلهلة المكذوبة أصلا وتاريخاً وتفسيراً ، إنى أدعو إلى مراجعة مؤلفات الأصمعى والجرجانى وابن رشيق وغيرهم من النقاد القدامى الذين نفوا أن تكون القيم الدينية مرتكزاً لاعطاء الشعر قيمة فنية وجمالية . من خلال هذا الخط المشبوه ينفذ غالى شكرى لمصالحة المنبوذين والتائهين ، ومعانقة الشعراء الذين من خلال عقدهم رفضوا بدورهم تراث أمتهم ، وأسقطوا نقمتهم على كل ما خلفه لنا الأوائل دون غربلة أو تمحيص ، ويتساءل البرادعى : هل كتب غالى شكرى كتابه هذا لإضفاء هالة من الرضا والتشجيع على النعرة الإقليمية فى فكرنا ، أم لاقتلاع الانسان العربى من شعوره بأنه عربى ، وإحداث صدع رهيب بينه وبين ماضيه من جهة لزرعه على سهول اليتم التاريخى والضياع الحضارى ، وبينه وبين حاضره المعاش من جهة ثانية . وذلك عن طريق تشكيكه بقدرته على مواجهة هذا الواقع وبينه وبين مستقبله من جهة ثالثة . وهو يعمل كذلك على إطفاء هذا الشعاع الشاعرى المتوقد الذى طلع علينا من مناضلينا فى الأرض المحتلة ، مع أن التركيز الدقيق على فقدان الشاعرية لدى الأصوات الأصيلة التى أقلعت عن حداة قوافل المجد ، ويرى أن كتابات غالى شكرى هى امتداد لدعوة إنهاء هذه الأمة تاريخاً ووجوداً ، فهو يمشى مع عدد من الشعراء الذين نبذوا جماهيرياً وهربوا إلى منادرهم السوداء ، ينتطحون عصاراتهم المرة باسم الرؤيا الشعرية الجديدة ، فكتبوا أشياء لا تمت إلى الشعر العربى بصلة تحت اسم التجديد . ويقول الأستاذ البرادعى : الخط الثانى الذى اختاره ناقدنا كان « كسر جوهر

اللغة العربية ، على حد تعبيره وهو يدعو إلى ذلك دون مواربة ولا يكفى كما يقول : أن يكسر الشعراء الشباب « ميزان الخليل » ويتخطوه بل عليهم أن يحطموا جوهر اللغة ، وقد ترك هذه الدعوة عائمة مطاطة بلا تحديد أو تأطير ، ولم تفهم ما هو المقصود من « كسر جوهر اللغة » هل يكون بتأنيث المذكر وتذكير المؤنث أم كسر جوهر اللغة هو إلغاء حركات الإعراب أو وضعها على ذوق قائلها بدون حساب . ويصل الأستاذ البرادعى إلى الإجابة على تساؤلاته : فيقول « الجواب الوحيد هو تمزيق القرآن وإزالته من الوجود ، هذا الحدث الهائل هو ما يشغل بال غالى شكرى ولا يستطيع النوم والهدوء ما دام القرآن . هذا الكتاب الذى يمدنا الفصاحة والبلاغة وحسن التعبير ، وجمال الروى وفن الأداء ، ويتحدث البرادعى عن الخط الثالث لدعوة « غالى شكرى » وهى رفض الشعر المفهوم وتسمية أصحابه بالرجعيين والسلفيين ، وكل قصيدة تطرب وتمتع فهى ليست فى رأيه فناً وليست شعراً ، ولذلك هو يدعو إلى كتابة الشعر بالطريقة الأحلامية مفردات غير متراصفة لصفة لا علاقة بالموصوف والرمز لا علاقة له بالصورة والإسم لا يمت إلى الفعل بصلة .

هذه هى دعوته : التحلل المطلق من كل مفهوم ينقل فى صورة شعرية ، أو كل ضرورة تنقل لنا فكرة عن جلال الفن ومن هنا ينفذ إلى مفاهيم السريالية : لا ترابط ولا فكر ولا وجود ، وإنما الهلوسة والهذيان والجنون المطلق ، وغاية دعوته : الشك فى كل ما أنجبت أمتنا ولن تجد سبيلا إلا التوجه إلى الغرب ، وقد خصص لنا مدرستين لتخرجا شعراء عرباً هما : أليوت وازرا اباوند ، متجاهلا طبعا أن الأدب نتاج بيئته وإن لكل أمة لغة فنها وجمالها ورونقها .

وهو يدعو إلى تحطيم الأصنام التى تعوق تقدمنا الشعرى ومنها القرآن ، هذه العقدة المزعجة التى تركتها الصليبية فى رأس غالى شكرى والمعول الهدام الذى حمله إزاء تراثنا الخالد . وهو يتبع كتابات الموتورين والحاقدين والناقمين على تاريخنا وحضارة أمتنا ، فيدعو الشعراء إلى التخلى عن كل ما خلف الأقدمون وعن كل المناهج الشعرية السائدة فى بيئتنا المعاصرة ، وأن يتجهوا نحو الغرب ، وهكذا نجد أن كل واحد من دعاة التغريب والشعوبية يركز على ثغرة معينة ويتخذها منطلقاً له إلى طريق الهدم والتدمير .

(٦)

يقول الدكتور محمد النويهى . « ليس هدفى أن أبسط رأيى الشخصى فى العقيدة الدينية وصحتها أو فسادها ، وحاجة الإنسان إليها أو استطاعته الاستغناء عنها . ويقول : هل أعنى أن يتجه مثقفونا إلى العمل على اقتلاع العقيدة الدينية من قلوب الناس ، وإزاحة العقيدة الدينية عن طريق ثورتنا الثقافية الشاملة ، هل عنيت الحملة على الدين ومحاولة تحرير الناس من سطوته » ، هكذا يبدأ محمد النويهى حملة التشكيك فى القيم الأساسية لأمتنا العربية الإسلامية ، ثم يقول : إن موقف المعاداة للدين نفسه ومحاولة إلغائه هو ما اتخذه بعض المحررين وأنفقوا جهودهم فيه فى مختلف الثورات التحريرية وبخاصة فى الثورتين « العظيمتين » اللتين عرفهما تاريخ الإنسانية . الثورة الفرنسية (أواخر القرن الثامن عشر) والثورة الشيوعية (أواخر القرن العشرين) ، ويقول : إن الأديان الكبرى كانت فى بدايتها حركات تحرير عظيمة وإنما صارت أداة جمود وتحجر وأداة ابتزاز وسلب حين زالت عنها ثورتها الثورية الأولى واستولت عليها الطبقات الحاكمة فحولتها إلى وسيلة لاستيفاء الامتيازات الموروثة وعرقلة حركات التجديد فى شئون الفكر والتغيير فى شئون المجتمع » ، والذى يقرأ هذه النصوص فى كتابات النويهى يدهش لأنه يجدها منقولة نقلا يكاد يكون تاماً من بروتوكولات صهيون ، ومن البيان الذى أصدره ماركس ولينين بالدعوة الشيوعية الماركسية ، فهو يجمع بين العنصرين المتفرقين المتكاملين « الماركسية والصهيونية » فى إهاب واحد ، فتلك دعواهما وهكذا طريقهما وهكذا فهمها للدين ودعوتهما إلى التخلص منه ، إن النويهى يعلن فى صراحة تامة وجرأة كاملة أنه يقوم بمهمة أساسية هى : « محاولة تغيير فهم الناس لماهية الدين ورسالته فى الحياة الإنسانية ، وكيف يقنع الناس بألا يتخذوا من الدين حجر عثرة يقيمونه أمام كل رأى جديد ومذهب جديد » ، وما يدعو إليه النويهى هذا ليس إلا مفهوماً باطلا وزائفاً لعلاقة الدين بالحياة الإنسانية بعامة من ناحية وبعلاقة الاسلام بالمجتمعات الاسلامية ، فالدين إطار لحركة الناس والمجتمعات فى الطريق الصحيح يرسم لهم رسالة الانسان فى هذه الحياة ويضع الضوابط التى تحمى شخصيتهم والعلاقات بين الفرد والفرد وبين الفرد والمجتمع وبين الفرد والخالق الكبير ، فاذا صدقت دعوى النويهى فهو يريد أن يعود الناس همـــلا يتصرفون وكأنهم ليسوا مسئولين عن حركتهم فى الحياة ، وهذا مفهوم لا دينى محض ، لا يقول به إلا الماديون الذين ينكرون

علاقة المجتمعات والأمم بالأديان ، ثم يجهل مفهوم الاسلام الجامع بين تشكيل العلاقة بين الله والانسان وبين الانسان والانسان والانسان والمجتمع . فالذى يقول به النويهى هو ما قال به رجال الفكر الحر من الملاحدة والماديين والاباحيين فى الفكر الغربى الذى كانوا فى الحقيقة من خريجى المحافل الماسونية ومن أتباع الفلسفة التلمودية الصهيونية التى تهدف إلى تدمير المجتمعات والتى أقامت الثوره الفرنسية والثورة الشيوعية جميعاً لتحطم القيم الخلقية والدينية فى المجتمعات الغربية ولتحتويها داخل أتون الفكر الأممى الذى يستهدف تمزيقها وضربها ، والذى كان دائماً متقرراً فى عقول وأذهان دعاتها وفى ذهن الدكتور النويهى أن الشيوعية وليدة اليهودية العالمية كالصهيونية تماماً ، وإنهما يحاولان احتواء البشرية كلها وأن النويهى واحد من دعاة هذه المحاولة فى أفق الفكر الاسلامى ، فهو حين يبدأ حياته تابعاً للفكر الغربى فى بريطانيا تنم كتاباته عام ١٩٤٠ وما بعدها فى مجلات الدعاية البريطانية على هذا الولاء ، ثم هو حين يكتب عن الشعر الحر فى مجلة الرسالة ويمجد الذين يتخذون الرموز المسيحية من الشعراء المسلمين أمثال صلاح عبد الصبور وأدونيس إنما يكشف جانباً من هويته وهدفه ، ثم هو حين يقول لمناقشيه (فى مجلة الآداب) عن الماركسيين أنه وهم دعاة للتقدمية يجب أن يتضامنوا للقضاء على الفكر الأصيل ، ثم يهاجم الإسلام وتاريخه وجماعته بما لا يقبله الماركسيون أنفسهم اقرأ (الآداب — نوفمبر ١٩٧١) وما قبلها تعرف ما هى الرسالة وما هى الدعوة التى جند النويهى نفسه لها مرتين : المرة الأولى حين دعا إلى ثورة ثقافية جعل قوامها الحملة على الإسلام نفسه الذى اعتبره كحجر عثرة فى سبيل تحقيق الغزو الفكرى والسيطرة التلمودية الماركسية ، وقد جاءت دعوته هذه بعد النكسة إعلاناً منه بضرورة أن يتخلى المسلمون عن كل مقدساتهم وتصوراتهم وقيمهم وأنه لا سبيل لا نتصارهم على الصهيونية إلا بأن يصبحوا غربيين تماماً قد تجردوا من التراث والتاريخ والقيم وفى مقدمتها القرآن ، ومن هنا نجد محاولته فى إيجاد الالتباس إزاء مفاهيم الاسلام كقوة قادرة على بناء المجتمعات وما حاوله من التشكيك فى شريعته ونظامه بجمع خيوط واهية وشبهات مضللة شأنه فى ذلك شأن أبو رية فى الحديث النبوى وعلى عبد الرازق فى مسألة الخلافة — وقد كان جل اعتماده على ما كتبه شعوبى آخر عن (أزمة الفكر الاسلامى) وكل هذه محاولات لا تلبث أن تتجمع لتظهر بصورة أشد عنفاً فى مؤتمر الحضارة الذى عقد فى الكويت حيث برز

القادة الشعوبيين : زكى نجيب محمود والنويهى وادونيس وطرحوا سمومهم وأحقادهم فى وجه المسلمين والعرب واستعملوا كل أساليب الاحتقار والانتقاص للاسلام ودعوته ورسوله وقيمه ولغته وتاريخه ، إن على الأستاذ النويهى أن يدرك أنه لن يخدع أحداً فالغربيون والمستشرقون قبل المسلمين أهل الدين يعلمون أن الاسلام يختلف عن المسيحية وأن هذه الحملة التى بدأها فولتير وروسو وديدرو ، وتابعها نيتشة وماركس وفرويد على التفسيرات المسيحية وعلى الدين بحملة ، لا يمكن بأى حال أن تنقل إلى أفق الفكر الاسلامى وإذا أغرتهم التلمودية بنقلها رغبة فى إثارة الشبهات والسموم بين أبناء الاسلام فإننا نؤمن بأنها لن تكون إلا زوبعة فى فنجان وأنها لن تستطيع أن تصل إلى شىء ، وأن كل هذه المحاولات التى جرت فى حماقة وعنف وعجلة من جميع خصوم الاسلام إبان تلك المرحلة التى علت فيها موجة المد الماركسى فى البلاد العربية قد ماتت الآن وفقدت مقوماتها ولم تجد واحداً يؤمن بها ولم تحقق إلا شيئاً واحداً هو أنها كشفت هؤلاء المتسمين بالاسلام والجغرافيا ، الذين يحملون كل هذا الحقد على دينهم وأمتهم تحت ستار الغيرة عليه والرغبة فى دفعه إلى أتون الحضارة الغربية النازية لتلتهمه ولتحتويه ولتصهره بوتقتها المادية الوثنية المدمرة ، ومن الحق أن يقال أن الاسلام عميق الجذور ، وأنه قادر على الخروج من الأزمة والاحتواء لأن له ذاتيته الخاصة التى لا تقبل الانصهار وجـــذوره العميقة التى لا تستطيع أعتى القوى أن تدمرها أو تستأصلها ، فقد مر الاسلام بمثل هذه الأزمات والمحاولات مراراً وأثبت قدرته على الفعل ورد الفعل وخرج من المحنة نقيا صافيا كما يخرج الذهب من النار ، ولقد أصبح من نافلة القول خداع المسلمين بكلمات الثورية والعصرية والتقدمية فالمسلمون يرون أن عقيدتهم الأصيلة المستمدة من القرآن هى وحدها القادرة على إعطائهم القوة على امتلاك الارادة وتحقيق بناء المجتمع الانسانى الوجهة الربانى المصدر ، ولذلك فنحن نشفق عليهم من القول بأن هناك طبقة من رجال الدين تحول بين الاسلام وبين التجديد ، أو أن هناك ما يسمى بالتطور أو الاصلاح أو التجديد ، تشبها بما يقال عن المسيحية ، والفارق هنا هو أن الاسلام دين ربانى له مصدره الثابت الموثق القرآن ، وهو قد بنى على أساس القدرة على استيعاب العصور والبيئات وأن أطره وقيمة ذات مرونة قادرة على الالتقاء بكل الأحداث والأزمات ، ومن هنا فهو ليس فى حاجة إلى حركة إصلاح أو عملية تطوير وإنما ينظر إلى تلك النظريات البشرية والأيديولوجيات التى

صنعها الفلاسفة على أنها جاءت فى ظل تحديات خاصة أو رد فعل على أوضاع قائمة ، ومن ثم فهى لا تلبث مع تغير الزمن أن تبلى ، وتفسد وتحتاج إلى مزيد من التجديد والتطوير ، أما الإسلام فإنه يختلف عن ذلك كله ويسمو على ذلك كله ، فهو يستوعب العصور والبيئات ولا تستوعبه وأن قيمه ومضامينه قادرة على العطاء إلى آخر لحظة للحياة على وجه الأرض .

وليس الإسلام مذهبا لعصر من عصور الإنسان ، ولا لبيئة من البيئات حتى يتصور النويهى وإضرابه أنه لا يستطيع الاستجابة لعصر آخر أو بيئة أخرى ، وأن نظرة النويهى هذه نظرة مادية وهو يكشف بكتاباته تلك عن هويته الخصيمة وعن مادية فكره وعن اعتقاده الباطل بأن الإسلام ليس دينا ربانيا سماويا ، بل أن عباراته توحى بأسوأ من هذا ، توحى بأنه يرى أن الدين شر على البشرية ، وأن على البشرية أن تتخلص منه ، ولكنه يرى أن من الكياسة أن تتم هذه العملية على مراحل وهو فى هذه المرحلة يرى مسايرة الدين ثمة مع دعوة الناس إلى التحرر منه ، وإذا كان هذا هو رأيه فماذا فى ذلك يختلف عما تقول بروتوكلات صهيون أو عما يقول جارودى فى كتابه ماركسية القرن العشرين ، أو عما يقول دعاة الفلسفة المادية والشيوعية والوجودية وغيرهم : الحق أن النويهى بهذا الأسلوب قد كشف نفسه ، وحرق أوراقه ، ولم يستطع أن يكسب مثقفا واحداً فضلا عن تلك الحملات العنيفة التى وجهت إليه فى كتابات الكتاب ومنابر المساجد والأندية والجماعات الأدبية والثقافية فى العالم الاسلامى كله مما وضعه فى صفوف الشعوبيين والتلموديين والتغريبين العتاه .

* * *

الرسالة الثالثة : الثقافة العربية

مقدمة

إن أكبر حاجة أمتنا فى مجال الفكر والثقافة أن نكتشف ذاتنا ونسترد شخصيتنا ، ونصحح مفاهيم قيمنا ونعيد النظر فى المصطلحات والكلمات فى ضوء الحقائق التى كشفت عنها السنوات الأخيرة والوثائق التى رفع عنها الستار ، والتى تدعو العرب والمسلمين إلى التعرف على أبعاد حملة الغزو والتغريب والحرب النفسية التى تنشئها القوى الاستعمارية والصهيونية من أجل القضاء على ذاتية العرب والمسلمين ومقومات فكرهم المستمده من أصول الفكر العربى الاسلامى . إن الوثائق الكثيرة التى ظهرت فى السنوات الأخيرة (وخاصة ما كشفت عنه بروتوكولات صهيون وموقفها من الثقافات والنظريات الفكرية والاجتماعية المطروحة) كل هذا قد أوضح مدى خطورة الخطط التى يحاول الأعداء إغراق العرب والإسلام فيه رغبة فى تدمير كيانهم وتحطيم معنوياتهم وشخصيتهم حتى لا يستطيعوا مواجهة حركة الغزو التى تنشب أظفارها بقوة فى فلسطين وتتخذها رأس جسر الى محنة كبرى للأمة العربية والعالم الاسلامى ، من هذا المنطلق تجيء الدعوة الى محاولة تصحيح القيم والمصطلحات وتحريرها من الزيف الخطير الذى يراد صبغها به حتى يتحقق هدف الاستعمار والصهيونية من داخل دائرة الفكر الاسلامى والثقافة العربية . وهذا هو أخطر ما يحفز الهمم نحوه إعادة صياغة المفاهيم الأساسية فى ضوء الأصول الأصلية لها المستمدة أساسا من الاسلام والقرآن . ان حركة الغزو الفكرى والتغريب تقوم على أساس تزييف الحقائق، وتمويهها وافساد مضامينها . ولقد تنبه المفكرون المسلمون منذ وقت بعيد الى هذه المحاولة وعملوا على الكشف عن الحقائق ، ولقد أصيبت هذه الموجة بضربات متعددة ، ولكنها ما زالت تضيف وقوداً جديدا وتتحرك فى أساليب جديدة ، وأعتقد أنها هى كبرى قضايانا التى لا ينفد الجهد فى العمل لها مهما اتسع وتشعب واستمر جيلا بعد جيل . وإذا لم يكن من اليسير القضاء على هذه الموجة فلا أقل من العمل الدائب على الوقوف فى وجهها وتصحيح ماتزيفه ، ورفع الأغشية عما تموه به ، ودحض الشبهات عما تحاول اسباغ صفة الطابع العلمى عليه . ان الغزو الثقافى هو قضية هذا الجيل وهذا العصر ،

لأنه المحاولة الباقية للقضاء على قوة المقاومة النفسية القادرة دوما على إعلان الحذر واليقظة إزاء مخططات الاستعمار والصهيونية . إن آية الجهاد أن لا تجد موجة التغريب العاصفة الكاسحة ، استسلاما أو قبولا ، ولكن تجد دوما معارضة ومقاومة ومواجهة وكشفا عن خططها ، وإذا كان الفكر والثقافة هو أخطر مجالات الغزو فإن هذا الميدان وحده هو أكبر ميادين للمقاومة والصمود ، فهذه هي خطوط المواجهة الواسعة والثغور العديدة التي تحشد لها القوى وتجند لها الأقلام بالمرابطة ، وهذا هو خط الدفاع الفكري الذي يوازي تماما خط الدفاع العسكري الصامد .

(٢)

من المعتقد أن مرحلة التبعية الفكرية القائمة على عقدة الأجنبي ، أو الجرى وراء بريق الفكر الغربي وتقليده والاعجاب به والدعوة إلى نقله كاملا قد انتهت وأن مرحلة من الرشد الفكري والاستقلالية وبروز الذاتية والقدرة على التماس قاعدة أساسية مستمدة من الأصول والقيم الأساسية التي عرفها العرب والمسلمون منذ وقت بعيد وأقاموا عليها كياناتهم وحضارتهم ، هذه المرحلة قد بدأت فعلا . لقد بلغنا مرحلة التشبع والامتصاص ، ومضى دور التقليد والمتابعة وبدأ دور الوضوح ، والرشد ، واكتشاف المزاج النفسي الاجتماعي الأصيل . ولقد كشفت حركة اليقظة العربية الإسلامية المتصلة عن مخططات الاستعمار والتغريب والتبشير والغــــزو الثقافي وعملت على ردها ودحض زيفها وإبراز ذاتية الفكر الإسلامي والثقافة العربية القادرة على إمداد العرب والمسلمين بأسباب القوة والحركة والتقدم . وإذا كان الاستعمار والتغريب قد حرصا على تشويه الفكر الإسلامي والثقافة العربية كوسيلة للحط من شأن العرب والمسلمين فإن ظاهرة واضحة قد أثبتت وجودها وأكدت ظهورها هي : بروز طابع اليقظة والحيطة والحذر من هذه التيارات المسمومة ، بعد أن انكشف أمرها ، وعرفت الدوافع الخفية والخلفيات التي تدفع إليها ، فقد كان للصيحات المتوالية أثرها العميق في العقل العربي الاسلامي والنفس العربية الاسلامية للتعرف إلى هذا الخطر الكامن من وراء نظريات كثيرة ومذاهب متعددة ما تزال تطرح في أفق العالم العربي الإسلامي وكلها تحاول تدميره والقضاء على مقوماته . ومن خلال مظاهر الثقافة والأدب ، والقومية والفلسفة والحضارة واللغة ، وفي مجالات الاجتماع والاقتصاد والقانون والتربية والسياسة ، تطرح مفاهيم متعددة متضاربة لتصارع المفهوم

الأصيل الذى يستمده العرب والمسلمون من قيم فكرهم الأساسية . ولقد طرحت نظريات وافدة فى هذه المحاولات جميعا ، جرت معها الثقافة العربية شوطا حتى استوعبتها ثم كشفت عن زيفها ومعارضتها للقيم الأصيلة التى بنيت عليها أسس الفكر الاسلامى والثقافة العربية منذ أربعة عشر قرنا . ومن هنا فقد كان من الضرورى إعادة تقييم هذه المصطلحات والمفاهيم ، والنظر فيها من جديد فى ضوء أصولها الأصيلة ، وفى مواجهة هذه التحديات التى فرضها الغزو الثقافى والتغريب وذلك لوضعها فى الصيغة المحررة بعيدا عن تشويهات التبشير والاستشراق أو مغالطات التغريب والشعوبية . هذا التحرر من مفاهيم الغرب والشرق ، والتماس المنابع الأصيلة لفكرنا فى مختلف هذه القضايا هو الطريق الوحيد للنهضة العربية الاسلامية ثمرة اليقظة ، وأمامنا كل الحقائق التاريخية تؤكد أن الامم لم تنهض نهضة البناء إلا بالتميز والتفرد عن غيرها ، ذلك هو الطريق الذى يشكل للأمم وجودها وحضارتها . أما التشابه والتبعية والغرق فى أتون الامم ، والتماس مفاهيم الثقافات والحضارات فإنه هو العامل الأساسى للبقـــاء فى مرحلة الانتقال التى لا تنتهى والتى تحول دون أن يصل العرب والمسلمون إلى مكانهم الحق الذى أقامتهم فيه قيمهم أو أن يستأنفوا دورهم التاريخى فى مجال الحضارة .

(٣)

وأولى الحقائق التى تكشف ذاتية الفكر الاسلامى والثقافة العربية هى ذلك التباين الواضح بين العوالم والأمم ، فهنا عالمان منفصلان لكل منهما قيمه ومقدراته وفلسفته وذاتيته ، قام عالم الغرب على مفاهيم الفلسفة اليونانية والحضارة الرومانية فى إطار المسيحية الغربية ، وقام عالم العرب والاسلام على مفاهيم القرآن وحدها . وعندما نقل الغرب الفكر الاسلامى رفض أن يقبله كاملا ، وصاغه فى قوالبه الأصيلة المستمدة من اليونان والرومان . فقد أخذ عصارة العلم الاسلامى متمثلا فى المنهج التجريبى ولكنه رفض أن يأخذ إطار الاسلام القائم على التوحيد والأخلاق ، وظل أكثر من أربعمائة عام ، وهو ينكر هذا الأثر وهذه الصلة ، ولا يرى أن فى العالم حضارة غير حضارة الرومان التى انطفأت منارتها فى القرن الرابع وحضارة أوربا التى أوقدت أضواءها فى القرن الخامس عشر ، فى تجاهل عنيد متعصب للدور الضخم الذى قدمه الاسلام للحضارة والعلم حتى جاء فى السنوات الأخيرة من يعترف بالفضل ويحاول أن يكشف هذه الصفحة الفاخرة ، ومن حقنا

أن نعرف دورنا فى الحضارة والعلم والفكر الإنسانى كله ليكون ذلك قوة لنا على مواجهة التحديات فى محاولة إقامة أساس وطيد للثقافة العربية . ومن الحقائق التى لا سبيل إلى تجاوزها أن الإسلام ليس دينا على مفهوم الأديان أو على مفهوم إصطلاح كلمة « دين » التى يعرفها الفكر الغربى بأنها تمثل اللاهوت أو العلاقة بين الله والإنسان ، والإسلام بهذا المفهوم ليس دينا ولكنه دين ومنهج حياة ومجتمع وحضارة ، والثقافة العربية لا تنفصل عن الإسلام ، كما أن مفاهيم الإسلام ، مترابطة بأصول الثقافة العربية وقد جاء الإسلام بنظام كامل ولم يقتصر على التوحيد والعبادات . ومن الحقائق الهامة أن طريقتنا فى النظر إلى الأمور وأسلوبنا فى الفكر يختلف فى مجال الأدب والتاريخ جميعاً فإن النظرة العربية الإسلامية هى نظرة جامعة شاملة لا ينفصل فيها المجتمع عن العقيدة ولا السياسة عن الأخلاق ولا الروح عن المادة ولا القلب عن العقل ولا الدنيا عن الآخرة . ومن هذا المنطلق تختلف طريقتنا فى النظر إلى الأمور عن أسلوب الغرب القائم على الفصل بين القيم وصاحب النظره المادية الخالصة إلى التاريخ والإنسان والحياة ، والطابع الأخلاقى هو القاسم المشترك الأعظم لمختلف القيم والمقومات يستمد وجوده من التوحيد ولا ينفصل عنه وهذا عامل آخر يوسع شقة الخلاف والنظر بين الفكر الغربى والفكر العربى الاسلامى المصدر. وليس فى الثقافة العروبية كلمه لغة دينية ، أو نظرة دينية ، أو حركة دينية فالنظرة الإسلامية تتسم بالشمول بين ما هو دينى وما هو دنيوى ولا تنفك عنه . ويقوم الفكر فى الاسلام على الحرية ذات الضوابط . ومن ناحية العقيدة فإن الاسلام يقرر أنه « لا إكراه فى الدين » ولحرية الفكر والرأى مناطق لا يجوز اختراقها محافظة على كيان الأمة ووجودها ومحافظة على الشخصية الانسانية وتماسكها .

(٤)

ولعل أخطر ما واجه الفكر الاسلامى والثقافة العربية فى ظل النفوذ الاستعمارى هو عدم القدرة على امتلاك الارادة الحرة فى الاقتباس والنظر فى الثقافات والحضارات ، وانعدام فرصة الحرية الكاملة للإذاعة بايدلوجية الفكر الاسلامى وكشف جوهره وإبراز حقائقه ومدافعة الشبهات عنه أو تطبيقه وذلك إزاء مزاحمة الفكر الغربى له وفرض المناهج الغربية فى السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية ، فقد كانت قوى التغريب فى مراكز القوة والنفوذ ، وكانت قادرة على مهاجمة كل صيحة صدق ، غير أن تراخى

الزمن قد كشف عن زيف المعطيات الاستعمارية الغربية وعجزها عن أن تقدم العطاء الصادق للنفس العربية الاسلامية ثم كان رفض المزاج العربى الاسلامى لها شهادة دامغة لها ، ومن هنا فقد بدأت عودة الفكر الاسلامى إلى التماس قيمه ، لقد حال التغريب دون قيام امتزاج فكرى شامل ، تذوب فيه الخلافات ويلتقى العرب والمسلمون على (وحدة فكر) تصهر العناصر المختلفة وتعيدها إلى فطرتها الصادقة النقية ، ولكن ضوءاً جديداً يبدو اليوم من وراء الأفق يؤذن بقرب الفواصل الفكرية والروحية وذلك فى مواجهة التحديات الاستعمارية والصهيونية . إن الطريق الوحيد أمام العرب والاسلام هو طريقهم (وإن هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله) إنه هو المنطلق الوحيد الذى عرفه العرب والمسلمون منطلقا صادقاً لهم كلما مروا بالأزمات ومراحل الضعف وواجهوا التحديات والغزو ، لا طريق غيره ولا سبيل سواه . إننا فى الواقع لسنا فى حاجة إلى أن يصرعنا هذا الفكر الغربى ، وليس من مصلحتنا أن نذوب فيه ، وان نتمزق مع ألوانه وتياراته المختلفة ، بل أن علينا أن نستمد من قيمنا أساساً ونتفتح لكل وسيلة ، والوسائل مواد خام تشكل وتسبك فى قالب ذاتيتنا وشخصيتنا ، ولقد كان الفكر العربى الاسلامى دوماً ، ثابت الجوهر متغير الصورة ، قابل لكل المعطيات التى تزيده قوة ، دون أن تفقده كيانه وقيمه الأساسية .
وإذا كنا قد قطعنا مرحلة فى طريق اليقظة إلى النهضة فإذا ما أريد لها أن تستكمل الطريق وتؤتى ثمارها فلا بد من بناء الأساس على القواعد التى صمدت أربعة عشر قرناً دون أن تهتز للأحداث والأزمات . إن الفكر الاسلامى هو الذى صنع هذا المجتمع العربى الاسلامى وبدأه من نقطة أولية ، ولذلك فقد كان امتزاج الروح والمادة فيه من نسيج البناء الذى لا سبيل إلى عزله إلا إذا أعيد البناء من جديد وهو فى حد ذاته أكبر عوامل التباين بين الثقافة العربية والثقافات الشرقية والغربية جميعاً .

الفصل الأول

مقومات الثقافة العربية

(١) مدخل إلى مفهوم الثقافة (٢) ما هى مقومات الثقافة العربية ؟
(٣) معالم الثقافة العربية وخصائصها .

ـ أولا ـ

(مدخل إلى مفهوم الثقافة)

من أعظم القضايا وأخطرها فى تاريخ الامم ، قضية « الثقافة » من حيث أصالتها واحتفاظها بمقوماتها فى مواجهة التحدى بغزو ثقافة أمة أخرى لهـا ، فى ظل ظرف من ظروف الضعف أو التخلف التى قد تفرض فيه الأمة الغازية ثقافتها وسيطرتها الفكرية . والأمة العربية قد وقعت تحت النفوذ الأجنبى قبل منتصف القرن الماضى ثم أخذت تتحرر من هذا النفوذ منذ منتصف هذا القرن ، ومن هنا فإن بقايا هذا النفوذ وآثاره ما تزال لم تنحسر بعد لاسيما وقد ترك الاستعمار جذوراً وقواعـد ومؤسسات ما تزال تعمل تابعة له فى محاولة لاستمرار نفوذه ، بعد أن تخفى عن هدفه الأصيل ، وتحول من الغزو العسكرى والسياسى إلى الغزو الثقافى والفكرى . وفى مرحلة ما بعد الاحتلال الأجنبى وانحسار النفوذ الاستعمارى ، وفى مطالع مراحل التحرر والاستقلال يبدو من أهم الامور وأجلها خطراً العمل على تحقيق التحرر الثقافى والاستقلال الفكرى من نفوذ الاستعمار المنسحب . فإذا عرفنا أن الأمة العربية ما زالت تواجه بالرغم من تحررها السياسى خطراً إستعمارياً جاثماً هو « الصهيونية وإسرائيل واحتلال فلسطين والقدس » كان من الأهمية بمكان أن تظل على يقظة كاملة ، وهى فى مرحلة المواجهة والمقاومة ، لما تروجه الدعايات المغرضة وما تكتبه الأقلام المسمومة ، مما يدخل تحت اسم « الحرب النفسية » التى أعلنها العدو ، والتى ما زالت معلنة على الأمة العربية كلها بعد النكسة فى محاولة لتشكيكها فى مقدرتها على الصمود ضد هذا الخطر الذى تواجهه الأمة العربية ممثلا فى الاستعمار الثقافى والحرب النفسية جميعاً ، إذن فقد تحتم علينا إعادة النظر

فى أمور كثيرة وأصبح بالضرورة أن تنتقل إلى مرحلة جديدة لا شك فيها ولا سبيل إلى الفكاك منها ، تلك هى مرحلة :

« تحرير الثقافة من كل محاولات الغزو الثقافى الغربى ممثلة فى أكاذيب المبشرين وأباطيل الصهيونية وتحريفات الماسونية وترهات التغريب ومفاسد الشعوبية بالإضافة إلى وثنيات اليونان والمجوسية ودعوات الإلحاد والإباحة » . فمن حق الأمة العربية . شأن كل أمة ، أن يكون استقلالها الثقافى عن الثقافات الأجنبية أكيدا ، وأصبح عليها أن تستمد ثقافتها من كيانها ومواريثها وإيمانها وأمجادها ، ولا بد لكل أمة تحررت من الاستعمار العسكرى والسياسى أن تتحرر من الاستعمار العقلى وأن تكون لها ثقافة قومية مستقلة تستمدها من آدابها وتراثها العقلى والفكرى . ومن هنا تتجدد الدعوة إلى اليقظة إزاء محاولة الاستعمار التى ترمى إلى إضعافنا بتقديم آراء منحرفة مضللة فى ثوب علمى وتحت أسماء براقة ، وهى آراء لا تخرج عند الفحص الدقيق والمراجعة العلمية عن الشبهات والأكاذيب التى هوجمت بها الثقافة العربية والفكر الاسلامى دوما وفى مراحل مختلفة متعددة من تاريخنا . فقد كانت أهداف الغزو الذى حاول الاستعمار فرضها فى سبيل تأكيد وجوده وتثبيت بقائه ، العمل على تقديم مفاهيم تتعارض مع مفاهيمنا وقيم تتعارض مع قيمنا ، عن طريق النفوذ الذى يفرضه باسم المدرسة والصحيفة والكتاب ، حيث أخذ الاستعمار يقذف الأمة العربية بفيض غامر لا نهاية له . من هذه المذاهب والنظريات والدعوات ، وفى محاولة للقضاء على الوحدة الفكرية للامة العربية ، ودفعها خارج نطاق قيمها ووجودها وذاتيتها ، وفى مقدمة هذه المحاولات : بدع الالحاد فى العقيدة ، والعامية فى اللغة ، والتبذل فى علاقات المجتمع هذا بالاضافة إلى حملات الهجوم والتشكيك الزاحفه على ثقافتنا وعقائدنا ونظمنا بالهدم وإثارة الشبهات حتى لا يكون هناك سد يقف داخل نفوسنا يحول دون احتوائنا فى مناطق النفوذ ، إن سلامتنا من النفوذ الاستعمارى ليس لها إلا وسيلة واحدة هى تحررنا الثقافى وصمود عقائدنا وقيمنا ، من هنا فإن من حق كل ثقافة أن تعرف مقوماتها وخصائصها المستمدة من وجودها وكيانها وشخصيتها ومصادرها الأصيلة ، وأن تحافظ عليها فى وجه الغزو الذى يحاول تغريبها أو احتوائها أو إزالة معالمها أو التأثير عليها بحيث تفقد جانبا من مقوماتها لتنصهر فى الثقافة الغازية المسيطرة . هذه هى أخطر قضايا الثقافة العربية اليوم : هذه الثقافة ذات الأصالة فى طوابعها المميزة .

(٢)

اشتق اسم الثقافة من « ثقف » وهو لفظ قرآنى أساسا لم يكن من اشتقاق أحد ممن يدعون اشتقاقه من غير القرآن ، والثقافة كلمة عريقة فى لغتنا بمعنى صقل النفس : والمنطق والفطانة . وهو بمعنى تثقيف الرمح أى تسويته وتقويمه (فى القاموس المحيط للفيروزبادى ثقف ككرم وفرح ، ثقف وثقفا وثقافة ، صار حاذقا خفيفا فطنا وثقفه تثقيفا سواه) .

ثم استعمل للدلالة على الرقى الفكرى والأدبى والاجتماعى للأفراد والجماعات ولكى يكون معنى الثقـــافة مميزا ، يجب التفريق بينها وبين الحضارة والعلم والتربية والتعليم ، فهى ليست مجموعه من الأفكار ، ولكنها نظرية فى السلوك ، وبها هى طريق الحياة إجمالا ، فيما يتمثل عليه الطابع العام الذى ينطبع عليه شعب من الشعوب . أو هى الوجود المميز لمقومات الأمة ، أو هى الايدلوجية التى تميز جماعة من الناس عن الجماعات الأخرى بما تقوم عليه من العقائد واللغة والقيم والمبادىء والسلوك والمقدسات والقوانين والتجارب . ومن هنا فلكل مجتمع ثقافته التى يتسم بها ، ولكل ثقافة مميزاتها وخصائصها التى تحدد شخصيتها ، وبالجملة فإن الثقافة طريقة خاصة تميز أمة معينة عن أمم أخرى ، وتتمثل فى العقائد والنظم وكل ما هو اجتماعى وخلقى .

ويعرف هنرى لاوست (الثقافة) بأنها « مجموعة الأفكار والعادات والموروثات التى يتكون منها مبدأ خلقى لأمة ما ، ويؤمن أصحابها بصحتها وتنشأ منها عقلية خاصة بتلك الأمة تمتاز عن سواها وجميـــع الثقافات تتكون وتتطور بعوامل داخلية ، وتتأثر ببعض المؤثرات الأجنبية » . ويعرف أرنست باركر (الثقافة) بأنها « ذخيرة مشتركة من الأفكار والمشاعر تجمعت لها وانتقلت من جيل إلى جيل خلال تاريخ مشترك وتغلب عليها بوجه عام عقيدة دينية مشتركة هى جزء من تلك الذخيرة المشتركة من الأفكار والمشاعر والعقيدة والدينية واللغة هى من العناصر الأساسية للثقافة ويقولى (تايلو) إن الثقافة هى الكل المركب الذى يتضمن المعارف والعقائد والفنون والأخلاق والقوانين والعادات والفنون . ويخلق الإنسان شبيها بكل إنسان فى شكله وتركيبه البيولوجى ولكن يختلف إنسان عن إنسان بما يؤمن به كل منهم من عقيدة وما يتكلم من لغة وما يعتنق من مبادىء وقيم ؛ فالثقافة القومية موقف فكرى وعملى ، هو تحقيق للقيم الثابتة فى أمة

معينة ، ويمكن القول أنه قد تركزت فى ضمير الأمة العربية أصول ثقافة قومية واحدة تتفتح على مشكلات الإنسان ، (٢) لا بد من التمييز بين عنصرين فى المدنية .

(ا) العلوم والمعارف والاختراعات والصناعات والوسائل المادية ، وهذه هى « الحضارة » .

(ب) العقائد والآداب والتقاليد واللغة والقوانين والنظم (أو ما يطلق عليه الجوانب الخلقية والاجتماعية والفكرية) وهذه هى « الثقافة » ، فالعنصر الأول عالمى لا يختص به قوم دون قوم ، أو أمة دون أمة ، بل هو ميراث الإنسان بوصفه إنسانا ، أما العنصر الثانى فهو قومى خاص لأنه يختلف باختلاف الشعوب والأمم ، (٣) لما كانت « الثقافة » تنحصر فى الأمور الذهنية والعقلية وحدها فانها تختلف عن « الحضارة » التى لها طابع الانتشار والانتقال بين الأمم ، بينما تبقى الثقافة خاصة بكل أمة على حدة ، وإن أثرت ثقافات الأمم المختلفة بعضها فى بعض قليلا أو كثيرا ، (٤) ومن هنا يبدو الفارق الواضح بين الثقافة والعلم : « فالعلم » بطبيعته عالمى ، تتعاون فيه جميع الأمم بدون تحفظ ، أما « الثقافة » فليست من الأمور التى يمكن إقتباسها ونقلها من الخارج نقلا ، بل هى من الأمور التى لا بد من تكوينها فى النفوس تكوينا ، (٥) وكذلك « المعرفة » لا تخص قوما دون قوم ولا أمة دون أمة ، لأنها كالعلم إنسانية أسهمت جميع الأمم والشعوب على مر التاريخ فى تشكيلها فهى ميراث الإنسان بوصفه إنسانا ، وذلك بخلاف النظم الاجتماعية التى هى « قومية » خاصة لأنها تختلف باختلاف الشعوب والأمم ، والتى هى من صنع ظروف كل أمة ، ولأنها نتيجة للعملية التاريخية التى إجتازها كل شعب ، وما يصلح منها لقوم لا يصلح للآخرين وما يكون منه شفاء لناس يكون سما زعافا لغيرهم ، (٦) وكذلك « الحضارة » فهى تتمثل فى العلوم والصنائع بوجه عام ، حين تنحصر الثقافة فى الأمور الذهنية والمعنوية وحدها ، (٧) والثقافة أيضاً من الأمور المعنوية فهى لا تتبع الروابط الجغرافية ولا تتقيد بقيود المسافات ، ومن هنا فمن الخطأ أن يقال إن هناك ثقافة تسمى باسم « البحر المتوسط » مثلا ، ومن الحق أن يقال : إن هذه المنطقة التى نبتت فيها الأديان وتلاقت على ترابط واضح بين الروح والمادة قد انتظمتها فطرة واحدة كونتها العقيدة واللغة والقيم المشتركة وهى من أجل هذا تجتمع على مثل عليا للحياة موحدة ، (٨) ومن هنا كان لكل ثقافة مزاجها الخاص الذى يختلف باختلاف الأمم « فالثقافة اللاتينية مثلا لها ذوق ولون ومنحى يختلف عن السكسونية

والجرمانية والصقلية ، بل إن الثقافة اللاتينية تختلف فى البلاد اللاتينيه نفسها ، فتراها فى إيطاليا ذات ملامح تفترق عن الثقافة الفرنسية والبلجيكية والسويسرية والأسبانية ، بل أن إنجلترا وأمريكا ، مع أن أساس ثقافتهما لغة واحدة وآدابا متقاربة ، فإن ثقافة هذه تختلف عن ثقافة الأخرى » ، وهكذا تختلف الثقافات والأساليب الفكرية ومناهج فى التعليم فى ألوانها ومقاصدها وتوجيهاتها باختلاف الأمم الصادرة عنها ، ولكن ربما تتلا فى ثقافات فرنسا وإنجلترا وإيطاليا وألمانيا لوحدة غالبة فى أصولها ، ولكن هذه الثقافات مجموعها تختلف عن الثقافة العربية التى كونتها عوامل خاصة تختلف ، ولا شك أن هذه العوامل قد أعطت للفلسفة والفن والأخلاق طوابع خاصة مميزة ، وبالجملة فإن الثقافة تشمل كل نواحى النشاط والاهتمام التى تميز شعباً عن شعب وأمة عن أمة .

(٩) والثقافة العربية : عربية اللسان ، إسلامية المضمون والتاريخ ، وهى كائن حى يضم العناصر الثلاث : الوطنية والقومية والإسلامية ، وهى فى جملتها واقعية عملية متحررة ، تقدمية إنسانية ، ويمكن القول مع القائلين بأن الثقافة العربية ليست ثقافة غربيـــة ولا ثقافة شرقية وليست مركبا لهاتين الثقافتين بل هى ثقافة متميزة واضحة الذاتية لها طابعها الخاص المختلف عن ثقافات الشرق والغرب جميعاً ، أشار إلى ذلك تشارلس مالك فى كتابه.

(The ner east and the grat poners)

ويقول الدكتور عبد القادر يوسف فى كتابه مستقبل التربية فى العالم العربى : إذا أردنا تصنيف الفلسفة الأساسية للثقافات نستطيع أن نضع الثقافه العربية فى الموقع الذى يمثل الموقع الوسط بين ثقافة الغرب وثقافة الشرق فهى لا شرقية ولا غربيـــة كما أنها ليست مركبا للثقافتين وليست حلقة اتصال تربط بينهما بل هى ثقافة تسمى ما بين الثقافتين .

(٣)

هل تكون ثقافة الأمة مغلقة أمام الثقافات الأخرى أم متفتحة ، من الحق أن يقال إن تحديد مقومات ثقافة الأمة ضرورة ، وأن حماية هذه المقومات أمر لا سبيل إلى تجاوزه ، ولكن هذا لا يمنع أى ثقافة عالمية كالثقافة العربية من الانفتاح على الثقافات الأخرى على النحو الذى تقوم به الأمم فى استيراد فسائل النباتات الغربيـــة وتجريب زراعتها فى تربتها ، فإن صلحت وتأقلمت وانصهرت فى بيئة هذه الأمم فقد نجحت ، وإلا فيد رفضتها البيئة حيث لم تستطع جذورها أن تمتد إلى أعماق التربة . ومن هنا

فلا تكون ثقافة أى أمة مغلقة أمام الثقافات الاخرى إلا بقدر ما تحتفظ بجذورها وأصولها ، هذه الجذور التى يجب أن تكون ثابته أمام الوافد بحيث لا يستطيع هذا الوافد اقتلاعها ؛ وليس معنى إختصاص الثقافة للأمة أن تظل جامدة أو أن تنغلق دون أن تتطور ؛ ولكن معناه أن أسسها وقيمها هى أنسب شىء لها ؛ والقاعدة هى عدم إنعزال الثقافة أى ثقافة ؛ فهى تأخذ وتعطى ولكن عليها أولا أن تحتفظ بمقوماتها الاساسيه .

الفصل الثانى

مقومات الثقافة العربية

إن الثقافة العربية — شأن كل ثقافة — تتكون من مقومات أساسية قوامها ؛
(١) العقيدة : فكرية وروحية هى « الإسلام » ؛ (٢) اللغة العربية وآدابها .
(٣) التاريخ العربى الإسلامى ؛ (٤) التراث ؛ (٥) القومية (الأمة) والوطن (الأرض) ؛
(٦) وحدة العقلية والمزاج النفسى .

(أولا)

العقيدة

« لكل ثقافة جذور من فكر إنسانى أو دين له جذوره الأصيلة فى الأمة بما يرسم من أسلوب العيش عند المؤمنين به » والعقيدة التى تمثل اهم مقومات الثقافة العربية هى « الإسلام » والإسلام دين وزيادة ، أى أنه يقوم مقام اللاهوت فى الثقافات الأجنبية ويضيف جانبا آخر واسع المدى فى مجال الفكر والحياة والمجتمع والحضارة — وهذا الجانب ليس موجودا فى الأديان الأخرى : فالاسلام ليس دينا فحسب ولكنه دين ونظام مجتمع له منهج كامل فى الحياة الإجتماعية والسياسة والاقتصادية :

(٢) قد تأكد أنه لا يمكن لأى ثقافة من الثقافات أن تظهر أو تنمو إلا إذا كانت ذات صلة بدين من الأديان . فالدين وحده هو الذى يكسب الحياة الإجتماعية معناها ويمدها بالإطار الذى تصوغ فيه اتجاهاتها وآمالها ويحمى الجماهير البشرية من

اليأس والملل ، ولما كانت حياة الإنسان إنما تحكمها القوى الروحية والقوى المادية معا ولا سبيل إلى الفصل بينهما فإن الإيمان الدينى السليم لا يتعارض مع الفكر الإنسانى الحر ، بل أن الدين فى مفهوم الإسلام يدفع الإنسان إلى التفكير الحر ويصده عن الجمود الفكرى والتعصب . كما أن الدين هو الذى يضع القيمة الخلقية للمجتمع .

(٣) أبرز ما يمثله الإسلام : التوحيد وكون الإسلام دينا ومجتمعا ، هاتان الميزتان تمثلان أعمق الفوارق بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، وتكشفان عن التباين الواضح بين وجهتى نظريهما بما يصل إلى التعارض أحيانا بين الثقافتين فى كثير من المواقف والقضايا : ٣ — يتمثل « التوحيد » فى أمرين : (١) الإيمان بأن الله واحد لا شريك له وتنزيه الله عن كل صفة يتصف بها خلقه ، فلا ينسب إلى خلقه شيئاً من صفاته (إلا مع التأويل الصحيح) . (٢) الإيمان بالرسل والكتب والبعث والجزاء

٤ — « القرآن » هو مصدر القيم الأساسية للإسلام ، وهو النص الموثق ، والكتاب المعجز بعبادته وأسلوبه ، فليس فى التاريخ كتابا بقى كيوم نزل معنى ونصا ، ثم كان له من الأثر فى جميع ميادين الحياة كالقرآن ، لقد دعا القرآن إلى المعرفة عن طريق العقل والفكر والاستنباط . والإسلام دين دعوة ودين أمة (عبادات ومعاملات وأخلاق) وهو لا يفرق بين الدين والأخلاق ، والنظام الاجتماعى جزء من الإسلام . وقد نظم الإسلام صلة الإنسان بربه وصلة الإنسان بالبشر « وأقر نظام الأسرة بالزواج ، وحقوق الجماعة ، ورفع مكانة المرأة ، وأبطل الرق ، فكل رقيق يصبح بالإسلام حراً كما يصبح حراً بالعتق ، ونظم الإسلام كذلك الجانب الاقتصادى بالزكاة ، وجعل السياسة شورى وحث على العلم وكرم العقل والفكر . « والسنة » هى تفصيل ما جاء مجملا فى القرآن وهى التطبيق العملى للإسلام ممثلا فى تصرف الرسول وقوله . (٥) وقد استمدت الثقافة العربية مقوماتها من الإسلام وتشريعه ، قاعدة وأساساً لحياة المجتمع الأخلاقية والاقتصادية والاجتماعية والسياسية ، وتقوم هذه الثقافة على فلسفة فى الحياة والاجتماع تتميز بتوفيقها بين سلطة الحاكم وحرية المحكوم واحترامها للملكية الفردية وتوجيهها للتعاون بين الغنى والفقير ، وعدم تفريقها بين الألوان والأجناس وإصرارها على إقرار قسط معين من الأخلاق والآداب فى حياة الجنسين (الرجل والمرأة) والتسوية بينهما إلا فى حالات متعددة .

(٦) أكد الباحثون المنصفون حقيقة واقعة ، هى أن فى الأمة العربيـــة والعالم

الإسلامى ، ما يثبت أن الدين ينفذ إلى كل نشاط اجتماعى وعقلى للشعوب ، بل أنه أى الدين فى الواقع : العامل المسيطر على حياة الشرق ورجاله ونسائه (يراجع ما كتبه الدكتور عبد القادر يوسف فى كتابه مستقبل التربية فى العالم العربى « الحقيقة أن الإسلام كان ولا يزال القوة المكونة والعنصر الفعال الأساسى فى الثقافة العربية .) وقد أخطأ الغربيون الذين حاولوا دراسة الإسلام على أنه « دين فقط » والذين حاولوا أن يتعرفوا إليه كما يتعرفون على أديانهم ، وجهلوا أو حاولوا تجاهل الحقيقة الواقعة من أن الإسلام حركة اجتماعية كان الدين جانبا من جوانبها ، فهو عقيدة وعبادة وإصلاحا اجتماعياً ومبدأ أخلاقياً وحكومة . (٧) من أبرز معالم الإسلام ذات الأثر فى الثقافة العربية أنه يجمع بين المثالية والواقعية ، وأنه يحتفظ بالعمل فى صميم الحياة العامة ، وهو لا يطلب من أتباعه أن يعرضوا عن الدنيا أملا فى الحصول على الآخرة ، بل على أن يحسنوا العمل فى الدنيا أملا فى الفوز فى الآخرة . (٨) طبع الاسلام حياة العرب فى الماضى ولا يزال يطبعها وسيظل يطبعها إلى مئات السنين ، لذلك فإن كل حركة فكرية واجتماعية فى العالم العربى تتجاهل هـــذا الواقع البديهى فهى تتجاهل الاطار الطبيعى الذى يجب أن تنشأ ضمنه والأساس العملى الذى يجب أن تستند إليه ، فهى إذن يجب أن تكون فى داخل الاسلام ويرجع ذلك إلى الحقيقة التى لا مرية فيها وهى أن الاسلام كان أكثر من مجرد دين فقد كان طريقة فى الحياة ومنهاجا واضحا عنى بكل ناحية من حياة الفرد ليحدد سلوكه الاجتماعى والخلقى والدينى . (٩) اتسمت الثقافة العربية باستمدادها الدائم للنمو . عن طريق الثورة أو التطور ، وقدرتها على تمثل ما تأخذ بحيث يصبح هذا المأخوذ جزءاً أصيلا من حياتها ، فقد تمثل العرب فكر الأقوام التى اتصلو بها ولكنهم فرضوا فكرهم بلغتهم وروحهم ، وكان الاسلام هو الاطار الأساسى لكل ما تقبـــلوه من الفكر البشرى ، ورفضوا كل ما يتعارض مع التوحيد من الفكر اليونانى والفارسى والهندى القديم . (١٠) أن موقف الاسلام من الأقليات ومن الأديان يكشف عن حقيقة واضحة هى توفير حرية الفرد كى يختار الدين التى يرتضيه لنفسه وتقدير الاسلام للأديان جميعاً وإفساح المجال لها فى حرية وإعطاء أصحاب الأديان المختلفة حقوقهم الاجتماعية وحماية الحرية الدينية ، وقد أثبت التاريخ الطويل المدى تكريم الاسلام للأديان السماوية الموحدة وإعطائها حق المواطنة وحق

الحماية وقد انطبع هذا المفهوم على الثقافة العربية فأتاح الفرصة لبقاء وحرية أقليات كثيرة فى الوطن العربى منها : الصابئة والطائفة السامرية فى الاردن والأرمن فى سوريا ولبنان والمسيحيين . (١١) كان الاسلام روح جميع حركات النهضة واليقظة والمقاومة تحت أى اسم ، سواء أكانت حركات إسلامية صريحة أم وطنية أو قومية وقد اعترف بهذه النظـــرة (هاملتون جب) حين قال : « لم تقم فى بلادهم أى حركة وطنية إلا كانت الروح الاسلامية أساسها » ويردد كانتول سميث هذا المعنى حين يقول مثل هذا (١٢) إن أساس كيان المجتمع العربى الذى تكون فى أحضان الاديان يقوم على إعتقاد يبعث فى النفوس الايمان بالله والنبوات والروح والحياة الآخرة وبالجزاء فيها على الأعمال ، يعتقدون هذا فى نفس الوقت الذى يطلقون فيه لعقولهم العناية لتتعلم وتعرف وتخترع وتكتشف وتسخر هذه المادة الصماء وتنتفع بما فى الموجودات من خيرات وميزات ، والمجتمع العربى فى هذا يختلف عن المجتمع الغربى الذى يعيش حياة مادية النزعة لا تعترف بغير المادة ولا تحس بوجود غيرها على نحو ضعف فى نفوس أبنائه عواطف الرحمة الانسانية . (١٣) مفهوم الاسلام فى الثقافة العربية يقوم على أساس أن الاسلام ليس عقيدة صوفية ولا فلسفة لاهوتية ولكنه نهج فى الحيـــاة وفق قوانين الطبيعة التي سنها الله لخلقه ، وأبرز معالمه : التوفيق التام بين الوجهتين الروحية والمادية فى الحياة الانسانية ، الالتقاء بينهما عـــلى نحو يحول دون وقوع أى تناقض أساسى فى حياة الانسان الجسدية وحياته الأدبية ، والاسلام يؤكد تلازم الوجهتين وعـــدم افتراقهما ويرى ذلك أساساً طبيعيا للحياة .

وفى هذا تختلف الثقافات العربية عن الثقافات الغربية التى تقوم على أساس الفصل بين اللاهوت والحياة وبين الأمور الروحية والأمور الجسدية (كما يفعل اللبان حينما يمخض الحليب ليستخرج زبدته) وهم لا يفهمون بسهولة أن الحليب الصريح فى الإسلام يجمع هذين العنصرين مع أنهما متميزان ويعيشان معا متجانسين . وأن مبدأ التوحيد فى الثقافة العربية هو الذى يحول دون التمزق والتشطير والانقسام فى عالم الفكر عما هو مصدر الأزمة التى تعانيها البشرية اليوم ، حيث يجرى التقسيم بين الشرق والغرب والمادة والروح ، والأبيض والأسود ، والمثالية والطبيعية وبين الحرية والانضباط ، هذه الحواجز التى تقيمها هذه الانقسامات هى مصدر الأزمة النفسية والروحية التى تعانيها البشرية اليوم وهى أزمة

غير موجودة فى الثقافة العربية والفكر الإسلامى . (١٤) تقوم للثقافة العربية على أساس الإيمان بأن الأصل فى الإنسان الخير وذلك على خلاف ما تقول به الثقافات الغربية التى قستمد من الأديان المختلفة ، من أن الانسان خلق خاطئا أو ما تراه التعاليم الهندوكية من أن الانسان كان أول أمره دنسا فهو من أجل ذلك محمول على أن يتخبط فى سلسلة من التقمص نحو هدفه الأقصى من الكمال ، بينما يقرر القرآن أن الانسان خلق طاهراً وخلق كاملا ، وأن ليس على الانسان مسئولية خطأ أى فرد سبقه وأن آدم قد تلقى من ربه كلمات فتاب عليه . (١٥) التوحيد فى الثقافة العربية هو الفكرة ، فإذا غربت الفكرة بزغ الصنم وسيطر مفهوم الوثنية . (١٦) إتسمت الثقافة العربية بالحركة والتشكل والمواءمة ، مع العصور المختلفة والبيئات المتشابهة وهى تستمد هذه الميزة من الفكر الاسلامى الذى يؤمن بقاعدة الاجتهاد « ولما كانت النصوص متناهية والوقائع غير متناهية ، ولما كان ما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى فإن الاجتهاد هنا يصبح واجب الاعتبار » .

(١٧) منح الاسلام الثقافة العربية عامل الايجابية والتحرر والطلاقة ، حيث لم يكن الدين معوقا ولا مصدراً من مصادر الجمود أو التخلف أو الحرمان أو فرض الوساطة بين الله والعبد . أو القسر بالتوجه إلى الرهبانية أو الانقطاع عن الدنيا أو السلبية أو الجبرية ، بل كان دائما فى جوهر مفهومه قادراً على دفع الانسان كانسان وكجزء من المجتمع إلى العمل والحركة ، ومنحه القوة والحيوية ، وكان وفق مفاهيمه تقدميا متلاقيا مع العصور المتوالية والبيئات المختلفة وبذلك لم ينشأ فى الثقافة العربية ما تعرضت له الثقافات الغربية من أن الدين يتعارض مع العقلانية نتيجة للنظم الكهنوتية والاسلام لم يعرف الكهانة . (١٨) منح الاسلام الثقافة العربية الانفتاح على الثقافات ذات الأصل الاسلامى فلم يعمل على فرض قومية على قومية ، بل نشر صيغة إنسانية للحضارة . وكانت معتقداته عاملا هاما فى إقرار حرية الأمم والأقوام والمساواة بينها واتساع المجال لعطائها وإنتاجها على أساس التعارف والتعاون . بل إن التراث الحضارى والفكرى الاسلامى كله ليس تراثاً عربياً من حيث اللغة ولكن شاركت فيه كل العناصر والأجناس . وكان هذا الانفتاح على الثقافات الاسلامية عاملا هاماً ، فإن الثقافة العربية هى أم هذه الثقافات لأن القرآن الكريم — حجر الأساس فى بناء الفكر الاسلامى نزل بالعربية ، وأثره واضح فى مختلف جوانب هذه الثقافات . يقول الفيلسوف محمد إقبال :

- أنا أعجمى الدن ، لكن خمرتى صنع الحجاز وروضها الفينان
إن كان لى نغم الهنود ولحنهم لكن هذا الصوت من عدنان

فاللغة العربية بشعرها ونثرها وقواعدها ومفرداتها ، أثرت فى جميع لغات الشعوب الاسلامية على تفاوت بينها ، فهى الأصل الذى استمدت منه ما تحتاج إليه من ألفاظ للتعبير عن المعانى الجديدة ، التى انتقلت إلى الأوردية والفارسية والتركية بمفهومها العربى ، كما اتخذت بعض الشعوب الحروف العربية لكتابة لغاتهم ، وما تزال اللغة العربية هى اللغة الثقافية العربية فى تركيا وباكستان وأندونيسيا وأفغانستان وإيران . (١٩) إستطاع الاسلام أن يمد الثقافة العربية بكل علامات القوة والحيوية وكذب بذلك كل دعاوى التغريبيين والشعوبيين من اتهامها بالجمود وعجزها عن متابعة الحضارات والنهضات .

(٣٠) من خلال دراسة إبن خلدون العميقة للتاريخ العربى الاسلامى ، يبين أن هناك قوة واحدة لا توجد غيرها ، هى القادرة وحدها على مقاومة الانحلال الناتج عن مختلف أسباب الضعف هى قوة الاسلام ، فقد نجح الاسلام بالفعل فى ربط الناس فى مجتمع واسع ، ساوى بين أفراده فلم يبق أى تميز على أساس العرق أو اللون ، أو على أساس القدم والحداثة فى اعتناق الاسلام والايمان به وأصبح المسلم يشعر بأن الأمة الاسلامية وحدة لا تتجزأ وأنه أينما أحل فى ديارها فهو فى بيئته وبين أهله ، وقد استطاعت الشريعة الاسلامية المستندة إلى القرآن والسنة أن توجد نظاما فى الحقوق والواجبات فيه مكان لكل مسلم ، ومتسع لليهود والمسيحيين الذين تركوا أحراراً فى العيش تحت سلطة شرائعهم وزعمائهم .

(ثانيــــا)

اللغــــة

« اللغة العربية » مقوم أساسى من مقومات الثاقافة العربية ، فاللغة العربية ليست « لغة أداة » ولكنها لغة أداة ولغة فكر أساساً ، ولقد كانت اللغة رابطة بين المسلمين قوامها « القرآن » ، ثم هى رابطة بين العرب عن طريق الثقافة . فاللغة العربية لغة قومية ولغة فكر إنسانى عالمى هو الاسلام .

والواقع أن كل اللغات هى أداة لنقل الأفكار بينما تتميز اللغة العربية بأنها إلى ذلك ، لغة فكر ، من حيث هى لغة القرآن الكريم الذى ألق إلى اللغة العربية وإلى الفكر الإنسانى كله أضخم شحنة من القيم والمبادىء . ولذلك فإن محاولات تقريب اللغة العربية من العامية إنما يفصل بينها وبين القرآن وتقضى على مهمة خطيرة من مهمتها الرئيسيتين ، والمعروف أنه بفضل القرآن بلغت العربية من الاتساع مدى لا تكاد تعرفه أية لغة من لغات الدنيا وتفضل القرآن عاشت خمسة عشر قرنا حيث لم تعرف أى لغة فى العالم مثل هذا العمر المديد . (٢) ولقد كانت اللغة العربية عاملا هاما فى مقاومة الاستعمار ، وقد كشف التاريخ عن مدى أهمية اللغة العربية فى الحفاظ على كيان الأمة العربية وعلى مقومات الثقافة العربية ، وفى الجزائر حيث تعرضت العربية لمحنة استعمارية خطيرة ، فقد استطاعت اللغة العربية الكلاسيكية ، الفصحى ، بالذات أن تحول دون ذوبان المغرب العربى فى فرنسا وفى ذلك يقول (جاك بيرك) أن الكلاسيكية العربية التى بلورت الأصالة الجزائرية وقد كانت هذه الكلاسيكية العربية عاملا قويا فى بقاء الشعوب العربية .

(٣) إمتازت اللغة العربية بخصائص أكفل بحاجة العلوم ، وقد كانت قادرة دائماً ومتسقة دائماً لتقبل كل حاجات الفكر والحضارة ، ومثالا لذلك أن كلمات اللغة الفرنسية (٢٥ ألفا) وكلمات اللغة الانجليزية (١٠٠ ألف) أما العربية فعدد موادها لاكلماتها (٤٠٠ ألف مادة) ومعجم لسان العرب تحتوى على (٨٠ ألف مادة لا كلمة ، ومواد اللغة العربية تتفرع إلى كلمات ، فإذا فرضنا أن نصف مواد المعجم منصرفة ، بلغ عدد ما يشتق منها نصف مليون كله وليس فى الدنيا لغة اشتقاقية أخرى غنية بكلماتها إلى هذا هذا الحد . (٤) لقد كان للغة العربية أثرها البعيد المدى فى عمق الثقافة العربية وتراثها ، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل هامة ، منها أنها أضخم اللغات ثروة ومقاطع وحروفا وتعبيرات ، فهى أكثر اللغات العالمية أصواتا ، وإذا أردنا مقارنتها باللغة الانجليزية التى يتحدث بها معظم سكان العالم ، فإننا نجدها تفوقها فى الأصوات وفى الألفاظ ففيها ٢٨ حرفا فى حين أن فى اللغة الانجليزية ٢٦ حرفا وليس فى هذه الحروف الثمانية والعشرين حروف تدل على أصوات مكررة بخلاف حروف الأصوات فى الانجليزية . وهناك فى اللغة العربية حروفا لأصوات لا توجد فى كثير من اللغات الأخرى مثل الحاء والخاء والضاد والطاء والظاء والعين والغين والقاف ، أما غنى اللغة العربية بالألفاظ فلا جدال فيـــه . فقد

استطاع الأوائل أن يشتقوا منها مترادفات متعددة ، وتنوع الأساليب والعبارات فى اللغة العربية هو خير دليل على ذلك ، فالمعنى الواحد يمكن أن يؤدى بتعبيرات مختلفة : كالحقيقة والمجاز والتصريح والكناية إلخ . بل إن الاسناد فى اللغة العربية يكفى فيه إنشاء علاقة ذهنية بين الموضوع والمحمول والمسند إليه والمسند دون حاجة إلى التصريح بهذه العلاقة نطقا وكتابة فى حين أن هذا الاسناد الذهنى لا يكفى فى اللغات الأجنبية إلا بوجود لفظ صريح يشير إلى هذه العلاقة : فنقول « فلان شجاع » دون حاجة إلى أن نقول (فلان موجود شجاعاً) ولا تحتاج العربية فى طبيعة تركيب الجمل الجذرية فيها إلى أن تثبت ما يسمى فى اللغات العربية فعل الكينونه (todo) . (٥) اللغة العربية هى لغة أمة واحدة تحمل فكراً ما يزال حيا متفاعلا لم يتوقف أو يتجمد . وأن هذه الأمة تمتد من المغرب الأقصى إلى حـــدود إيران ، وهى فى هذا الزمن الطويل قد ارتبطت بالتاريخ والقيم أوثق ارتباط ، وقد أثمرت ذلك التراث الذى تضمه ألوف الكتب والمجلدات والمخطوطات المنثورة فى مختلف مكتبات العالم ، وأن هذا الفكر الذى هو قوام حياتنا وثقافتنا وتاريخنا إنما يقوم على « القرآن » الذى هو الرابطة الكبرى وأن فى الدعوة إلى تغليب اللهجات الإقليمية ما من شأنه أن يقضى على التراث الحى كله ، وأن يفرق هذه الأمة ، وبذلك يضيع تاريخ متصل إمتد خمسة عشر قرناً .

(٦) تعرف مدى أهمية اللغة فى حياة الأمم بأنها هى علامة الحياة وأن الحرمان من اللغة هو علامة الموت ، وأن الأمة التى تدخل تحت حكم دولة أجنبية تفقد استقلالها وحريتها وتصبح مستعبدة لها ، ولكنها لا تفقد حياتها ما دامت محافظة على لغتها ، أما إذا فقدت اللغة فتكون قد فقدت الحياة وتكون قد اندمجت فى الأمة المستولية عليها » . (٧) إستطاعت اللغـــة العربية فى خلال تاريخها الطويل أن تحقق عنصر الحياة والاستمرار ولم تعجز عن التعبير والاستيعاب للنهضات والحضارات ، ولم تكن لغة دينية بالمعنى الذى عرفت به اللغة اللاتينية ، فهى ليست لغة دين كهنوتى محدود بدور العبادة ولكنها لغة دين هو فى ذات الوقت حياة ومجتمع وحضارة ولم تعجز فى عصر من العصور عن الوفاء بحاجات عصرها وبيئتها . (٨) كشفت اللغة العربية عن فارق كبير بينها وبين اللغات الأخرى كاللغة اللاتينيه مثلا التى ماتت وسكنت المتاحف وتفرعت منها لغات أخرى ، بحيث أن أي فرنسى أو إنجليزى أو ألمانى لا يستطيع اليوم أن

يتابع تراث لغته لأكثر من ثلاثة أو أربعة قرون ، بينما العربى يستطيع أن يتابع تراثاً — يمتد إلى خمسة عشر قرناً أو يزيد ، أن اللغة العربية قد حماها « القرآن » من التفكك إلى لهجات ونماها وهى لغة أمة واحدة هى الأمة العربية التى تمتد من المغرب الأقصى إلى العراق ، وبوجود القرآن فليس لهذه اللهجات إستطاعة فى أن تكون لغات مستقلة لهذه الأقاليم ، إذ ارتبط التاريخ كله بالتراث الفكرى كما إرتبطت القيم الثقافية باللغة العربية أوثق إتصال ، ومن وراء ذلك الفكر الإسلامى الذى تضمه ملايين الكتب والمجلدات المكتوبة باللغة العربية ، هذا الفكر وهو قوام حياتنا وثقافتنا وتاريخنا ، إنما هو يقوم فى أساسه على القرآن الكريم الذى يعد بمثابة الرابطة الكبرى فضلا عن أنه ليس هناك من شبه بين اللغات المشتقة من اللاتينية الميتة وبين اللغات العربية الفصيحة التى هى لغة حية منذ خمسة عشر قرناً التى لم يستطع شيوع اللهجات العامية الكثيرة من عزلها عن مكانتها . فاللغة العربية هى إسبرانتو العالم الإسلامى وإن حال الاستعمار دون إنتشارها فى السنوات المائة الأخيرة وأوقف نموها . (١٠) « إن القرآن الكريم هو الكتاب الوحيد الذى احتفظ بلغته الأصلية وحفظها على قيـــد الحياة وسيحفظها على مر الدهور وستموت اللغات الحية المنتشرة اليوم فى العالم كما ماتت لغات حية كثيرة فى سالف العصور إلا العربية فستبقى بمنجاة من الموت وستبقى حيه فى كل زمان مخالفة للنواميس الطبيعية التى تسرى على سائر لغات البشر ولا غرو فهى متصلة بالمعجزة القرآنية الأبدية ، فالكتاب العربى المقدس هو الحصن الحصين الذى تحتمى به اللغــة العربية وتقاوم أعاصير الزمن وعواصف السياسة المعادية ودسائسها الهدامة ») .

(١١) تتسم اللغة العربية فى تقدير كثير من الباحثين بظاهرة عجيبة لا تتحقق لكثير من اللغات ، ذلك هو استمرار تطورها منذ ظهور اللسان العربى من عصر القرآن الكريم إلى عصرنا الحاضر ، هذا التطور الذى لم يغير منها أى شىء من وحدتها ، بل بقيت على صيغتها الأولى وهى صيغة لغة تكونت على الوحدة ، بينما إذ درسنا اللغة الفرنسية لاحظنا أنها قد تطورت عبر العصور بحيث نجد لها أطواراً فإذا ما قارنا حالة اللغة الفرنسية فى العصور الوسطى نجد أنها مغايرة كل المغايرة للغــة المستعملة فى القرن السابع عشر وهى مختلفة أيضاً عن اللغة المستعملة اليوم ، أما وحدة اللغة العربية فهى تتضح للقارىء ولو كان أجنبياً لأول وهلة ، أما وحدة اللسان الفرنسى فلا تتضح

إلا بالبحث ، لغة القرآن لا تزال هى لغة اليوم وهذا ما تتميز به العربية عن اللغات الأخرى . (١٢) إن أهمية اللغة أنها الوجه الآخر للفكر ، ومن هنا أهميتها فى الثقافة ، فالفكر واللغة شىء واحد كما يقول (ماكس مولار) وهو يشبههما بقطعة النقد ويقول أن ما نسميه بالفكر ليس إلا وجها من وجهى النقد والآخر هو الصوت المسموع . (١٣) تنحصر خاصية اللغة العربية فى (أ) إظهار الأفكار بطريقة موجزة دون إستدارج السامع إليها (ب) فى الاستناد إلى المقابلة لتوضيح الغرض المقصود كاستعمال الاستثناء أو التعارض الجدلى (ج) فى إضافة الحوادث إلى الفعل أكثر من إسنادها إلى الفاعل بخلاف اللغات الأوربية (ح) فى أن الألفاظ العربية تعود غالبا إلى أصل ثلاثى (لويس ماسينون) . وتتميز اللغة العربية بوفرة المفردات وبفرق الدقيق فى المعنى بين كلمة وكلمة ، وإلى غناها بالمفردات فهى غنية أيضاً بالصيغ النحوية : وتهتم العربية — بربط الجمل بعضها ببعض وهى تمتاز — فضلا عن ثلاثية الحروف الصوتيه بكثرة الحروف الساكنة وأصالة الحروف المتحركة ولها خاصيتها العجيبه فى تعريب الكلمات الأجنبية . (١٤) بقيت اللغة العربية لغة عقيدة ولغة خطاب بين المتعلمين من أبنائها . ولم تترك لغة من اللغات الأوربية إلا ولها فيها أثر ، وهى قد امتدت فى رقعة من ملتقى ثلاث قارات ، أصهرت إلى لغات آسيا وأفريقيا فأنشأت بذلك أسرة من أوائل أسر اللغات ، تلك أسرة اللغات الإسلامية ، ولذلك فهى لم تسقط كما سقطت اليونانية واللاتينية وأبعدت ، وكان الاسلام سنداً هاماً أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة والعصور المتباينة واللهجات المختلفة على نقيض ما حدث أولا للغات القديمة المماثلة كاللاتينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد .

(ثالثــا)

التاريخ

التاريخ العربى الاسلامى مقوم أساسى من مقومات الثقافة فهو الذى يعطى الرؤيا الواضحة . ويسجل الصفات الخالدة للأمة ونضالها من أجل أداء رسالتها الخالدة وهى إسداء الضياء الاسلامى إلى العالمين . ومفهوم الثقافة العربية للتاريخ مفهوم إيجابى وبناء . قوامه الطابع الانسانى الداعى إلى الاخاء بين البشر ، القائم على الايمان والثقة بالله

وتقوم روح الثقافة العربية فى فهم التاريخ على أساس وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة واتساقها مستمدة ذلك من مفهوم الإسلام الذى يجمع بين الروح والجسد فى نظام الإنسان. والعبادة والعمل فى نظام الحياة. والدنيا والآخرة فى نظام الدين والسماء والأرض فى نظام الكون. والثقافة العربية فى هذا تختلف فى مفاهيمها عن الثقافات الغربية التى تقوم على تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العلم والدين. وهناك خلاف آخر: بين الثقافة العربية والثقافات الغربية: هو إيمان الثقافة العربية بوجود عناصر التطور. كل فى مجالها من الفكر والحياة، بينما تقوم الثقافات الغربية على الإيمان بالتطور إيماناً مطلقا ونفى فكرة الثبات على الاطلاق، وهنا يقع خلاف بعيد المدى بين الثقافتين، فالثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامى لا تقر فكرة التطور المطلق لكل الأوضاع ولكل القيم وترى أن هناك قيما أساسية ثابتة وأن هناك فروعا متطورة أو متغيرة حسبما تجرى حركة الزمن أو اختلاف البيئات.

وفى الثقافة العربية ضابط من فكرة ثابتة وعقيدة أساسية يفسر التاريخ على أساسها وهو فى نظرها أمر ضرورى لضبط الحركة البشرية ووجود مقوم للفكر الإنسانى. وفى مجال التاريخ من المستحيل إمكان دراسة المجتمع العربى دون ربطه بالعقيدة الإسلامية إيمانا بأن التاريخ العربى الإسلامى قد انبعث من هذه العقيدة. هذا فضلا عن أن العرب قد ارتبط تاريخهم بالإسلام ارتباطا عضويا وأن صفحات تاريخهم مندمجة فى الإسلام اندماجاً كاملا بحيث يصبح من العسير الفصل بينهما. ومن هنا فان التاريخ لا يمكن تفسيره فى الثقافة العربية إلا على أساس النظرة الإسلامية للحضارة الانسانية، وكذلك فإن كل محاولة لتفسير التاريخ وفق منهج غربى وافد، إنما يوقع الباحث فى أخطاء أصيلة ناتجة عن التباين العميق بين مناهج البحث بين الثقافة العربية والثقافات الغربية، (أولا) كان المؤرخون والباحثون الذين ألفوا فى الملل والنحل من أصدق الناس وأشدهم انصافا فى دراسة عقائد الأمم والشعوب، كانوا — على حد تعبير مسترجب — واسعى الصدر تجاه العقائد الأخرى، فقد حاولوا أن يفهموها ويدحضوها بالحجة والبرهان». (ثانيا) يمثل «التاريخ» فى الثقافة العربية عنصراً هاماً من عناصر القوة والبناء فقد حفل التاريخ العربى الإسلامى بصفحات مشرقة ومواقف خالدة فى مجالات متعددة أهمها:

(١) نشر كلمة الله وإذاعتها فى الآفاق. (٢) نشر رواق العدل والكرامة والنصفة.

(٣) إتخاذ أسلوب كريم فى معاملة الحرب وفى مجاورة السلام . (٤) المقاومة والدفاع والاستشهاد فى سبيل حماية الذمار والعقيدة . (٥) لا يحارب المسلمون والعرب إلا اضطراراً للدفاع أو فى سبيل فتح الطريق أمام رسالتهم إلى الآفاق . (ثالثا) إن الثقافة العربية تجد فى معرفة الماضى وتقصى حوادثه ضوءاً كاشفاً يهدى فى الحاضر والمستقبل ، باعتبار أن حياتنا العقلية إمتداد لذلك الماضى ، والتاريخ يعلمنا أن نستخلص الميزات الخاصه التى تشكل منها كل أمة ثقافتها . وعلينا أن نحلل تاريخنا وفق أهدافنا ومثلنا العليا ، فى أصالة وذاتية وآضحين ، دون أن نعتمد على تفسير دخيل أو غريب وأن يكون لتاريخنا المكان الاول من ثقافتنا لا أن يكون تاريخ الأمم ذات النفوذ الاستعمارى مفروضا علينا مؤثرا فى طبيعة فكرنا . (رابعا) إن تاريخنا — كتاريخ كل الأمم — بعيد الأثر فى ثقافتنا ومجتمعنا الذى يربط بين الجانبين الروحى والمادى فى توافق وتكامل ، باعتبارهما يؤلفان وحدة الحياة الإنسانية ، وإيمانا منا بأن الأمجاد والأعمال الخالدة والصفحات الباهرة للأمم فى تاريخنا قادرة على أن تمنحها أعظم القوى الدافعة ، والحوافز القادرة على إعطاء خطط التقدم إلى أنبل المثل وأشرف الغايات . (خامسا) لم يكن التاريخ فى مفهوم الثقافة العربية هو تاريخ الملوك والأمراء ولكنه كان تاريخ المجتمع كله بمختلف عناصره وقواه ، وأبطاله وعناصره ، (طبقات الأطباء ، وأخبار الحكماء . والنحاة والادباء ، ورجال المذاهب وأعيان كل عصر ، وطبقات الشافعية والحنابلة والمالكية والحنفية) فالتاريخ بصفة عامة هو تاريخ العقول والأفكار ، وجماع السياسة والدين والاقتصاد وحصيلة الحركة العقلية والأدبية ، والمعنى الوطنى فيه مترابط بالمعنى القومى وكلاهما مرتبط بالدائرة الفكرية الأوسع المستمدة من الإسلام والقرآن . (سادسا) نظرة الثقافة العربية إلى التاريخ على أنه قوة دافعة بل هو نقطة بدء فى الاتجاه إلى الأمام ومن هنا يستطيع التاريخ أن يعطى الثقافة العربية الإيمان بحيوية هذه الأمة وبحصولها على مجد جديد لتلعب دورها الحيوى فى العالم البشرى . (سابعا) ليس تاريخنا دوائر منفصلة ولا حلقات مستقلة ولكنه نسيج كامل ، والثقافة العربية تنكر قصور النظرة والزاوية الواحدة المحدودة ، إيماناً منها باستحالة فهم أى حدث إلا بإدراك تفاعله مع الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية ، فالخيوط كلها لا بد أن تتجمع لتمثل وحدة كاملة . (ثامنا) لا سبيل لفصل تاريخ العرب عن تاريخ الإسلام منذ فجر الإسلام وإلى اليوم فمنذ بزغ الإسلام فقد

ارتبط بتاريخ العرب أوثق رباط ، لقد ظهر فى الأمة العربية أولا فى حياة الرسول نفسه ودانت الجزيرة به ، ومنها امتدت روافده وفروعه ، كما انبعثت منها الموجات المتوالية المختلفة التي تحركت شرقا وغربا وشمالا ، والأمة العربية هى التى حملته إلى العالم أجمع ، وكانت اللغة العربية أداة فكره وثقافته وحضارته . فالفكر الذى كونته الأمة العربية من خلال جوهر الإسلام ، كان حصيلة مشتركة للمسلمين والعرب جميعا بحيث لا يمكن أن يوصف بأنه فكر عربى خالص أو فكر إسلامى ، وكذلك الحضارة ، فهو فكر عربى إسلامى وحضارة عربية اسلامية شارك فيها الجميع وانصهرت فيها مختلف الثقافات الانسانية : فارسية ومصرية ويونانية ورومانية وهندية وتبلورت فى (إطار الإسلام) وفق مفهومه ومضمونه ، وقد شارك فى هذا التشكيل الأساسى : العرب وغير العرب ، شاركوا فى الحضارة والفكر وبناء الثقافة والمجتمع جميعا ، وقد رسم الإسلام مفهوم الوحدة بين معتنقيه والمرتبطين به على أساس الفكر لا على أساس العرق ، ووسع دائرة الإخاء الإنسانى وأسقط العصبية والتفرقة العنصرية ، وجعل أساس التبريز والتفوق والتفاضل قائما ومستمداً من العمل لا من اللون ، ومن الشخصية لا من الوراثة .

(تاسعا) إن فلسفة التاريخ فى مفهوم الثقافة العربية ، لا ترضى مذهبا من مذاهب التفسير التاريخى منفصلا سواء ، التفسير المادى أو التفسير الروحى أو التفسير الجغرافى ، أو التفسير المناخى ، فكل هـــذه النظرات مستقلة لا تستطيع أن تعطى تفسيرا صحيحا للتاريخ ، فقد قام التاريخ فى الثقافة العربية على أساس التكامل والترابط والشمول ، وحدة واحدة بين المادة والروح ، والماضى والحاضر ، والدنيا والآخرة ، على قاعدة التوحيد والإيمان بالإنسان سيدا للكون تحت حكم الله ، وهى تحذر أيضاً من النظر إلى علة واحدة دون العلل الأخرى .

(رابعا)

التراث

للثقافة العربية جـــذور بعيدة من التراث ، وهو تراث حى متفاعل ما زال يعمل ويؤثر فى الحاضر بصورة حقيقية . وليس مفهوم التراث فى الثقافة العربية رجوع إلى الماضى أو استدارة للحياة ، وإنما هو إحساس صادق بأنه قاعدة عريضة لفكرنا تشكل

الجانب الثابت منه ونحن فى مواجهة النقل والاقتباس والانفتاح على الثقافات الحديثة المعاصرة والعلوم والمعارف الإنسانية . إن هذا التراث هو الضوء الكاشف أمام حركة ثقافتنا فهو يمثل (الأصالة) إزاء طوابع التقدمية والعصرية التى تتسم بالحركة السريعة ، بما يؤمنها العثار ، ويحفظ لها قاعدة أصلية من النظرة العميقة ومن المستحيل أن تستطيع الثقافة العربية القدرة على الحركة دون هذا الترابط الحقيقى بين الأصالة والتجدد ، الذى يحول دون التميع والانحراف ، (١) ولقد أحيا الأوربيون تراث اليونان والرومان الميت الذى انفصلوا عنه الف عام وأقاموا عليه أساس نهضتهم بينما يقف تراث الثقافة العربية حيا متفاعلا لم ينفصل عن الحاضر ، ولقد أحيا اليهود لغتهم وثقافتهم القديمة وجعلوها أساس الصهيونية وفكر اسرائيل بعد قرون متعددة من التوقف والانفصال ، (٢) إن الثقافة العربية تؤمن ببعث القديم وصياغته من جديد فى قوالب عصرية ، وهى ترى أن ذلك البعث عنصر هام من عناصر وجودها ، فقد مضى وقت طويل على هذه الكنوز مدفونه تحت الرمال وقد آن لها أن ترى النور وأن تعمل لخير الإنسانية غير أن الثقافة العربية لها مقاييسها فى إحياء التراث وبعثه وهى تختلف عن مقاييس الغرب وأساليبه التى يحاول بها التركيز على جانب مضطرب من تراثنا ، يراد بإحيائه وبعثه إفساد مقومات فكرنا وذلك حين يركز على الجوانب المضطربة من التراث التى ارتبطت بمراحل الضعف والتخلف ، والتى تنحرف أساساً عن مقومات التوحيد ، وخاصة ما يتعلق بالزيوف التى دخلت إلى الثقافة العربية نتيجة إستعلاء تراث اليونان وفلسفة الهنود ووثنيات الفرس القديمة .

(٣) لقد تأكد الارتباط بين الماضى والحاضر على نحو لا سبيل إلى التشكيك فيه ، وقد أشار المستشرق (هاملتون جب) إلى هذا المعنى حين قال : « ليس فى وسع العرب أن يتجردوا من ماضيهم الحافل كما تجرد الأتراك وسيظل الإسلام أهم صفحة فى هذا السجل الماضى إلى درجة لا يمكن أن يغفل عنها الساعون إلى إنشاء مثل عليا » وقال كامفماير : « لن ينفصل العرب عن الماضى المجيد فى التاريخ الإسلامى ، وأن استعادة هذا الماضى وتجدد الحديث عنه هو أحد العوامل القوية فى حركة البعث الوطنى والدينى ، وإن حركة بعث الإسلام لا يمكن أن تنقطع أو تتوقف لأن الناس فى حاجة إليها فهى إحدى مقومات نهضتهم الوطنية » ولنا عبرة فيما يقرره أهل الثقافات المختلفة لتراثهم ، وامامى نص لنهرو يقول فيه « إن علينا أن نتطلع إلى المستقبل وأن نعمل له مجاهدين

عن قصد ، يحدونا الإيمان القوى ، وأن نحتفظ فى الوقت عينه بتراثنا الماضى أمامنا لكى نستمد منه القوة والعزيمة ، أن التغيير أمر لا بد منه ولكن إستمرار الحياة من غير اضطراب أو تقطع أمر لا يقل عن ذلك أهمية ، وخير مستقبل هو ما كان قائماً على الحاضر والماضى على السواء ، أما أن نتنكر للماضى وننزع أنفسنا منه فمعناه إقتلاع أنفسنا من تربتنا ، فنخرج منها وقد يبس عودنا وجف ما فيه من عصارة الحياة الحقة ، ويقول سيمون وايل فى كتابه الحاجة إلى الجذور (the nead for toots) إن تراث الماضى فى عنق الحاضر مسئولية قدسية فإذا انهدم الماضى فإن عودته ضرب من المحال ، وأن أعظم الجرائم قسوة أن يهدم الناس ما ورثوه عن أسلافهم من تراث ، فما علينا إلا أن نجعل همنا الأكبر الاحتفاظ بما تبقى لنا من تراث الماصى ، إن الدور المهم الذى يمارسه التراث الروحى (وهو الجزء الأهم من تراث الماضى) فى سلوك الناس ومبلغ الإيحاء والقوة الدافعة التى توافرها الذخيرة الروحية للذين يتسلحون بفنون العلم ، ويقول باسكال : كل نسل لا بد أن يستقى أولا من الكنز الذى تركه من سبقوه ، ثم يزيده إن كان عنده استعداد لذلك » ، (٤) يقول قسطنطين زريق : لا يعرف أحد منكم ما يردده البعض من أن الثقافة العربية قد ماتت واندثرت وانه لا سبيل إلى إحيائها ، فالثقافة العربية التى سادت على العالم عصوراً طويلة ، التى لم تمحها أجيال من الارهاق والاضطهاد لها من القوة والحيوية ما يضمن لها البقاء ولن يضيرها أن تتصل بالثقافة الغربية وتأخذ عنها ، والغريب أن هؤلاء الداعين إلى نبذ التراث العربى أو إهماله إنما يرددون ذلك فى عصر نرى الأمم النازعة إلى حياة جديدة تعمد إلى ثقافتها القديمة فتحييها وتجعلها عنوان مجدها وقبلة امامها ، ففى الوقت الذى تسعى كل أمة نشيطة من أمم الشرق والغرب إلى تقديس تقاليدها وتمجيد حضارتها ، لا يسع الأمة العربية إلا أن تعمل على بعث تراثها القديم وروحها التى ولدت تمدنها التالد ، فكل من لا ماضى له لا حاضر له ولا مستقبل ، والامة التى لا تعنى بروحها لا يمكنها أن تؤدى رسالتها إلى التمدن البشرى — » ، (٥) يقوم مفهوم الثقافة العربية للتراث على أن الماضى هو المبـــدأ والقاعدة والأرضية — والماضى يعين على فهم الحاضر وتهيئة المستقبل ، وليس معنى هذا هو إعادة الماضى أو تقليده ، وليست صورة الماضى هى صورتنا الآن ، فان المثل الاعلى يتطور ، ولكن على قاعدة من القيم الأساسيه الثابته : إن فى الماضى بطولات ومواقف

وقيم حاضرة الابداع والتماس العبرة ، وعلينا أن نؤمن بأنفسنا وتراثنا ، حتى لا نحس بالقصور أمام الخصوم والغزاة ونحن نستفيد من التراث ما يزيدنا قوة ، وما يدفع عنا الوقوع فى أخطاء السابقين ، وذلك حين نعيد النظر فيه ونفسره تفسيراً جديداً ، وفى هذا يقول عمر فروخ : إن حياة الأمة رهينة بحياة تراثها ، فإن الأمة التى لا تراث لها لا تاريخ لها ، وان الأمة التى لا تاريخ لها ليست إلا كتلا بشرية لا وزن لها فى ميزان الأمم ، ولم نعلم فى تاريخ الإنسانية أن ثقافة ما هوجمت بمثـــل العنف الذى هوجمت به الثقافة العربية ، (٦) قلما تجـــد أمة من الأمم لها ما للأمة العربية من تراث خالد ، فقد خلفت آثاراً جيدة فى ميادين العلم المتعددة ، ولولا نتاج القرائح العربية لتأخر سير المدنية عدة قرون فقد أقاموا وجهة نظر للكون والحياة تختلف عن وجهات نظر الثقافات الأخرى قوامها التوحيد هادفة إلى الوحدة الإنسانية والعدل والأخاء .

(٧) إن الثافة العربية تؤمن بأن أى شجرة ضخمة لا يمكن أن تقوم بغير جذور ، وأنه لا بناء ضخم يقوم دون أساس راسخ ذاهب فى أعماق الأرض مدعم بالصلب والأسمنت على قدر ما يحتاج له من الارتفاع فى السماء ، كذلك ثقافتنا العريقة ذات الأصالة التى عاشت لعصور لم تكن فى مقدرتها هذا البقاء الطويل وهذا التأثير البعيد فى الثقافات المختلفة دون تلك الجذور . وفى هذا يقول علال الفاسى : إن الذى ينظر فى تاريخ الحركات العامة فى الدنيا كلها يجد أنه لم تقم ثورة معينة فى بلد ما إلا وسبقتها دعوة للرجوع للماضى البعيد ، ذلك أن هذا الرجوع الذى يظهر فى شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء كثيرة وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة ، التحرر منها هو تخفف يسهل السير إلى الامام بخطى واسعة وإزالتها من الطريق يفتح أفقاً عاليا يهدى السائرين للغاية الصحيحة التى يجب أن يوجهوا أنفسهم إليها .

(خامسا)

الأمـــة

من أهم مقومات الثقافة العربية أنها (ثقافة أمة) . أمة لها خصائص ومميزات أصيلة واضحة المعالم ، وهى أمة عريقة بعيدة الجذور فى التاريخ ، كانت قبل الإسلام موجودة وقائمة على نحو من الأنحاء ، تجمعها اللغة العربية ذات الجذور العميقة ، ثم كان الإسلام عامل وحدتها وتجمعها ، وهى أمة صانعة للتاريخ ، مؤثرة فيه ، أتاح لها الإسلام أن تنطلق إلى أوسع مدى فى العالم القديم من حدود الصين إلى خدود فرنسا ، وهى أمة موجودة اليوم كما كانت قبلا بفعل الإرث الطبيعى والاجتماعى ، وإذا كان الإسلام قد وحدها فإنه قد دعم كيانها وحفظ ماهيتها وأبقى على وجودها . وهى أمة لها استعداد فطرى للتمسك بالعقيدة والدين والروحية ، ولها إيمان بالمثل العليا الجامعة التى كانت موجودة فيها ، ثم جاء الإسلام فصقلها ونماها ووجهها وجهة خالصة لله ورفعها من الأهداف القريبة إلى الأهداف البعيدة ودفعها من الأغراض الذاتيـــة إلى الأغراض الانسانية . فقد عرفت العرب الصبر والجرأة والعزم والقوة والحمية والمروءة ، وكانت مثلا عليه قبل الاسلام ، فلما جاء الاسلام ربط بين قيم العقائد والشرائع والأخلاق وبين هذه المظاهر فامتزجت به ونماها ودعمها وحول أهدافها إلى الخير والحق . ورفعها من الأغراض والأهواء إلى الإنسانية والعدل الاجتماعى . وللأمة العربية خصائص أساسية أهلتها لتلقى رسالة الإسلام التى كانت مصدر قوتها ونموها ، ومن هنا تكونت لها ثقافة ذات طابع واضح عميق مميز تختلف به عن الثقافات الشرقية والغربية وتلتقى به مع الثقافات ذات المصدر الاسلامى فى جوانب كثيرة ، بحسبان أن الإسلام هو العنصر الأقوى لها وهو العامل المؤثر والجامع بينهما جميعا . (٢) والأمة العربية « تعلم أن لا حياة لها إلا بالإسلام الذى بوأها مكانتها فى التاريخ ، وهو الذى أعاد إلى بلاد العرب وحدتها القومية واللغوية ، فكان منها هـذا الوطن العربى الممتد من البحر الهندى جنوبا إلى جبال الكرد فى الشمال ومن فارس شرقا إلى بحر الظلمات فى أقصى الغرب — وبالاسلام صد العرب طغيان الصليبية وردوها فالأمة العربية . أمة ذات شخصية تاريخية مستقلة ، ولون واضح ، ومزاج خاص ، وروح متميز ، لا حياة لها إلا به ، وقد واجه هذا التشكل تحديات خطيرة وأزمات متعددة ،

وغزو متعدد المراحل ، من قوى مختلفة كالتتار والصليبيين والفرنجة فى بغداد ودمشق وفلسطين وشواطىء مصر والمغرب جميعا ، ولكن هذه القوة الذاتية القائمة وراء شخصية هذه الأمة كانت قادرة على دحر الغزو وتأكيد الكيان والحفاظ عليـــه دون أن يدمر أو يماع أو تحتويه القوى الأخرى ، ولا تزال هذه هى معركة الأمة العربية .

(٣) وفى العصر الحديث وفى مواجه الغزو الغربى الاستعمارى فقد تشكلت حركات المقاومة على مستويات متعددة : اسلامية خالصة ، ووطنية خالصة ، وقومية خالصة . ولكنها جميعا كانت تستمد من المصدر الأول : « شخصية الأمة » الجامعة بين المروءة العربية والتوحيد الإسلامى ، ولم تكن الحركات الوطنية أو القومية مجافية لهذا المعنى ، بل كانت مطابقة له ، على حد تصور كثير من المنصفين لها ، يقول كانتول سميث : « هذه الحركات القومية تهدف إلى التخلص من النفوذ الأجنبى ، ولم تكن هذه الحركات مطابقة للاسلام فحسب ، بل هى جـــزء لا يتجزأ من فكرة بعث الإسلام ، فنضال الأندونسيين المسلمين للتخص من الهولندين ، وكفاح السودين ومسلمى المغرب للتخلص من الفرنسين ونضال مسلمى الهند ضد البريطانيين كل ذلك كان جزأ من حركة المسلمين لبناء مجتمع اسلامى فى العصر الحاضر ، من هذا القبيل قيام الأتراك بطرد اليونانيين عام ١٩٢٢ والإيرانيين للقضاء على منطقة النفوذ الروسية الإنجليزية ، فكانت جميعها خطوات نحو إحياء الإسلام فكل المسلمين مسلمون إجتماعيا وسياسيا ، وإن كان ثمة اختلاف بين الزعماء الوطنيين والزعماء الدينيين فهو خلاف لم يتخذ مظهر النضال والكفاح » .

(٤) وإذا كانت الأمة العربية قد قاومت على كل المستويات فإن النفوذ الأجنبى كان يواجه جميع هذه المستويات ، يقول محمد على الغتيت : إن أهداف الغرب التى عمل من أجلها منذ الحروب الصليبية هو القضاء على البعث العربى والحيلولة دون بعث القومية العربيـــة على أية صورة من صورها ، باعتبار أن ذلك رأى الغرب بالاضافة إلى أنه يشكل خطراً جسيما على سياسته ، فإنه متى تحقق كان المقـــدمة التى تجر وراءها حتما وتلقائيا البعث الإسلامى ، فإن بعث القومية العربية فى نظر سياسة الغرب هى الطاقة القوية التى متى انبعثت كان من المحتم أن تدفع المسلمين أمامها إلى التجمع من جديد على الصورة القومية التى لا يمكن أن تتحقق فى ظل القومية العربية دون سواها من مختلف الحركات الإسلامية . ولم يحد الغرب عن هذه العقيدة منذ الحروب الصليبية إلى الآن ، بل إنه

لم يجد فارقا بين القومية العربيه وبين التجمع الإسلامى أو بين العروبة والإسلام ، والغرب دائما يتهيب خط التجمع الإسلامى ، ويراه كامنا فى العروبة حيث كانت لا فى الاسلام حيث كان ، فقوة القومية فى البلاد الاسلامية غير العربية لا يرى فيها الغرب إلا مجرد حركة قومية فحسب ، لا تتصل إطلاقا بالتجمع الاسلامى الذى يخيفه ؛ والحركات التى يقوم بها المسلمون غير العرب لا تعدو أن تكون فى نظر الغرب حركات سياسية فى حين أن مثل هذه الحركات فى البلاد العربية حيثما كانت حركات منطوية على البعث القومى والدينى الذى عرفه الغرب بالتعصب ، وحرصوا على تزويد هذا التفكير كلما واجه الغرب هذه الحركات فى الشرق العربى » . (٥) الوحدة العربية تمثل عودة إلى واقع ، وهى على فطرتها الأصيلة وقبل تعقيدات أصحاب المذاهب الفلسفية والنظريات المستوردة ، كانت مفتوحة على الاسلام فكرا وأساساً وعلى العالم الإسلامى شعوبا وأمما ، انفتاح النواة أو البؤرة والقلب الذى كان واسطة العقد للعالم الاسلامى كله منذ بزوغ فجر الاسلام إلى اليوم . ولم يكن هدف تجمع الأجزاء العربية فى وحدة عربية يعنى أى مفهوم من مفاهيم التعصب الجنسى أو التفرقة العنصرية أو الاستعلاء بالدم أو العرق (الرس) على الأجناس المختلفة ، ولم تكن وحدة مغلقة مخاصمة أو معارضة على نحو ما عرفنا فى الوحدات الأوربية ، بل كانت الأمة العربية وحدة « أمة » تسعى إلى التجمع ليكون منطلقا إلى وحدة فكر » ، . وأن الاسلام وإن كان عربى اللغة فهو داعية تفاهم ومساواة بين الداخلين فيه عربا وعجما ، ولقد كان العرب يذكرون عروبتهم ، ولكنهم لم يكونوا يستعلون بها على الأجناس ، بل كانوا يعلون من شأن الأخوة التى تجمعها وحدة الفكر . ولقد كانت وحدة الفكر التى أقامها الاسلام وبناها القرآن مصدر الالتقـــاء والتجمع والتكامل ، دون أن تفقد الأمم عناصر حيويتها كأمم ، وقد اختلط تاريخ العرب بتاريخ الاسلام والمسلمين ، وامتزجت ثقافتهم بالثقافات الاسلامية المختلفة ، وارتبطت اللغة العربية باللغات الاسلامية وكانت حروفها عاملا مشتركا بين الكثير منها . وبذلك كانت « وحدة الفكر » أعظم قوة من عصبية العرق وقوته . (٦) مفهوم « العروبة » فى الثقافة العربية مفهوم سمح كريم : عبر عنه عمر بن الخطاب حين قال : « إنما العربية اللسان . فمن تكلم بالعربية فهو عربى » ومن هذا المنطق يمضى الإمام ابن تيمية فيقول : « إذا تقرر بأن من تكلم بالعربية فهو عربى وبأن من دان بالاسلام فهو عربى وبأن من تحلى بأخلاق

العرب الذين خوطبوا : « كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله » كان عربيا ، ويقول : اجتمع للعرب الكمال بالقوة المخلوقة منهم والكمال الذى أنزل الله إليهم ، وأن فضل الجنس لا يستلزم فضل الشخص ، وليس سبب فضل العرب عند ابن تيميه لما ورد فيهم من نصوص فى القرآن والحديث قط « أو خصوا به من أحكام فى الفقه ، بل هم أفضل من ذلك لما اختصوا به من فطرة ومعدنا فى عقولهم وألسنتهم وأخلاقهم وأعمالهم وابن تيميه يجعل معرفة الاسلام متوقفة على معرفة لسان العرب فلا سبيل إلى ضبط الإسلام إلا بضبط العربية . فاللسان شعار الاسلام وأهله ، يقول : « واعلم أن اعتياد اللغة يؤثر فى العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيناً ، والقرآن لا يجوز عنده أن يقرأه أحد بغير العربية فالعروبة عند ابن تيميه تثبت باللغة وبالنسب وبالوطن ، ، فمن تكلم بالعربية فهو عربى ، والفقه العربى لايتعلم إلا بلسان العرب ، والتعايش مع العرب والتخلق بأخلاقهم ، وعنده أن اللغات أعظم شعائر الأمم ، واللغة العربية للاسلام ليست لغة فحسب ، ولكنها عقل وخلق ودين — واعتياد لغة ما يؤثر فى عقل المتحدث بها وفى خلقه ودينه ، وكل لغة لا تنقل إلى عارفها ألفاظها وصيغ الكلام بها ، ولكنها تنقل إليه عادات أهلها وأخلاقهم وعقليتهم وطرائق تفكيرهم ودينهم مع كل ذلك » . ونستطيع أن نضيف إلى ذلك مفهوم الامام الشافعى الذى خلص من بيان أن القرآن عربى إلى حكم فقهى ، هو فرض تعلم اللغة العربية وجوبا على كل مسلم ليشهد الشهادتين ويتلو الكتاب العزيز وينطق بالذكر ، وقال ، إنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف معانيها » ورتب على ذلك ما يربط الشريعة الاسلامية كلها باللغة العربية . وقد وجه الأدراك العميق لأسرار اللغة والفقه الشامل إلى أن ينظر النظرة الأصلية ، فيرفع معرفة اللغة إلى مستوى الدين ويصيرها واجبا على المسلمين ، وتلك يده على اللغة وعلى العرب وعند المسلمين : إن جعل الاسلام عربى اللسان مهما تعددت أجناس المسلمين، يقول (وأولى الناس بالفضل من اللسان ، من لسانه لسان النبى ، ولا يجوز ـ والله أعلم ـ أن يكون أهل لسانه أتباعا لأهل لسان غير لسانه فى حرف واحد ، بل كل لسان يتبع لسانه ، وكل أهل دين قبله ، فعليهم اتباع دينه ، وكان عرف الله نبيه من إنعامه أن قال (وانه لذكر لك ولقومك) نخص قومه بالذكر معه فى كتابه وقال (لتنذر أم القرى ومن حولها) وأم القرى مكة ، وهى بلده وبلد قومه ، فجعلهم فى كتابه خاصة ، وأدخلهم مع

المنذرين عامة ، وقضى أن ينذر بلسانهم العربى ، لسان قومه منهم خاصة ، فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله ، ويتلو كتاب الله وينطق بالذكر فيما افترض عليه من التكبير وأمر به من التسبيح والتشهد وغير ذلك ، وهكذا نرى أن « الأمة » فى الثقافة العربيـــة ـ والأمة العربية بالذات ـ تحمل معنى مختلفا عن مفاهيم « الأمة » فى الثقافات الأخرى .

(٧) يرى الباحثون أن يقظة العالم الإسلامى تبدأ من نقطة يقظة الأمة العربية ، وإن وحدة العرب إنما هى مقدمة لعملين : أحدهما : وحدة الفكر الإسلامى والثانى وحدة العالم الإسلامى ، وهذا خلاف جذرى فى تكوين القومية العربية والقوميات الأوربية ، هذه القوميات التى تشكلت من أجل القضاء على سلطان الوحدة البابوية . (٨) تبين أن الأمم والشعوب بعد مرحلة الغزو الاستعمارى تمر فى مراحل ثلاث : الوحدة الوطنية وهى (وحدة الأرض) والوحدة القومية وهى (وحدة الأمة) ثم الوحـــدة الفكرية وهى (وحدة الجماعة) التى تربطها قيم أساسية إنسانية تعلو على الجنس والعنصر . ولقد كان المسلمون يشكلون « وحدة فكر إنسانية » غير أن هذه الوحدة لم تقض على وجود الأمم والشعوب ، وإنما كانت هذه الأمم والشعوب تتعامل على أساس اللقاء والإخاء والتكامل والتضامن النفسى والاجتماعى والسياسى ، فكانت محاولة النفوذ الاستعمارى هى القضاء على هذه الوحدة كمقدمة لتعميق مفاهيم الأقلية والدعوات الجنسية والعنصرية حتى تتضارب الأمم والشعوب وتتصارع ، غير أن وحدة الجذور الفكرية والروحية والاجتماعية بين الشعوب الإسلامية ، قد حالت إلى حد كبير دون قيام قوميات عنصرية تقف موقف العدوان مع العناصر والأجناس الأخرى ، وكان مفهوم العرب للوحدة هو مفهوم استئناف قيام يقظة إسلامية عن طريق يقظة العرب ، وكان مفهوم المسلمين فى كل مكان أن وحدة العرب ويقظتهم هى ضرورة ومقدمة لكل يقظة شاملة ، وقد رفض المفكرون العرب والمسلمون . الشبهة التى تقول بأن الإسلام عقيدة لا تساعد على نمو القومية والحقيقة أن أن الإسلام عقيدة لا تساعد على نمو العصبية الجنسية أو الاقليمية الضيقة العدوانية .

(٩) لم تكن فكرة العروبة واضحة طوال التاريخ المشترك (الإسلامى العربى) فى المراحل الماضية ، على النحو التى ظهر به فى التاريخ الحديث ، وذلك يرجع إلى أن التحدى الاستعمارى الزاحف قد استطاع أن يزيل أكبر وحدة تجمع حولها العرب وغيرهم لمواجهة

خطر الغزو الخارجى وهى (الخلافة العثمانية) ، ومن هنا فقد ظهرت (الوحدة العربية) بهذه الصورة كبديل فى محاولة لتجميع قوة أعمق ترابطا وأقل إتساعاً لنفس الهدف وهو المواجهة للاستعمار والمقاومة للنفوذ الأجنبى ، ومن هنا نرى أن دعوة الوحدة لم تكن صدى لحركات قومية أخرى ، بل أنها تعبير عن حاجة أساسية وتحد خارجى واضح .

(١٠) كل محاولة لتصور وحدة الأمة العربية على أنها وحدة عنصرية مستغلة مناهضة للشعوب التى تجمعها معها وحدة الفكر هى محاولة مغلوطة ، وكذلك كل محاولة لتصور الحضارة العربية الإسلامية على أنها حضارة دينية أو تطور الثقافة العربية على أنها ثقافة دينية أو النظر إلى الفكر العربى الإسلامى على أنه فكر دينى أو إلى لغة العرب على أنها لغة دينية ، كل هذه التصورات مغلوطة وخاطئة ، ومصدرها قصور فى فهم مضمون الفكر الإسلامى ومقوماته الإنسانية التى هى أصل للثقافة العربية ذلك بأن هذا الفكر يقوم على نظرة متكاملة شاملة قوامها الدين واللغة والتاريخ والاجتماع والاقتصاد والتربية والسياسة فى وحدة واحدة ولا سبيل إلى تصور حضارة أو ثقافة أو فكر عربى منفصل عن الإسلام ، فالاسلام هو الذى حقق وحدة العرب ، والقرآن هو الذى حقق وحدة اللغة ، وثبت هذا الأساس الجذرى لتكوين الأمة (إنا أنزلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون — وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه — لو جعلناه قرآنا أعجميا لقالوا لولا فصلت آياته — ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر ، لسان الذى يلحدون إليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين) الفرق بين الأمة العربية والأمة الاسلامية يختلف من حيث أساس الوحدة ، فوحدة الأمة العربية وحدة جنس وعرق ووحدة الأمة الاسلامية هى وحدة فكر وقيم ، ولقد انطلق الاسلام فوسع دائرته بينما توقفت اللغة . ولم تكن الشعوب تميز فى البدء بين العروبة والاسلام ، بل بقى المفهومان مترادفين حتى أن الداخلين فى الاسلام من الشعوب الأخرى اعتبروا عربا . (١١) ما تزال فكرة القومية العربية على النحو الذى عرف فى مؤلفات الباحثين المتأخرين فكرة أكاديمية جامدة أخذناها من الغرب ، حاول أصحابها إملاءها بمفاهيم وقوالب فكرية ، وجاءوا بهذه المفاهيم الغربية فاقحموها إقحاما على الواقع العربى لتطبيقها ، وكان ذلك خطوة فى طريق طويل منذ الاحتلال الأجنبى ، أخذت فيه البلاد العربية النظم السياسية الأوروبية تقليداً أو إملاء دون البحث عن تناسبها أو نفعها ، وقد اثبتت هذه الأنظمة فعلا فشلها فى التطبيق على الأمة العربية . (١٢) تردد كثيراً

« القول بأن الرابطة الدينية » وحدها لا تكفي لتكوين القومية وهذا حق إلى حد ما ، ولكن هل الاسلام دين ينطبق عليه هذا القول كما هو بالنسبة للأديان الأخرى ؟ من الحق أن الاسلام نظام اجتماعي كامل وأنه مصدر من مصادر الوحدة والالتقاء والتقارب والتجمع وأنه حين يعترف بالأجناس والشعوب (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير) يجعل هذا اللون من القومية مفتوحاً مرناً لا يعرف التعصب الجنسي أو التفرقة العنصرية ، بل يجعل للأساس الأكبر الأعمق وهو الوحدة الفكرية أكبر عوامل وجوده ، فان الوحدة في مفهوم الثقافة العربية هي مفهوم التماثل النفسي والعقلي الذي يتجلى في وحدة الثقافة .

(١٣) أصدر الفقهاء للعروبة شروط تفضيل : قوامها منزلة القيادة والامامة يعطيها المسلم غير العربي لأخيه المسلم العربي عن طيب نفس ، فالعربي في نظر إخوانه المسلمين غير العرب أقوى وأعمق وأقدر ، وذلك إيماناً بقول عمر « إذا ذل العرب ذل الإسلام » .

(١٤) يقول شبنجلر : إن فكرة الأمة عند العرب تقوم على أساس من الروابط الروحية المجردة ولذلك فالشعوب العربية في وحدتها تريد من زعيمها أن يتمتع بصفات النبي ومؤهلاته ، لأن الأمة العربية ذات وجود روحي يكاد يكون مطلقاً ، فإذا أردت أن تستنفر العربي فعليك أن تتوجه إلى وجدانه لا إلى معدته ، ولذا تلعب النخوة والمروءة والبطولة أدواراً هامة في السلوك الأخلاقي للفرد العربي كما أن للإيمان - لا للعقل - المركز الأول والممتاز . (١٥) لا تقر الثقافة العربية هذا اللون من المبالغة الضبابية المحملة بالظلال والأضواء ، عن مفهوم الأمة العربية ، كأن يقال : أن الأمة تجربة رحمانية أو أن الأمة عقيدة ، أو محاولة إعطاء المعنى القومي طابعا فلسفيا لاهوتيا صوفيا على نحو رحماني ومثالي أو من نحو قول القائلين « ظهور الأمة على مسرح التاريخ كظهور الإلهام في مسرح الوجدان » . ذلك أن الثقافة العربية في جوهرها : عقلانية وجدانية معاً ، فهي واضحة الرؤية لكل المفاهيم ، وإيمانها بوجود الأمة هو في مفهومه داخل إطار الفكر الإسلامي أقوى وجوداً وأعمق أثراً من هذا التصور المبهوم الخيالي الذي يحاول أن يسبغ على القومية قداسة الدين ، في محاولة لاحلالها محله أو في سبيل اتخاذ من هذا التصور الفلسفي عقيدة كبديل لعقائد الأمة العربية ذات الجذور العميقة في وجدانه وروحه ومزاجه . وقد تبين أن القائمين بهذه الدعوة إنما يحاولون عزل الأمة العربية عن مضامين قيمها الانسانية ، وخلق

مضامين جديدة بدا أنها مرفوضة أصلا ومن عجب أن الذين حملوا لواء الدعوات العازلة لمفهوم القومية العربيه عن الأسلام أو محاولة إتخاذ القومية بديلا عن الأسلام (هؤلاء) أما ليسو على عقيدة غالبية هذه الأمة أو من الفرق الأسلامية ذات المفاهيم المنحرفة ، أو من توابع المذاهب السياسية التى نمت فى أواخر أيام الأمبراطورية العثمانية وكان لها دورها فى القضاء على الوحدة العربية التركيه ، أو تأريث الخلاف بين العرب والترك كالأتحاديين مثلا .

ومفهوم الثقافة العربية الأصيل لا يقبل قول بعضهم إن نهضة العرب لا تتم إلا إذا أصبحت العروبة ديانة لهم يتعصبون لها تعصب الصليبيين لدعوة بطرس الناسك ذلك أن للعرب ديانة أعمق وهى لا ترفض الوجود القومى والاتحاد إلا إذا تجاوز مفهومه فى الانفتاح على الامم والشعوب والثقافات وإلا إذا حمل لواء التعصب والاستعلاء . (١٦) وتحاول بعض هذه الدعوات أن ترسم للأمة العربية صورة ماض قبل الإسلام له طابع من القداسة ، ونحن نعترف بأن للعرب ماض قبل الإسلام ولهم قيم وشمائل ، ولكن صورة الجماعة العربية ذات القوة الذاتية الموحدة لم تقم ولم تتشكل إلا بالإسلام نفسه ولم تكتمل فى صورتها العلمية إلا بعد الإسلام ومن خلال تاريخ الإسلام حيث اللغة هى لغة القرآن والعرب هم القوة التى تحمل اللواء ، وحيث خضعت شمائل العرب وقيمهم إلى هدف ، وتحررت من الوثنية والجاهلية . وانطبعت بطابع الانسانية والإيثار وإخلاص العمل له ، وبالجملة فان (التوحيد) هو عقدة الوحدة العربية الاولى ولا يزال عقدتها ، فالتوحيد والوحدة هما شق ثمرة واحدة . (١٧) ومن هنا فإن أسس الأساس فى تكوين وبناء القومية العربية ليس وحدة اللغة والتاريخ ولكنها « وحدة الثقافة » التى هى أساس لوحدات اللغة والتاريخ والمشاعر والمزاج العقلى والنفسى ، ولقد كانت وحدة الفكر هى أساس المجتمع الأسلامى ولم تكن الأجناس (الرسوس) ، لقد بقيت الشعوب والأجناس ولكنها لم تكن ذات طابع يحمل الاستعلاء أو العدوان للأجناس وللشعوب الأخرى ، بل كانت الوحدات القومية إنما تمثل طبقة ومرحلة مهيئة إلى التقاء أكثر عمقا وأوسع مجالا ، أما فى الغرب فان القومية قد ارتبطت بالعنصرية وتغليب الجنس . ففى إيطاليا مثلا حين ظهرت الدعوة إلى الفاشية أو النازية فى ألمانيا اعتمدت أساسا على العنصرية وتغليب الآرية وعبادة الفرد مع تمكين فكرة السيادة والتوسع الأستعمارى . (١٨) وكذلك يخطىء الذين يتصورون أن أثر الأسلام فى الأمة العربية إنما يمثل مرحلة تاريخية انطوت ، فان الأسلام بالنسبة للأمة العربية عامل جذرى عضوى لا ينفك عن

الأمة العربية ولا تنفك عنه عصرا بعد عصر وجيلا بعد جيل . وليس صحيحاً ما يحاول تصوره دعاة الغالية عن أثر العروبة فى الإسلام أو أثر الإسلام فى العروبة ، كلّ منفصل عن الآخر ، فالإسلام منهج فكر ومجتمع وليس دينا لاهوتيا فقط . ومن هنا فلاتنطبق عليه مطلقا النظريات الغربية التى ترى تعارضا بين الدين والقومية : وهو إلى ذلك يمثل الأرضية الفكرية والإطار العقلى والروحى للأمة العربية صاغ لها وجودها وكيانها ووحدتها منذ أربعة عشر قرنا فهى لا تنفك عنه ولاَ ينفك عنها . ومن هنا فان علاقة الأصل بالفرع هنا واضحة « الإسلام فكر ، والعروبة أمة » ولكل أمة مقومات فكر تستمدها من العناصر المختلفة . منها اللغة والدين والتاريخ والتراث ، فاذا ذهبنا ننظر فى اللغة أو الدين أو التاريخ أو التراث جميعا لرأينا كلمة واحدة جامعة تربط هذه العناصر : هى الإسلام بطابعه وأثره فى اللغة والتاريخ والتراث .

(١٩) يختلف مفهوم « الأمة » فى الثقافة العربية عن مفهومها فى الثقافات الغربية وغيرها بظاهرة الارتباط بالتراث والدين والتاريخ دون أن ينفصل عنها — ويعبر عن هذا (زيفلين وسيلوفكس) فى كتابهما « الشرق الأوسط المعاصر » فيقولان : إن أول ركائز الاجتماع والثقافة فى الشرق الأوسط هو « الدين » الذى يحدد العلاقات بين أفراد المجتمع . فنى مجتمعات الشرق الأوسط خلافا للمعهود فى المجتمعات الغربية وحدة وثيقة بين الدين والمجتمع ولا انفصال بين ما هو دنيوى وما هو أخروى ، والروح الدينية منبثة فى جوانب الحياة كلها وفى مواصفاتها ولغاتها ولهجاتها . (٢٠) ليس هناك تعارض بين الوحدة العربية أو العروبة ، أو بين الدعوة الإسلامية ، فتكتل العرب هو أمر طبيعى لهم كأمة « بشرط ألا يفقد مقوماته فى الاتصال الجذرى والعضوى بالفكر الإسلامى ، ودون أن ينزع منها قيم الثقافة الأصيلة ، تحت ضغط النفوذ الأجنبى وعوامل الغزو الثقافى التى تريد أن تجعل مفهوم القومية غربياً مستورداً علمانيا منفصلا عن الإسلام . وتكتل العرب أيضاً هو غاية من غايات الدعوة الإسلامية « وقد نوه القرآن بشأن العرب ومكانتهم فى نهوض المسلمين ، وتكريم اللغة العربية بنزول القرآن بها « فالاسلام هو الباعث الرئيسى إلى توحيد العرب وانسياحهم فى الارض . ولم يعد لفظ العرب يطلق على الجنس ، وإنما يطلق على الجماعة التى وحدتها الثقافة العربية وأركان العروبة فى رأى الدكتور اسحق الحسينى هى عروبة اللسان وعروبة العقل وعروبة القلوب . وإن اسقاط ركن من هذه الأركان يخل بالعروبة ويفسدها وعنده أن عروبة اللغة مصدرها اللغه التى كانت فى أول نشأتها وسيلة التفاهم لقضاء الحاجات . ثم أصبحت وسيلة للتعبير عن النتاج العقلى والروحى

والأدب والحضارات ، فهى اليوم جماع الأدب والعلوم والنظر الفلسفى والروحى إلى الكائنات والتقاليد والعادات والأخلاق المنبثقة من أعماق الأمة والتاريخ ، واللغة إلى ذلك صورة مرئية لتاريخ حافل بالأحداث . وفى مجال القول بأن العروبة هى عروبة اللسان والعقل والقلب : يقف على قمتها مثل شوقى الكردى الأصل المصرى الجنسيه ، كما يقف فى التـــاريخ القديم كثيرون . الغزالى وابن سينا والفارابى ، ويطابق هذا المنطق عبارة الرسول : « إنما العربيه اللسان ، فمن تكلم العربية فهو عربى » . لقد جمعت الثقافة العربية (اللسان — التاريخ — الدين — التراث) بين جماعة أكبر من العرب بمفهوم العرق وحده ، وبجماعة أكبر من المسلمين بمفهوم الدين .

(٦)

وحدة العقلية والمزاج النفسى

إن الأمة العربية بتكوينها الجامع بين الوجود العربى والعقل الإسلامى قد صنعت بناءاً ضخما لا سبيل إلى انتقاصه يمكن أن يطلق عليه :

« وحدة العقلية والمزاج النفسى »

فالعرب مسلمون ومسيحيون ، وعديد من العناصر التى تتكلم العربية وتعيش داخل الأمة العربية ، إنما تلتقى فى وحدة عقلية ووحدة نفسية تتمثل فى تشابه العرب فى النظرة إلى مختلف أمور الحياة وفى الاستجابة للمؤثرات الخارجية . وهم مسلمون وغير مسلمين متشابهون فى نظرتهم إلى قيمة الشخصية الانسانية وإلى العمل الانسانى وإلى الوقت وإلى المرأة وإلى مفاهيم « الشرف والشهامة وقضية العرض والوفاء والكرم والضيافة وحماية الجار وما إلى ذلك من القيم والعادات » . وكذلك النفسيه العربية لها طابع واحد ، وإن كانت تتكيف وتتشكل بأشكال مختلفة وتكتسب صفات إضافية تحت الظروف المختلفة . وترجع هذه الوحدة العقلية والنفسية إلى تشابه مصدر الثقافة العربية وترابط شمائل الأمة العربية واقترابها بمفهوم « القيم الاسلامية » كما رسمها القرآن (عقليا ونفسياً ، ماديا وروحياً ، دينويا وأخرويا) ويرجع هذا إلى أن الأرض العربية كانت مصدراً للديانات السماوية الكبرى الثلاث . يضاف إلى هذا عمل اللغة العربية بآثارها من شعر وقصص وأمثال وحكم وبأساليبها فى التعبير . وأثرها فى تكوين القالب الفكرى للعرب ، وتوجيه أذواقهم ، والأدب العربى ثمرة اللغة العربية مشبع بالروح الإسلامى . ولا شك أن تشابه نفسية

العرب تجعلهم متشابهين فى خصائصهم الأصلية والإنسان دائما يعيش فى لغة وتاريخ أمته . ولاشك أن ترابط الأفراد فى عقلية واحدة تسود أفراده ، هو أرقى أنواع الوحدة وأعمقها وأبعدها أثراً ، ولما كانت الأمة العربية قد اشتقت قيمها العقلية والروحية من العقيدة الإسلامية ، فان الوحدة العربيـة إذا جاءت منفصلة عن التجربة الاسلامية فى الحكم وأسلوب العيش والقيم الأخلاقية وعن التاريخ الإسلامى العربى إنما تمثل مفهوماً مبتوراً ، فثورة الإسلام على الأصنام باسم التوحيد هو تجسيد لارادة الله فى تحرير النفس البشرية من الأوهام والعبودية ، والأصنام فى مفهوم الإسلام هى التماثيل التى تعبد ، والطبقة الغنية التى تستعبد الإنسان ، وقد قاوم الإسلام البداوة وحارب الرذيلة والظلم الاجتماعى والتفرقة، فكان بذلك ثورة تقدمية ضد كل رجعية تريد إفساد المجتمع أو الرجوع به إلى أخلاق البداوة وسلوكها فى العيش ، هذا مع الدعوة إلى العدل وحث الأفراد على طلب العلم وفتح الأبواب للابداع ، ولا يمكن التحدث عن العربى إلا ويذكر معه تراثه وثقافة وحضارته . ومن هنا فان وحدة العقلية والمزاج النفسى للأمة العربية هو أكبر مظهر من مظاهر شخصيتها وذاتها المتميزة عن غيرها ، ومن حق هذه الأمة أن تذود عن طمس معالمها وعن محاولة تمييع مقوماتها أو تذويب ذاتها فى أتون العالمية والأممية ، ولا شك أن رأس مال العروبة الفكرى هو الاســلام وتعاليمه التى تدعو إلى التحرر من التعصب والتبعية والتقليد ، والتى تستطيع أن تواجه موجات الالحاد والاباحة والتفسخ الخلقى والمفاخرة بالرذيلة ومن هذه العوامل يتكشف الفــارق الواضح بين العقلية العربية والعقلية الغربية وهى التى تحاول اليوم السيطرة بالغزو والتغريب للقضاء على مقومات الذات العربية (عقلا ونفسا) فالعقلية العربية واضحة فى تشكلها الإسلامى الجامع بين المادة والروح والدين والدنيا والعقل والقلب ، وهو تشكل متكامل ملتزم ، عميق الجذور ، مخالف كل المخالفة للطابع الذى تتسم به العقلية الغربية الذى يقوم على إعلاء مفاهيم المادة والعلم والتكنولوجيا ، اعلاءاً مباشراً تفسر به مختلف ظواهر الحياة والكون ، وتقف به عند حدود معينة لا تتعداها حين تنكر الغيبيات وتتجافى عن طوابع الروح والإيمان وكل ما ليس حسيا ملموسا ، والثقافة العربية بتركيبها الإسلامى الجامع بين الروح والمادة : لا ترى فى منجزات التكنولوجيا العلمية مانعا من الترابط بين حقائق العلم وحقائق الروح ولا تغالى فى الانحياز الى الروحيات وحدها أو الماديات بما يخلق ذلك

التمزق الواضح فى الحضارة الغربية والثقافات الغربية ، وما أوجد ما أطلقوا عليه أزمة الإنسان المعاصر ، فالثقافة العربية لا تسجل تناقضا بين الإيمان والعلم ولا بين العقل والقلب ، بل تمزج بينهما فى توازن وتكامل ، ولا ترى فى ذلك ازدواجية أو تعارضا ، وهى فى نفس الوقت تطبع هذه النظرة الجامعة بالطابع الأخلاقى الذى ينظم كل جوانب الفكر والثقافة : اجتماعية وسياسية ودينية واقتصادية حيث يقدم قانونا أخلاقيا ثابتا يحكم كل هذه الجوانب ، يميز بين الحق والباطل والحلال والحرام والخير والشر ، ويرفع من شأن العقل الإنسانى إلى مكان الكرامة ويعلى من شأن النفس الإنسانية إلى مجال الثقة بالله .

الفصل الثالث

معالم الثقافة العربية وخصائصها

من حيث أن الثقافة العربية ثقافة متميزة ، تختلف عن ثقافات الغرب والشرق وتتسم باتصالها بالفكر الإسلامى والقرآن ، وتقوم على أساس « اللغة العربية الفصحى » وميراثها وتستمد من التاريخ العربى الإسلامى ، فان معالمها وخصائصها « لا يتم تحت حصر ، ويمكن أن نستوعب أبرز خطوطها فى نقاط رئيسية :

(١) التوحيد	(٢) التكامل
(٣) الأخلاقية	(٤) استقلال الطابع
(٥) التوازن بين الروحى والمادى	
(٦) الترابط بين الماضى والحاضر .	
(٧) النظرة العقلية المؤمنة	(٨) الجمع بين الدنيا والآخرة
(٩) الحرية المنضبطة	(١٠) القدرة على التطور
(١١) القدرة على التصحيح	(١٢) الطابع الإنسانى
(١٣) مفهوم التقدم	(١٤) الوسطية .

١ — التوحيد : يعد التوحيد من أبرز العناصر المميزة للثقافة العربية ، ومن أعمق

العوامل المخالفة للثقافات الغربية ، ولذلك فهو عامل أساسى فى وجود الفوارق وعوامل التباين فى كثير من وجهات النظر لعديد من القضايا الكبرى .فالعرب يعتقدون أن الله واحد لا أول لوجوده ولا آخر لأبديته ، ومن هذه النقطة نشأ الايمان بوحدة المعرفة والحقيقة ، ووحدة الدين والفلسفة ، « فالمعرفة والحقيقة متفقان لأن العقل واحد ، والحكمة والشريعة متفقان لأن الحقيقة واحدة » وقد تختلف صورة الحقيقة من عصر إلى عصر ولكن جوهرها يظل واحداً لا يتغير . وهم حين نقلوا الفلسفة اليونانية ، حاولوا أن يخضعوها للتوحيد ، وأجروها فى إطاره ، وتظهر تلك المحاولات واضحة فى كتابات ابن سينا والفارابى فقد رفضا منها ما خالف التوحيد وبالأخص رفضا الثنائية وقدم العالم . وحاول الفارابى الجمع بين أفلاطون ورأى أرسطو حتى لا يناقض التوحيد وقد ظل « التوحيد » هو العامل الجوهرى فى الثقافة العربية ، شأنه فى ذلك شأنه فى الفكر الإسلامى ، إيماناً بوحدة العقل ووحدة النفس ، والثقة بأن الطبيعة الإنسانية واحدة فى جميع الناس ، ومن الإيمان بالوحدة انطلق الإيمان بالمساواة والحرية والعدل الاجتماعى . وكان هذا مصدر انفساح العالم الإسلامى أمام العناصر المختلفة ، وطنا واحداً ، أمام القادم من المغرب إلى المشرق أو الذاهب من المشرق إلى المغرب . يقول إرنست رينان : إن الصفة الأساسية التى تميز العرب عن غيرهم هو الايمان بالتوحيد . وكان « التوحيد » منطلقا للثقافة العربية إلى « الوحدة » : وحدة اللغة ، وحدة المنازع ، وحدة المشاعر ، وحدة التاريخ وحدة المثل العليا . ولقد كان مفهوم الوحدة العربية منبعثا من الثقافة العربية ، كمصدر من مصادر القوة والمقاومة فى مراحل الغزو الاستعمارى ، وكان مفهوم الوحدة العربية بعيدا عن التعصب والتمييز العنصرى ، وكان دوما مفتوحا مع العالم الإسلامى انفتاح الثقافة العربية على الفكر الإسلامى أصلا واستمداداً منه ، وقد عجزت محاولات الاستعمار المختلفة عن فصل وحدات الأمة العربية عن إيمانها بوحدتها . ولقد كانت الثقافة العربية قادرة دوما على أن تعطى الأمة العربية القدرة والعمق والوضوح فى مجالات المقاومة باللغة والشعر والفن على نحو جعلها قادرة على التغلب على أشد النكبات . وما تزال عامل وحدة الثقافة مصدراً لوحدة الأمية وسيظل .

٢ — التكامل : أبرز ما يميز الثقافة العربية هو « التكامل » : الذى يجمع بين الروح والمادة والقلب والعقل والدنيا والآخرة ، بينما تتسم الثقافات الغربية بالتقسيم والتوزيع

ولا تستطيع أن تقتنع بهــذا المزيج فى سهولة . وعندنا أن مميزات (الثقافة العربية) وأبرز الفوارق بينها وبين الثقافات المختلفة هي الوحدة والتكامل . ولقد نرى بعض الباحثين الغربيين حين يعرض لهذه الميزة لا يستطيع أن يهضمها هضما كاملا ، فيقول (جوته) إن العقل العربي يحب الجمع بين الأضداد والأشباه فيضمها بعضها إلى جانب بعض فى نظام بسيط ، وينتقل فجأة من ضد إلى آخر » . ومن الحق أن يقال عن الثقافة العربية أن هذا التكامل ليس من قبيل تقريب الأضداد ولكنه إيمان بأن الشخصية الإنسانية لا تتكامل إلا بالجمع بين جوانبها المختلفة الدينية والعلمية والعقلية والروحية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية ، فما دام الإنسان نفسه (مادة وروح) فكذلك ثقافته لا تفرق بين العقلى والوجدانى وإنما تجمع بينهما . والتكامل طابع من التوحيد ينسحب على مجالات كثيرة ، فوحدة الثقافة العربية من شأنها أن توحد الأمة ، والمجتمع . ويقيم بين المواطنين أخوة عميقة ومن صور التكامل ذلك الانسجام بين المسجد والقصر والسد على حد تعبير بعض الكتاب . وقد أعطى هذا الايمان بالكامل طابعاً خاصاً للعلماء العرب والمسلمين هو تبريزهم فى مختلف العلوم ، فلسفية واجتماعية وقانونية وطبيعية فكان منهم من جمع بين الفلسفة والعــلم والرياضيات والكيمياء والأدب والفن ، بينما لم يعرف ذلك فى تاريخ الرومانيين أو الغربيين المحدثين . ولم يكن ذلك موضع الغرابة فى الثقافة العربية بينما هو موضع الغرابة فى الثقافة الغربية ، فكان أحدهم كالجاحظ عالماً وأديباً . وكانت ظاهرة التوفيق بين الفلسفة والدين أو بين الحكمة والشريعة من أبرز ظواهر التكامل فى سبيل تحقيق الانسجام بين معطيات العقل ومعطيات العقيدة .

٣ ــ الأخلاقية : طبعت الثقافة العربية سمة أخلاقية عميقة ، انتظمت مختلف فروعها وخصائصها ، ولم تنفك عنها ، وكانت فى الحق عاملا جذرياً ، وطابعا عضويا ، قوامها التماس أساليب الصدق والرحمة والحب والوفاء وإنكار أساليب الغدر والكذب . فإذا كان التعامل فى المجال السياسى كان تعاملا شريفاً كريماً واضح المعالم ، قوامه مفهوم الإسلام « وأما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء » . وفى المجال الاجتماعى تبدو علامات التجمل والحياء والبعد عن الجهر والكشف ، مع ضبط الرغبات الحسية فالشاعر إذا عبر عن كوامن حبه لم يذكر إسم محبوبته جهراً ، مفرقا بين الجوارى والحرائر . وتفرض الثقافة العربية على أهلها قدراً من السلامة فى السلوك والعاطفة والتحرك داخل

الضوابط التى ما تزال قائمة تكريما وحماية للشخصية الإنسانية وبعيداً بها عن الحيوانية والإنهيار والتحلل والرخاوة » وسيظل العنصر الأخلاقى باق لا يأتيه التحول ويعتريه التطور » وستظل الشهامة والنجـــدة والمرودة أصولا ثابتة وقيما باقية مهما تغيرت مظاهرها ، فهى طوابع عربية أمدها الإسلام بالأصالة فعمق معانيها وحرر اتجاهاتها فجعلها خالصة لله بعد أن كانت فى سبيل الفخر والمباهاة . ولقد كان السمة البارزة للثقافة العربية فى هذا المجال والمخالفة للثقافات الغربية هى : « أولية الخلق على الجمالى » فالأخلاق عامل جامع وقاسم مشترك أعظم على مختلف القيم ، والأخلاقية فيه مقدمة على الجمالية ، وحيث جعل الإغريق الجماليات مقدمة ، أولى العرب بالإسلام الأخلاق أولية مطلقة . ولقـد سارت الثقافات الغربية وراء مفاهيم الإغريق فى تقديم الجماليات على الأخلاقيات ، فأطلقوا الجسم الإنسانى للعرى وعبدوا الجمال على حساب الخير . ومن هنا يجىء الخلاف فى كثير من المواقف بين الثقافة العربية والثقافات الغربية ، فالثقافات العربية تجعل السيادة الكاملة لقيم الأخلاق والخير وتجعل لها الانتصار النهائى فى كل صراع .

٤ — إستقلالية الطابع : إتسمت الثقافة العربية باستقلالها وتميزها وبروز ذاتيتها الخاصة ، ويظهر هذا المعنى فى أوضح منهج ، فى حركة الترجمة التى عرفها الفـكر الإسلامى والثقافة العربية حين نقلت آثار اليونان وفلسفات الرومان والفرس والهنود . وقد استطاعت الاحتفاظ بذاتيتها ، ووقفت وقفة صارمة أمام ما يخالف عقائدها وقيمها ، فقد أغضت الثقافة العربية عما صدر عن اليونان من شعر غنائى مسرحى وملحمى قوامه معتقدات دينية وثنية ، وخرافات ميثولوجية . وفى نفس الوقت الذى صدت فيه عما يخالف عقيدة التوحيد ، سمحت للفلسفات والعلوم ، وإن وقفت من بعض مفاهيم الفلاسفة موقف النقد وعارضت ما خالف قيمها . وفى مجال العلم لم تقبل كل ما ترجم ولم تجعله أساساً تبنى عليه ولـكنها راجعته ونقدته وكشفت عن زيف الزائف منه ، وقبلت العناصر الصالحة منه ، ليس على علاتها ، بل أعادت صياغتها من جـديد وفق منهج الفـكر الإسلامى المنطلق أساساً من مفهوم القرآن فاستطاعت بذلك أن تحرر العلوم من شبهات كثيرة وأخطاء كثيرة وقع فيها اليونان واستطاعت أن تقيم أساس المنهج العلمى التجريبى الذى صدرت عنه النهضة العلمية الحديثة . (٥) التوازن بين الروحى والمادى : تجمع الثقافة العربية بين (الروحى والمادى) كما يجمع بينهما الإنسان نفسه ، فهما متلاقيان ممتزجان . فليست الثقافة العربية روحانية

خالصـــة تغرق فى الغيبيات والتهاويم اللامحدودة ، ذات الغيبيات والظلال ولا هى مادية خالصة تؤمن بكثافة المادة وجفاف المحسوس . وإنما هى جماع الروحى والمادى فى توازن ومواءمة واتساق « أبداً ما حجب ما وراء الوجود عنا الوجود ، ولامحا عالم الغيب عالم الشهادة ، وما منعتنا جنات عدن تصيد نعيم من مثلها على الأرض ، فنحن روحيون روحية إيجابية ، وماديون ما كانت المادة إنسانية خلاقة » .

(٦) الترابط بين الحاضر والماضى : وميزة أخرى فى مجال « التكامل » هو جمع الثقافة العربية بين الماضى والحاضر وليس فى ذلك تعارضا أو جمعا للاضداد ، ذلك أن الحاضر إنما هو حلقة تالية الماضى ووليد طبيعى له ، وليس فى الاستطاعة فصل الحاضر عن الماضى ، وليس فى الإمكان أن تخطو الأمم خطواتها إلى الامام من فراغ منفصلة عن المراحل السابقة لها خاصة إذا كانت من مثل الأمة العربية ذات الماضى العريق والتاريخ الحافل . « إننا لا ننظر فى الماضى إلا لننشد منه دعائم قوية تصلح لبناء مجتمعنا الجديد ، ولا نعتز بأمجادنا القديمة إلا فى سبيل إصـــلاح حاضرنا وبناء مستقبلنا » . والتراث فى الثقافة العربية تراث حى والارتباط بالماضى إنما هو امتداد زمنى ، وليس اتصال تكرار وتشابه ، والمستقبل ليس ثمرة الحاضر ولكنه تتمة له ، والتتمة لا تنفصل عن ما قبلها ولا تنقطع عما بعدها ، بمعنى أن هناك تلازما بين الماضى والحاضر والمستقبل ، يلتقى فيه طرفا الزمن المـاضى والمستقبل فى بؤرة الحاضر والواقع .

(٧) النظرة العقلية المؤمنة : تتسم الثقافة العربية بظاهـرة واضحة هى : الإيمان بقدرة الإنسان فى الكشف عن الحقيقة عن طريق العقل المؤيد بالإيمان . فقد دعا الإسلام العقل البشرى إلى النظر والتأويل فيما حواه الكون من موجودات واختلاف الليل والنهار وتحريك الرياح واثارة السحاب لا نزال المياه واحياء الأرض وانبات النبات ، والوصول من هذه النظرات الى الإيمان بأن للكون صانعاً عالما حكيما قادراً ، ولقد قدم القرآن آيات بينات تحث على التفكير وتدعو الى استعمال العقل واقامة هذه النظرة العقلية المؤمنة « واعتبروا يا أولى الأبصار » وتقدم الشريعة الإسلامية على اعتبار أن العقل للدين أصلا وللدنيا عماداً ، فعلقت الدين الصحيح على كمال العقل ، وجعلت الدنيا مدبرة بأحكامه وألفت به بين خلقه مع تباين أغراضهم ومقاصدهم » وفى أحاديث الرسول ﷺ أمثلة كثيرة لهذا المعنى فى مقدمتها قوله : « لا دين لمن لاعقل له » وتقديم الرسول ﷺ لفضل العلم على فضل العبادة وتقديم

آثار المفكرين المسلمين أقوالا كثيرة تدل على شرف العقل وعلو منزلته . « كل عز لا يوطده علم مذلة ، وكل علم لا يؤيده عقل مضلة » .

ومن خلال النظرة العقلية نشأ المنهج التجريبي ، وجاء دعاة كالمعتزلة فذهبوا إلى القول بأن للعقل نور فى القلب يعرف الحق من الباطل ، والخير من الشر والحسن من القبيح ، وجاء الفلاسفة الذين قالوا : إن سعادة الدنيا والآخرة لا تنال إلا بالعقل ، وعندما ذهب العقليون فى الإسراف بالعقل وحده جاء من صحح هذه النظرة كالحسن الأشعرى الذى وضع العقل فى رابطة واحدة مع الإيمان ووضع ابن حزم مفهوم المعرفة فى الثقافة العربية جامعا بين العقل والقلب . وكان مفهوم الثقافة العربية دوماً قائماً على التجربة والمشاهدة والبرهان لم يجنح إلى الغيبيات أو يتوقف عند الأوهام ، وفى مجال العلوم نقلتهم النظرة العقلية المؤمنة إلى الحس والتجريب فاتسعت آفاقه وقامت أبحاث الطبيعة والكيمياء والطب والفلك على الملاحظة والتجربة ، وقام الأطباء بالتجارب عن طريق العمليات الجراحية وعلماء الطبيعة والكيمياء قاموا بالتجارب وعلماء الفلك صنعوا الزيجات وقاسوا أبعاد الكواكب ، فى المراصد ، وقام علماء الجغرافيا بالرحلات والأسفار . كما عرفت لهم آثار واضحة فى مجال الأغذية والأدوية والتوليد والعدوى ودورة الدم وأمراض العين . وأضاف الرازى وابن سينا وابن النفيس إضافات جادة فى هـــذه المجالات على أساس الملاحظة والتجريب ووصل (البتانى) إلى معرفة الكشوف وحدد طول السنة ، كما حدد (البيرونى) خطوط الطول والعرض وبحث فى دوران الأرض حول محورها . « وأوصلتهم هذه النظرة إلى نتائج إيجابية فى مجال الفكر أيضاً ، فاعتمد الجاحظ وابن خلدون على الملاحظة والاستقراء ، فنشأ النظر العقلى والدليل البرهانى فى تمحيص الأخبار . وكان علماء الفقه قد مهدوا السبيل فى هذا المجال بتعليل الأحكام الشرعية ووضع علماء الحديث قواعد التعديل والتخريج . وكانت النظرة العقلية المؤمنة فى مجال العلم وفى مجال الفكر مقدمة للنتائج التى حققت قيام المنهج العلمى التجريبى والتى ورثتها أوربا واتخذت منها قاعدة بناء الحضارة . وستظل الثقافة العربية مؤمنة بفضل العلم على العبادة ، والعلم على إطلاقه » .

٨ — الجمع بين الدنيا والآخرة : والثقافة العربية ترى ترابطا عضوياً بين الحاضر والمستقبل ، وترى الدنيا طريقاً إلى الآخرة ، وتؤمن بأن تعمل للدنيا كأنك تعيش أبداً وتعمل للآخرة كأنك تموت غداً ، فلا يصرفها الاقبال على الدنيا عن حق الآخرة

ولا تنصرف إلى الآخرة إنصرافاً يمنعها من أداء حق الدنيا بل يجمع بينهما فى موازنة واتساق (ليس خيركم من ترك الدنيا للآخرة ، ولا الآخرة للدنيا ، ولكن خيركم من أخذ من هذه وهذه) . وقد أباح الإسلام زينة الحياة الدنيا ومتعها فى نظام دقيق ، ووفق تحوطات تحمى من الإنهيار والإسراف ، وأقامها على الاعتدال والاقتصاد والتوسط ، وبذلك ربط الفكر الإسلامى بين الروحى المثالى والحيوى الدنيوى ، وكان طلب العلم فى نظر الفكر الإسلامى والثقافة العربية بمفهوم العلم الدنيوى والأخروى معاً ، وليس الأخروى وحده ، وذلك فى اتساق واضح قوامه : علم وذوق ، وعقل وقلب وفكر ووجدان .

٩ — الحرية المنضبطة : إعتبرت الثقافة العربية (الحرية) أساساً من أسسها وقاعدة من قواعدها ، وجعلت طابع الحرية مشوبا بالتسامح ، كما أفسح الإسلام للناس فرصة الدفاع عن عقائدهم ، وأباح لهم حرية الاعتقاد والفكر إيمانا بسلامة قيمه وأسسه وقدرتها على مواجهة المساجلة والنقد والمناظرة ، وكان أعلامهم يناظرون المسلمين واليهود والمجوس على السواء . والحرية فى الثقافة العربية لها ضوابط تمنعها من الاعتداء على حقوق الغير ، أو التماس ما ليس بالحق . وستظل الثقافة العربية متحررة من استعباد العقل والجسم والروح ، ومن عبودية المال والآلة ، وعبودية الفرد للفرد ومن العبودية لغير الله وهى فى نفس الوقت تحرير للإنسان من الخوف والقلق والجوع والعوز ، وفى الثقافة العربية لا تقتضى حرية الفكر أن يكون الإنسان غير متدين ، إذ أن الإسلام بمعنى الدين لا يقف حائلا أمام الحركة والفهم والبحث والابتكار . ولا شك أن كبر تحرير للفكر هو تحريره من قيود المادة وتجريده من قيود الوثنية وعبادة غير الله . ولقد شهد بهذا المعنى كثير من المنصفين حين قال أحدهم « العرب أول من علم العالم كيف تتفق حرية الفكو على استقامة الدين » والعقيدة الإسلامية أساس الثقافة العربية ومصدرها لا تقف عقبة فى سبيل حرية الفكر بل هى عونه وسنده الكبير .

١٠ — القدرة على التطور : تؤمن الثقافة العربية بضرورة التطور وتتمثل هذه القاعدة دوما ، فهى متفتحة أبداً على الثقافات المختلفة تأخذ منها وتترك ، وتتدرج إلى الرقى والعمق وتسعى دوما نحو تحقيق الكمال وتمضى فى طريقها الصاعـــد ، مؤمنة بالتقدم والنمو . وتعميق حركتها فى أصالة وحيوية . فهى لا تعيش فى عصر بمزاج عصر سابق ، ولا تتقبل مزاجاً أجنبياً تنصهر فيه ولكنها تجعل من جذورها مرآة لاندفاعها نحو الكمال

ونحو الأمام . وتؤمن الثقافة العربية بناموس التطور وأن التوقف والتجمد ضد طبيعة الحياة وتملك الثقافة العربية القدرة على التطور دون أن تفقد عامل الوحدة والارتباط بالماضى ، وستظل الثقافة العربية قادرة على تشكيل نفسها حسب حاجات العصر واختلاف البيئات دون أن تتخلى عن قيمها ومقوماتها الأساسية ، وسوف تصل الثقافة العربية إلى غاية الغايات فى مجال العلم والتكنولوجيا ويظل مجرى العقل العربى مع ذلك كله قائما على أساس الترابط بين العلم والروح والمادة .-١١ — القدرة على التصحيح : وتؤمن الثقافة العربية بقانون التصحيح إلى جانب قانون التطور فهى حيث تنفتح على الثقافات المختلفة تأخذ منها ما يزيدها قوة وترفض ما يتناقض مع روحها وذاتها ومزاجها وهى تؤمن بأصولها الأصيلة وتحرص على ألا تنصهر فى الثقافات الأخرى . وهى حين تؤمن بقانون التطور تؤمن بأن كل مسار هو إلى أفق جديد وذلك أمر طبيعى لا بد أن تصحبه ضوابط تحول بينه وبين الانحراف ، فالتحرر من الانحراف ، والحاجة إلى تعديل المسار حتى لا يخرج عن القيم والهدف إنما هو قانون مواز تماما لقانون التطور ، ذلك هو قانون تصحيح المفاهيم . ولقد كان الفكر الإسلامى والثقافة العربية قادرين دائما على التحرر من الانحراف بعد الكشف عنه والعودة إلى التماس المفاهيم الأساسية والقيم الأصيلة .

١٢ — الطابع الإنسانى . يتمثل فى الثقافة العربية : « الطابع الإنسانى » الأصيل ومن حيث أن الثقافة العربية تستمد من الفكر الإسلامى . فإن الإسلام يبنى العدالة الاجتماعية على ثلاث أسس : ١ — الحرية الكاملة فى العبادة .-٢ — المساواة التامة بين جميع الناس .-٣ — المسئولية الدائمة والمتبادلة للمجتمع . والإسلام يؤكد أهمية الإنسان بصرف النظر عن لونه وعنصره وديانته ، وقد طبق الإسلام هذا المعنى بأن أتاح للملونين ورجال الطبقات المختلفة والأديان المختلفة أن يصلوا الى المراكز العليا والخطيرة فى مجالات السياسة والعلم والثقافة . ومن هنا بدأ فى وضوح ، مفهوم الإسلام فى تأكيد كرامة الإنسان فالإنسان فى الثقافة العربية ليس حيوانا ولا هو سيد فوق الكون كله ، ولكنه سيد تحت حكم الله . وانسانية الثقافة العربية تعنى أنها تتسم بالكرامة والرحمة والإخاء والثقافة العربية فى هذا المعنى تختلف اختلافا عميقاً عن الثقافات الغربية ، هذه الثقافات التى تطبق على الإنسانية مفاهيم الحيوان والحشرات ، أما نحن فالإنسان ما هو بحيوان فى ثقافتنا . ويتمثل الطابع الانسانى فى الثقافة العربية إيمانا بكرامة الإنسان وحريته ومقاومة الاسترقاق والعنصرية وانكار استبعاد الجسم أو الفكر أو الروح .

١٣ — مفهوم التقدم : تتمثل الثقافة العربية فى أعماقها مفهوم التقدم ، على أنه تقدم مادى ومعنوى معاً فى وقت ما لا ينفصل فيه التقدم المادى عن التقدم المعنوى . وهى فى هذا تختلف فى النظرة إلى مفهوم التقدم عن الثقافات الغربية التى تقوم على أساس النظرة المادية وحدها ، وترى الثقافة العربية أن التقدم المادى وحده تقدم قاصر وأن حتمية نجاح التقدم هو أن يرتبط بالضمير الأخلاقى ، فالتقدم المادى لا ينفصل عن التقدم الروحى ، وبدونه لا يصل إلى الكمال . و « النظرة المادية » إلى التقدم قد فشلت لأن فيها إفتئات على الحق ، ويقوم مفهوم التقدم فى الثقافة العربية على أنه كل ما يوصل إلى الحق والعدل وليس ما يرضى الغايات الفرديه لبعض النفوس . وتقاس فكرة التقدم فى الثقافة العربية بمقاييس إنسانية أساساً . فالتقدم ارتقاء نحو الكمال واقتراب من الحرية دون أن ينفصل عن الأخلاقية . ومفهوم الثقافة العربية دوما فيه تطلع إلى مستقبل أكثر حيوية وقوة .

١٤ — الوسطيه : تتمثل الوسطية فى الثقافة العربية من حيث يبدو منطلق النظرة أى أن تكون بعيدة عن التطرف ناحية الجمود أو الاطلاق غير المنظم . فالثقافة العربية تؤمن بالحركة وتؤمن فى الوقت نفسه بالقواعد الثابتة والقيم المستقرة التى تتحرك فى داخلها . فهى تطور وثبات فى نفس الوقت ، وهى فى هذا تختلف عن الثقافات الغربية التى تؤمن بالتطور والحركة والتغير إلى غير مدى ، فالتطور بمفهوم الانفصال عن القواعد والأصول الثابتة لا تقره الثقافه العربية التى تتحرك فى نطاق واسع .

معطيات الثقافة العربية

أن أصدق ما تمثله « الثقافة العربية » أنها كيان مستقل ، وأنها تشكل « أنموذجا » له طابعه ومعالمه ، وأن القيم التى تنطوى عليها تتسم بالوضوح والتكامل والوسطية والقدرة على الحركة والتجاوب مع مختلف البيئات والعصور وأنها لا تتوقف عن العطاء ، ولا تنغلق على التلقى والاقتباس من مختلف الثقافات والمعارف شرقية وغربيه ، قديمة وحديثة ، فهى تنتفع بمختلف القيم الإيجابية البناءة ، وهى تسيغ هذه المفاهيم فى بوتقتها وتبلورها فى كيانها دون أن تتحول معها ، أو تفقد ذاتيتها أو تتحول عن أسسها ومناهجها الثابتة ، فهى ثقافة تؤمن بثبات الإطار وتطور العناصر ، وهى تقدمية فى نظرتها ، مرنة فى حركتها ، متقبلة معطية ، واضحة صريحة ، وهى فى مختلف أدوارها

يقظة كل اليقظة ، قادرة مواجهة الأخطار والغزو وحركات التغريب التى تحاول أن تخرجها عن ذاتيتها ومضامينها وقيمها ، وهى فى كل معركة من هذه المعارك تصل إلى نتيجة أكيدة ، هى أنها تأخذ كل ما يزيدها قوة وترفض ما يحول دون ثباتها وحركتها وما يخرجها عن وسطيتها وتكاملها . وفى هذه النماذج السريعة القليلة التى نقدمها عن معطيات الثقافة العربية التى تستمد كيانها من الإسلام واللغة العربية والقرآن ، نجد ذلك الطابع الواضح الصريح ، المختلف كل الاختلاف عن ثقافات الشرق وثقافات الغرب والذى تتسم بميسم التوحيد وتحرير الإنسان وتكريمه والقائم على المسئولية الفردية والجزاء والبعث ، والذى تنتظمه القيمة الأخلاقية وتحوطه مفاهيم التقوى والعدل والمساواة والإخاء فى مختلف ميادينه السياسية والاجتماعية والقانونية والاقتصاديه .

(١)

فى مجال الاجتماع

تتمثل فى « المجتمع » البوتقة التى ينصهر فيها (الانسان والفكر) وتتشكل الأسرة والجماعة (من القبيلة إلى الأمة) حيث تنصهر فيها كل مقومات الثقافة المختلفة . السياسة والقانون والدين والاقتصاد . ثم هى « التى تتشكل فيها « الحضارة منبثقة » من الثقافة والعلم معا . ومن هنا كان « الاجتماع » مقوما من المقومات الهامة فى العلاقة بين الانسان والثقافة من ناحية ، وبين المجتمع والحضارة من ناحية أخرى . ومن هنا تبرز أهمية لاحد لها للترابط والتكامل والتوازن القائم بين مقومات الثقافة كلها وفق مفهوم الثقافة العربية المستمد من الفكر الإسلامى ، بحيث لا يمكن الفصل بين وحداتها ، أو الاستقلال بمقوم منها لينمو نموا خالصا منفصلا عن الثقافة ككل . وبحيث يستحيل عرض قضية من القضايا والفصل فيها من وجهة نظر مفهوم من هذه المقومات وحده دون ارتباطه بالمقومات الأخرى ككل . ومن شأن هذا الانحراف أن يفقد كل من المجتمع والإنسان والثقافة طابعه فى التكامل والتوازن ، ومن خلال المجتمع (حيث يرتبط الفرد بالجماعة) تبرز أضخم قضايا المجتمع والاجتماع ، حيث تتلاقى نظريتان تتجاوران منذ أقدم العصور هما : « الفردية والجماعية » . وفى مفهوم الثقافة العربية : يتكون المجتمع من الأفراد ، فالافراد لهم كيانهم الخاص ولهم كيانهم كمجموعة ، وهم مؤثرون فى المجتمع ، متأثرون به ، الفرد فى خدمة المجتمع ،

والمجتمع فى خدمة الفرد ، ففى دائرة (الفرد) هناك روابط الأخوة والزمالة والصداقة والمداورة ، وفى دائرة (الجماعة) هناك النظم الاجتماعية والاستجابات العامة للتطورات والأحداث . ليس هناك تنافس وتصارع بين الأفراد بعضهم مع بعض ولا بينهم وبين المجتمع ، ولكن هناك تعاون ومواءمة وتكيف بين الحقوق الخاصة والحقوق العامة ، وبين حدود الفرد بالنسبة للفرد وبين حقوقه بالنسبة للمجتمع ، فلا يفنى الفرد فى المجتمع ولا يفنى المجتمع فى الفرد . ولكنها أخوة بين الأفراد ، وتماسك لبناء المجتمع بأفراده . ومن شأن الثقافة أن توحد تصور الأفراد أو تقربه وفق مفاهيم لها قيمها الأساسية . ومن هنا تكون الاستجابة بطريقة واحدة ، وتكون المصلحة المشتركة هى القاسم المشترك الأعظم للجماعة . ومن مقومات الثقافة العربية فى علاقات الفرد : « الإيثار » وفى علاقة الأفراد بالجماعة : « التضحية بالحقوق الفردية من أجل استمرار ونماء المجتمع » . والثقافة العربية تذهب إلى اعتبار أن المجتمع « كائن حى » ، الأفراد خلاياه ، والنظم والروابط والجماعات أعضاوه . هذا الكائن له عقل ، هذا العقل بقيمه ومقوماته يتمثل فى عقول الأفراد . ولاشك أن الثقافة السائدة فى المجتمع هى العامل الأكبر والأول فى تشكيل النظم الاجتماعية ، وهى فى مدى تأثيرها أبعد أثرا من عوامل السلالة والوراثة ، فهى القادرة على أن تصبغ أفراد المجتمع بوحدة فكرية تعلو على فوارق السلالات والوراثات . ولا يمنع أثر الثقافة فى وحدة الفكر من عمليات التنافس والتمايز والخلاف فى الفرعيات والمسائل الجزئية حيث لا ترى الثقافة العربية « صياغة قوالب صماء متشابهة » بل إن الاختلاف فى الفروع لا بأس به : لأنه توسعة وحيوية ، ما دامت المقومات الأساسية سالمة ثابتة . وتوكد الثقافة العربية اهتمامها بالفرد ، وإطلاق حرية إرادته إطـــلاقا لا يجعله خاضعا إلا لعقله وإرادته فى مختلف تصرفاته ، ومن هنا كانت قدرته دائماً على الإبداع والتجويد ، وإحداث التقدم للمجتمع . فليست روابطه الدينية والروحية مقيدة إياه أو معطلة له ، بل هى عامل قوة وعامل حرية ، ذلك أن الاختيار والارادة — دون عامل القهر والجبرية — هو العامل الأساسى للثقافة العربية ، فإذا فرض عامل القهر والجبرية نفسه فى مرحلة من مراحل التاريخ فإن ذلك لم يكن صادراً بالتأكيد عن جوهر الثقافة العربية وإنما كان دخيلا عليها من جملة مفاهيم تسربت إليها .

وليس فى الثقافة العربية ما فى الثقافات الأخرى (شرقية أو غربية) من ذلك الخضوع لمفاهيم جبرية أو لمؤسسات خاصة أو لطبقة معينة من ذوى النفوذ الفكرى المتسلط . وحين كانت هذه المفاهيم واضحة استطاعت الثقافة العربية أن تبدع وأن تبتكر وأن تضيف إضافات إيجابية فى حقل الفكر الإنسانى . ولا شك أن للثقافة أثرها فى استقلالية المجتمع وبروز طوابعه الخاصة المختلفة عن المجتمعات الأخرى نتيجة للقيم والمقومات التى يتحرك بها فى عقول أفراده وفى كيانه العام . وفى مفهوم الثقافة العربيـــة فان المجتمعات فى حركة دائمة ، حركة تطور ، لكنها — وفق نواميس الكون التى لا تتبدل ولا تتغير — ليست دائماً حركة إلى الأمام أو فى طريق التقدم وإنما هى بين تقدم وركود وتأخر ثم تقدم تجرى فى دورات متعاقبة وترتبط بعوامل مختلفة ، أهمها ارتباطها بالقيم الأساسية للثقافة أو انفصالها عنها ، أو غلبة قيم أخرى ومفاهيم غريبة عليها . ولقد كانت الثقافة العربية قادرة دائما أن تتمثل جوهرها ، وتنفض عنها غبار الدخائل والبدع والإضافات التى قد تصل إليها من الثقافات الأخرى وتكون فى نفس الوقت متعارضة مع القيم الأساسية لها رغبة فى القضاء عليها أو تحويرها ، وكانت تعتمد فى مقاومة ذلك على النوابغ من المجددين والمصلحين ، الواسعى الأفق ، الذين يكشفون هذا الخطر ويزيلون هذا الغشاء ويردون الأمم والمجتمعات إلى الجوهر الأصيل للمقومات الأساسية . ولا تؤمن الثقافة العربية بالعامل الواحد فى تفسير المجتمعات . سياسيا أو اقتصادياً أو مناخيا أو سلاليا ، ولكنها ترى أن هذه العوامل كلها مجتمعة فى صورة (الثقافة) هى التى تحدث الأثر قوة وضعفا . وبها ككل (شمولا وتكاملا) تفسير الأحداث والوقائع . وفى مفهوم الثقافة العربية أن المجتمعات تمر بدورة مضطردة تبدأ من اليقظة إلى القوة إلى الانحلال والضعف ، ثم تعود سيرتها الأولى . وتكون الثقافة هى العامل المؤثر فى هذه المراحل قربا أو بعداً من قيمها الأساسية . وقـــد تنهار الحضارة ولكن الثقافة لا تموت بل تذبل ثم تتجدد مرة أخرى لتحدث أثرها مستأنفا فى سبيل إعادة بناء المجتمع والحضارة . غير أنها فى مجموعها هى حركة إلى الأمام والتقدم فلا يعود التاريخ القهقرى أو يرجع إلى الخلف . ولا تؤمن الثقافة العربية بتقديس الماضى فى نظرة المجتمع إلى التطور ، بل ترى الارتباط الذى لا ينفصم بين الماضى والحاضر والمستقبل كحلقات طبيعية للتاريخ الطويل المضطرد . والدين ظاهرة إجتماعية ضرورية لحياة المجتمع ،

لا يستطيع المجتمع الحياة بدونها ، وهى تتصل بالأخلاق اتصالا وثيقا . كما تتصل بالتربية والتعليم والفن . وفى الثقافة العربية يكون الدين مقوما أساسيا للجماعة - والأخلاق جزء منه — والدين مقوم لا يمكن إغفاله ، أو تخطيه فى تطور الجماعة وحركتها ومختلف قضاياها . وهو دعامة أكيدة من دعائم الاجتماع الإنسانى ، فالإنسان فى نظر الثقافة العربية هو سيد الكون تحت حكم الله . لا ينفصل فيه العقل عن الروح ، ولا الفكر عن البصيرة . فالإيمان بالله والخلق (الضمير الدينى) هو عامل أساسى فى بقاء المجتمع وتماسكه وتعاونه . والإيمان بالجزاء والآخرة عامل هام فى إعطاء الخلفية الدينية وظيفتها وعامل حيوى فى إيمان الإنسان وعمله ، والأخلاق من شأنها أن تدفع الإنسان إلى حسن السلوك والاستقامة والتعاون والتآخى بين الأفراد » . والمجتمع القائم على مفهوم الثقافة العربية يجد دائماً قوة ذاتية دافعة فى أفراده قوامها الخلق ، تتمثل فى سلطان الضمير ، هذه القوة من شأنها أن تعين على تنفيذ سلطان القانون ، أو تكفى دونه ، ومن شأن هذا المجتمع أن لا يخشى سلطان القانون المفروض من الخارج ، على أساس المحاسبة عن عن ظواهر الأمور ، إذ أنه يرضى بما هو أكبر وأوسع وأعمق وهو سلطان الضمير . ومن ثم يتوازن عامل الخلق مع حركة المجتمع وتطوره وبنائه عن رغبة ذاتية وتقبل طبيعى . وسلطان الضمير فى الفرد يستمد قوته من الإيمان بالله ويتسامى إلى الغيرة والكرامة بينما يقوم سلطان القانون على الخوف من السلطة التى تملك العقاب .

(٢)

فى مجال الأخلاق

فى مفهوم الثقافة العربيـــة يقوم بناء المجتمع وتكوين الإنسان على الأخلاق ، فالأخلاق قاسم مشترك لمقومات السياسة والتربية والاجتماع والأدب والفن . والأخلاق غير منفصلة عن الدين ، وهى فى نفس الوقت متكاملة مع قيم التوحيد والحرية والعدل ولا يتم مفهوم الأخلاق إلا حين يقوم على أساس الإيمان بالله . وخلود النفس والإيمان بالجزاء . والأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية « عملية » وليست « مثالية » وهى من صميم واقع الإنسان باعتباره أحد أفراد المجتمع . وتقوم الأخلاق على حرية الإنسان وإرادته فى الاختيار وتحمل المسئولية ، فالفرد مسئول عن عمله وإذا كان القانون للأعمال

المادية فالأخلاق لكل ما غير ذلك ، ولابد للأخلاق من تربية وتطبيق ، وبدون ذلك تصبح مجرد كلمات ومثلا ، ويستهدف التطبيق تحقيق النفع العام للمجتمع بأسره . والأخلاق فى مجال التطبيق ترتبط بالمجتمع والسياسه والقانون كمقومات للمجتمع وترتبط بالتوحيد والعدل والحرية ، ومفهوم الأخلاق فى الثقافة العربية : يقتضى تعميم تطبيقها على الإنسان والمجتمع ، فيكون الإنسان فردياً فى الفكر ، اجتماعياً فى العمل . وتفرق الثقافة العربية بين التقوى والرهبنة . فهى تدعو إلى العمل وتجعل العمل فى دائرة الخلق ولا تقبل الزهد والنسك المنفصلين عن المجتمع والعمل . والتقوى هى اجتناب الحرام : وهى غير الرهبة والتقشف . وهـــدف الأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية هو السمو بالغرائز وترويضها وتصعيدها وتزكيتها وليس القضاء عليها والأخلاق « ضوابط » منظمة وليست قيوداً والثقافة العربيـة لا تدعو إلى مجتمع الغرائز والشهوات ولكنها تنظمها فى وسطية وتعادل تحتفظ للجسد والعقل والروح قواها وحيويتها وهى لا تحرم متع الحياة ولكن تدعو إلى تناولها فى اعتدال . والنفس الإنسانية : تحمل الخير والشر : والأخلاق المستمدة من الدين وسيلة لتزكيتها والسمو بها . وصدق الله العظيم : « ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها ، قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها » : والأخلاق العربية المستمدة من الإسلام : أخلاق تقوى وليست تستهدف ما تطلق عليه الفلسفة اليونانية « السعادة أو اللذة » . ولا تقر الثقافة العربية مفهوم الوسطية الأخلاقية فهذا ليس أصيلا فى مصادر الإسلام بل هى من الفكر اليونانى الوافد الذى جرب العرب شوطا فى الخضوع له ثم تحرروا منه بعد . والتقوى هى تجنب الحرام والإقبال على الحلال . والأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية عمليـــة تطبيقية وليست نظريه ، وتشمل التكوين الفردى (الذى يعنى بالفرد فى نفسه وعلاقته بربه) والتكوين الاجتماعى (الذى يعنى بمعاملات الأفراد مع بعضهم البعض) . وتتصل الأخلاق بالعقيدة ولا تنفصل عنها . وفى مفهوم الثقافة العربية أن الخير عام للجميع ، ولذلك فإنه أقرب إلى منازعها من السعادة التى هى حال خاصة بالفرد فعلى الإنسان أن يفعل الخير للخير ، لا لينال به أجراً ، ولا يتم الخير للناس إلا بتعاونهم . وتقر الثقافة العربية نوعين من الأخلاق : أخلاق إيجاب ، وأخلاق سلب .

ومن أخلاق الإيجاب الوفاء بالعهود ، وأداء الأمانة ، والقوامة بالقسط ولو على

النفس والوالدين أو الآخرين ، والإعراض عن اللغو ، وبالوالدين إحسانا ، وبذى القربى واليتامى والمساكين والجار ذى القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت أيمانكم . ومن أخلاق السلب : تحريم القتل والزنا والربا وتحريم شهادة الزور ، والخمر والميسر وتحريم الرشوة والفساد واللغو وتحريم تزكية النفس والتفاخر ، وتحريم السخرية بالناس والمنابزة بالألقاب . والقرآن هو مصدر الأخلاق التى تصدر عنها الثقافة العربية . ومجموع مفاهيم القرآن : تمثل أخلاقا إجماعية لا أخلاقا فردية ، فالقرآن « ينظر إلى الفرد فى ضوء مصلحة المجتمع ، فإذا تضاربت المصلحتان : يؤثر الفرد مصلحة المجتمع ويضحى بنفسه فى سبيله » . وصورة التطبيق لهـــذا المنهج القرآنى إنما تتمثل فى سلوك الرسول وشمائله » وترسم الثقافة العربية للحرية مفهوماً عميقاً ، فهى تحيطها بقدر كبير من الحمايه قوامها التبعة والمسئولية الاجتماعيه ، فحرية الإنسان تنتهى عند ما تصبح اعتداءاً على حرية الآخرين ، فالانسان كفرد إنما هو جزء من المجتمع ، وإطارات الأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية ، رحبة متسعة وليست مغلقة أو ضيقة قوامها الحرية الشخصية وتحقيق الجهود الفردية . وتقيم الأخلاق فى مفهوم الثقافة العربية : حواجز متينة ضد الوضى والظلم والشر عامة . وتبقى هذه الحواجز مرنة لكى تحقق للأجيال المتعاقبة اختيار الأساليب التى توفق فيها بين المثل القرآنية الثابتة ، وبين تطور عصورها واختلاف بيئاتها .

(٣)
فى مجال القـانون

هدف القانون فى مفهوم الثقافة العربية : تحقيق العدل والمساواة بين أفراد المجتمع وتنظيم الروابط الاجتماعية بما يحقق المساواة والعدالة . ويعمل القانون (التشريع) كقطاع من قطاعات الثقافة العربية متكاملا معها فى سبيل بناء مجتمع سليم متقدم قادر على الحياة والتطور وفق مفهوم الأخلاق ويطبعه أساساً طابع إنسانى . وترسم الثقافة العربية مهمة القاضى فى مجال القضاء على نحو واضح بين : فالقاضى (١) يفهم إذا أدلى إليه فإنه لا ينفع تكلم بحق لا نفاذ له ، (٢) يواسى بين الناس فى وجهه وعدله ومجلسه حتى لا يطمع شريف فى حيفه ولا ييأس ضعيف فى عدله ، (٣) البينة على من ادعى واليمين على من أنكر والصلح جائز بين الناس إلا صلحاً أحل حراما أو حرم حلالا .

(٤) لا يمنعه قضاء قضاه ثم راجع فيه عقله أن يرجع إلى الحق فالحق قديم ومراجعة الحق خير من التمادى فى الباطل (٥) على القاضى أن يكون فاهما لما يتلجلج فى صدره مما لم يرد فيه نص . وعليه أن يقيس الأشياء والأمثال ، ويعمد إلى أقربها من الحق (٦) عليه أن يجعل لمن ادعى حقا غائبا أو بينة ، أمداً ينتهى إليه ، فإذا أحضر بينته أخذ له بحقه . وعليه ألا يقلق أو يضجر ، أو يتأذى بالخصوم أو يتنكر عند الخصومات فإن الحق فى مواطن الحق يعظم الأجر . فالمساواة أمام القانون هى القاعدة الأساسية ، والإباحة هى طابع القانون فى الثقافة العربية ، بحدود تحول دون الظلم والتعدى . والمبادىء القانونية على تعدد أشكالها تؤول على غاية واحدة هى الرفاهية العامة وهى ما يسمى « المصلحة » وقد طبعت الثقافة العربية مفهوم القانون بطابع السماحة الذى يقوم على إلغاء القيود الصارمة والمحرمات المختلفة التى عرفتها القوانين السابقة ومسايرة الطبيعة البشرية ، على قاعدة « التيسير » : (لا تكلف نفس إلا وسعها) . وحيث لا تحرم طيبات الرزق وزينة الحياة ، وحيث لا تعذيب للنفس وأماتة لها بالتقشف ، وحيث لا كبت للغرائز البشرية الطبيعية ، شريطة الاعتدال والوقوف عند « الضوابط » الحامية للشخصية الإنسانية من الانحلال والتدهور . وقد حقق القانون — فى مفهوم الثقافة العربية — رعاية مصلحة الجماعة ، حين حرم وأباح العتق والوصاية والزواج وصلة الرحم. والحرية هى أولى القواعد فى مفهوم القانون ، حيث تجد الحريه حدودها فى طبيعتها نفسها وفق قانون ثابت هو : أن الحرية المطلقة معناها فناء البشرية . والحدود التى تقف عندها الحريه هو ما اصطلح على تسميته بالقواعد القانونية . وليس فى هذه الحدود شطط أو غلو ، لأن الغاية المتوخاة من إقرارها هى المنفعة والصلاح والخير بأعظم ما يستطيع الفرد أو المجموع أن يجنى منها . ومن أهم حقوق الفرد حقه بوصفه فردا فى السلامة والحرية ، فالحريه هى الحق الطبيعى لكل مخلوق بشرى ، أما الرق فهو استثناء لهذه القاعدة ، واللقيط المجهول الأصل ترجح حريته على عبوديته ، وترجح حالة الحرية عند وجود الشك . والحر المشكوك فى حريته لا يجبر على إثبات حريته . والحرية فى مفهوم القانون فى الثقافة العربية معناها : قوة التصرف الذاتى ، والحر لا سيد له إلا الله ، فالحرية لا يمكن أن تباع أو تشرى ، والعبودية التى يختارها المرء بملء رغبته لا يعترف بها قانونا قط ، وعلى هذا يحرم الانتحار . وللمرء أن يقتنى ما يشتهى ، ويصنع بماله ما يريد ، لأن

متاع الحياة الدنيا جميعـــه خلق لاستعمال البشر وانتفاعه ، ولـكن الله مقرر حق الملكية والحيازة وضع لهـذا الحق حدا ، وأتاح الفرصة لـكل امرىء فى معرفة المقدار المخصص له من مصادر الثروة للعـامة صيانة للنظام الاجتماعى . وفى كل صرف لا نفع فيه تبذير وهو آثم بالنتيجة . فالسفه فى القانون وفق مفهوم الثقافه العربية : نوع من الخلل العقلى يحجر على صاحبه ، والقاعدة هى الحرص على الاعتدال والقسط فى كل شىء ، واتباع الوسطية فى إنفاق الثروة . (والذين إذا أنفقوا لم يسرفوا ولم يقتروا) وقد وضعت « الضوابط » لحماية صغار السن والمعتوهين والزمنى والمفاليس ؛ وفى مفهوم القانون فى الثقافة العربية أن لـكل امرىء أن يستعمل حقوقه الخاصة بمطلق حريته بشرط ألا يومى بهذه الممارسة الإضرار المطلق بالغير فى الوقت الذى ينال منفعة شخصية من وراء ذلك ويمنع المرء من ممارسة حقوقه عند ما يسبب ذلك ضرراً فاحشاً بغيره على حساب منفعته الخاصة . وقد رسم « القانون » فى مفهوم الثقافة العربية « ضوابط » أساسية لـكل ناحية من نواحى الحياة لصيانة وجود الفرد فى المجتمع ، كما حرم الظلم بأى شكل كان ، ونفر من كل أنواع المضاربة وأعلن بطلان أى عقد غير مؤكد النتيجة . وقد انبثقت كل هذه المميزات من أصل المبدأ العام « المساواة » وبهذا يتمثل القانون فى مفهوم الثقافة العربية : كفاحا دائبا متواصلا لغرائز الإنسان . ووضع حد لتفوقات البشر التى ترمى إلى تحقيق سعادتهم مع عدم الإضرار بالمجتمع أو أفراده . وهدف القانون أساساً هو الطمأنينة والأمن الاجتماعى وسعادة المجموع فى نطاق قواعد عامة . (١) الناس جميعاً سواسية : لا فضل لأبيض على أسود الا بالتقوى . (٢) توزيع العدالة بالقسطاس على الجميع بلا تفضيل . (٣) لا ينتفع أحد بمال آخر ما لم يجزه . (٤) على كل إنسان أن يفى بالعهود التى يقطعها على نفسه . ويعلق القانون فى مفهوم الثقافة العربية أعظم الاهمية على القصد القانونى لا على النص الحرفى ، وفق قاعدة : إن إرادة البشر كافية مهما كانت لخلق رابطة قانونية . وتكون العدالة رائد المساواة فى كل مرحلة من مراحلها . وقدساير القانون فى مفهوم الثقافة العربية فى جميع الأطوار سنن تطور المجتمعات . وعايش الحضارات فى كل فى كل زمان ومكان . فهو مبنى دوماً عـــلى المصلحة العامة والخير العام وقد استهدف بناء الاحـكام على المقاصد والمصالح وتغيرها بتغير الزمان والمـكان وأقام قاعدة أن (لاتعارض بين العقل والنقل) وأن صحيح المنقول موافق دائما لصريح المعقول .

(٤)

فى مجال السياسة

توسم الثقافة العربية مفهوم « السياسة » على نحو كبير من الوضوح والأصالة وفق قيمها الأساسية ، فالأمة والجماعة سواسية كأسنان المشط ، لا تفرقة ولا تمييز . الضعيف قوى حتى يؤخذ الحق له ، والقوى ضعيف حتى يؤخذ الحق منه ، ولا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق (أطيعونى ما أطعت الله فيكم فإن عصيته فلا طاعة لى عليكم) . وأبرز مفاهيم السياسة « الحرية » « متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » ، كما تقرر حقوق الإنسان فى عقيدته وتفكيره وشخصيته ومعيشته ، وتوجه الاهتمام إلى جوهر الإنسان من روح وعقل وخلق وفضيلة والتهوين من شأن الفوارق المادية التى لا تتصل بهذا الجوهر . وقد أولت الثقافة العربية مفهوم المساواة طابعاً جديداً ، هو طابع المساواة فى الإنسانية . حيث كانت المجتمعات تقوم على فوارق الشرف والضعة والغنى والفقر . ورد الاعتبار الإنسانى إلى الطوائف المستضعفة : « المرأة والرقيق » والقضاء على الرق تدريجياً . كما اعتدت بمبدأ الشورى « إدارة الناس أمورهم بأنفسهم » مع للتجرد من الهوى والتزام جانب الحق والعدل « فاحكم بين الناس بالحق ولا تتبع الهوى » وللمرأة الحق فى أن تشارك بالرأى فى الشئون العامة ، ولم تقتصر الشورى على الرجال ، بل للأرقاء حق المساهمة فى الرأى والشورى . والسيادة حق للأمة وحدها ، وهى التى تمنحها للحاكم . والعدل أساس من أسس الثقافة العربية فى السياسية : « كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين أو الأقربين » . والمساواة بين أفراد المجتمع فهم سواسية لا فضل لأحد على آخر إلا من جهة الكفاية الشخصية والسجايا الذاتية . ولكل فرد من أفراد المجتمع أن يترقى إلى ما شاء الله . وحرية الفكر مفهوم واضح من مفاهيم الثقافة العربية للسياسة : وهى حرية تطلق الفكر من عقاله وتدعو إلى التدبر . ونبذ كل ما لا يقبله العقل ، لا يؤمن الإنسان بشىء إلا بعد أن يقتنع به عقليا . وتغض من شأن تعطيل الفكر أو إلغاء العقل بالتقليد أو التمسك بالعلاقات والتقاليد دون تمحيص . وكذلك الحرية فى مجال الدين فلا إكراه فى الاعتقاد . لكل إنسان أن يعتنق ما شاء وليس لأحد أن يحمله على ترك عقيدته . وقد بلغ من تسامح الثقافة العربية فى هذا المجال أن أولت الملل والنحل دراسة منصفة ،

الأخـــلاق فى السياسة : وحين تربط الثقافة العربية بين مقوماتها فى عقد متكامل فهى تفرق بين عناصر الاجتماع والسياسة والدين والاقتصاد . وتجعل الأخـــلاق قاسماً مشتركا عليها . فالأخلاق فى مجال السياسة عنصر فعال فى السلم والحرب وفى علاقات الأفراد بالجماعة وفى علاقة الحاكمين بالمحكومين ، وهى منطلق إلى الطابع الإنسانى فى الثقافة العربية . فالثقافة العربية تؤمن بترابط تكاملى بين أعمال وسلوك الإنسان وبين الخير والنفع مما يحقق إسعاد المجتمع ورقيه ودوامه ، ومن هنا تختلف اختلافاً جذرياً عن مفهوم السياسة الغربى الذى يقوم وفق نظـــرية ميكافيلى حين نادى بالانفصال بين السياسة والأخلاق وقال بأولوية السياسة على الأخلاق . وأن من حق الدولة أن تنفض يدها من مفهوم الأخلاق المتعارف عليه بين الناس . السياسة مقوم من مقومات الثقافة العربية متميز ولـكنه منفصل عن وحدة الثقافة العربية فى مجال الدين والاقتصاد والقانون . وقد قدمت الثقافة العربية فى مجال الفـكر السياسى مبادىء هامة قوامها : (١) العدالة الاجتماعية (٢) المساواة أمام القانون . (٣) تـكافؤ الفرص فى مجال السياسة والاقتصاد . (٤) مبـــدأ الأغلبية . ويقوم مفهوم السياسة فى الثقافة العربية على دعائم ثلاث : العدالة والترابط بين العدل والمسئولية والشورى ، (١) فالعدالة شرط أساسى من شروط الحـكم وأن الهناءة لتظل ملازمة للأمة ما بقيت تحكم بالحق والعدل . والعدالة (فى مجال الثقافة العربية) لا تعنى جانباً واحداً من جوانب الحياة وإنما تشمل كل جوانبها : الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والقانونية ولا شك أن الدولة التى تقوم — وفق تعبير ابن خلدون — على العدل لها أن تأمل تحقيق الرقى والحضارة والدولة التى تقوم على الظلم لها أن تأمل الانحطاط السريع والموت .

(٢) الترابط بين العدل والمسئولية . (٣) مبدأ الشورى ويعنى تبادل الرأى ويعنى جماعية علاج المشاكل . (الماوردى) . ومبدأ الشورى من الوجهة السياسية هو : طلب نصح ومشورة أهل الحل والعقد . كما قدمت الثقافة العربية فى مجال السياسة مفهوم « الـكفاية » التى تقوم على تقدير الـكفايات ذات الدراية فى المجالات السياسية والمسئوليات وإتاحة الفرص لها بالإنابه عن الأمة . يقوم المفهوم السياسى فى الثقافة العربية على أساس :

(١) تحقيق أكبر قدر من سعادة المجتمع . (٢) توفير الأمن والاستقرار والسعادة للأمة . (٣) إعطاء الحرية للأفراد للـكشف عن آرائهم .

(٤) الترابط العضوى بين المفهوم السياسى والمفاهيم الاجتماعية والاقتصادية والقانونية

بحيث تشكل الثقافة العربية كيانا عضويا مترابط الأجزاء . (٥) عدم وجود خط فاصل بين السياسة والأخلاق . ويتلاقى مفهوم السياسة فى الثقافة العربية مع النظرية الديمقراطية فى كون كليهما يضع السيادة فى يد الأمة ويؤكد على المساواة أمام القانون وتكافؤ الفرص السياسية والاقتصادية للمجتمع بينما يتميز المفهوم العربى بالارتباط بين ما هو مادى وروحى ، والاستمداد من القواعد الخلقية ، فهناك مقياس خلقى لكل عمل سياسى ، وحيث يرتبط مفهوم السياسة فى الثقافة العربية بالقيم الأساسية لها فهى بعيدة دوما عن التطرف والإكراه والتسلط كما يتسم مفهوم السياسة فى الثقافة العربية بالتكامل والوسطية ، ووفق تكامل الثقافة العربية وشمولها ووسطيتها ترتبط فكرة الحريه بالمسئولية ، فليس من سيد على الرجل الحر إلا (الله) والحرية إذا أسىء استعمالها حطمت نفسها ، وحد الحريه هو الخير الأسمى للفرد والمجموع . والمجتمع ضرورى لدوام حياة الأفراد ، والدولة ضرورية لدوام المجتمع لا تستقيم بدون وجود سلطة تلقى إليها مسئولية تحقيق التقدم والاستقرار ، وحاجة الفرد إلى المجتمع طبيعية ، بل وضرورية ، والإنسان فى حاجة دائمة إلى تعاون الآخرين . ولابد من قيام التعاون بين عدد كبير من المختصين بالحرف والصناعات وأن هذا التعاون بين الجماعات من شأنه أن يؤدى إلى التطور وإلى قيام الفنـــون والصاعات (الغزالى وابن تيميه) والدولة قوة منظمة لحياة الإنسان فى المجتمع « ابن رشد » . والقوانين المنظمة للمجتمع لا يمكن أن تكون فعالة إلا إذا اكتسبت صفة التطبيق وعلى الدولة تحقيق الاستقرار والحفاظ على وحدة الأمة بأجمعها ومراقبة سلوك الأفراد وعليها مسئولية الحفاظ على التعاليم والأهداف السامية وأن الهناءة تظل ملازمة للأمة ما بقيت تحكم بالحق والعدل . ولا تعترف الثقافة العربية بمفهوم « الثيوقراطية » فالثيوقراطية : نوع من النظام السياسى الذى عرفه الغرب ولم يعرفه العالم الإسلامى قط ، وهو يخضع لسيطرة طبقة رجال الدين وقد طبق مثل هذا النظام فى أوربا فى العصور الوسطى . وليس فى الثقافة العربية وفق مفهوم الإسلام منظمة كهنوتية دينية تقوم بممارسة نفوذ سياسى ، وليس فى الإسلام رجال دين بل علماء دين يفسرون النصوص . ولكل إنسان مثقف بالغ الحق فى الحديث فى الدين . لم يقم فى تاريخ الإسلام حكم يمكن أن ينطبق عليه مفهوم الثيوقراطية .

(٦)

فى مجال التربيــة

مفهوم التربية فى الثقافة العربية يتصل بالقيم الأساسية والمقومات المختلفة للدين والسياسة والاجتماع والأخلاق . والتربية مفهوم إيجابى فى الثقافة العربية من شأنه بناء شخصية الإنسان وإعداده ليكون عضواً فعالا فى المجتمع ، وهى تعمل على « تكييف » العلاقة بين الفرد والبيئة ودعمها ، واقامة التوازن الكامل بين الفرد والمجتمع على نحو يعمل على تحقيق السعادة والسمو ، فهى تدعم الرباط الذى يربط الفرد بالمجتمع ، فلا تنفصل غايات الفرد عن مجتمعه ، وإنما تتم تنمية فاعلية الفرد داخل المجتمع . وليست التربية ثقافة عقل أو تربية إحساس ، بل هما معا ، فهى بناء العقل والضمير والجسد جميعا وفق مفهوم (الثقافة العربية) فى تكامله وشموله وكما يتكامل العقــل والروح والجسد فى الفرد الواحد ، فإن هذه القوى تتكامل بين الأفراد وبين الأفراد والمجتمع . فالفرد له أهميته بالنسبة للمجتمع وللمجتمع أهميته بالنسبة للفرد وكلاهما يؤثر فى الآخر ويتأثر به حيث لا كيان للفرد بدون المجتمع ولا حياة المجتمع بدون أفراده . وتربية العقيدة وتعميقها فى نفس الفرد جزء هام فى مفهوم التربية وفى تكوين شخصية الانسان فهى العامل القادر على تعديل الغرائز المختلفة (غرائز حب البقاء ، الخوف المقاتله ، السيطرة ...) والاتجاه بها إلى السمو والكمال . ولا شك أن هناك خطراً قائماً فى ترك الغرائز دون تهذيب ، فلا بد من إعدادها حتى تصبح قوة فى جانب الحق والخير . والتربية فى مفهوم الثقافة العربية : تعد الانسان ككل (فى مجال الروح والعقل والجسم) بالقدوة والموعظة والتثقيف . وهى عملية دائمة لتعديل الخبرة بشكل يزيد فى معناها وفى قدرتها . وقد جمعت الثقافة العربية فى مفهوم التربية بين النظريتين اللتين عرفتهما الثقافات المختلفة : إصلاح النفس وإصلاح المجتمع . وتعمل فى مجال يربط بين الواقعية والمثالية وفق مفهومها من التكامل والشمول فهى تستهدف السمو بروح الفرد وعقله وجسمه ، ومن هنا تبنى التربية على : (أولا) العقل : فتكون رياضة روحية وغذاءاً للنفس . (ثانيا) الدين مصدر الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر (ثالثا) والأخلاق التى ترتفع بالطبيعة الإنسانية نحو مواطن الحق . وتربط الثقافة العربية بين التربية والتعليم وتجعل أهمية

التربية فى بناء الفرد أساساً للتعليم بوصفه بناء لعقل الفرد . وتجعل القدوة فى البيت أكبر أهمية ، وتجعل اختيار المعلم الذى هو المثل الأعلى للطفل أساساً هاما . وتشترط أن يكون المعلم عاقلا ذا دين ، بصيراً برياضة الأخلاق ، حاذقا بتخريج الصبيان « وقوراً رزيناً بعيداً عن الخفة والسخف . والتعليم الجماعى أبعد أثرا ، فالصبي عن الصبي القن ، وانفرد الصبي الواحد بالمؤدب أجلب الأشياء لضجرهما ، ومن مميزات التعليم الجماعى ما تفيده المناقشة والمحادثة من انشراح للعقل وفى ذلك تهذيب للأخلاق وتحريك للهمم . وإرهاف الحد بالتعليم ، فمن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أصاب نفسه الضيق ، فدعاه ذلك إلى الكسل وحمله على الكذب والخبث والتظاهر بغير ما فى ضميره . وتقوم التربية فى مفهوم الثقافة العربية على مراعاة ملكات النشء وميوله الفطرية حيث لا يجوز قهر الناشىء على علم لا رغبة له فيه . وتقرر « الثقافة العربية » أن العلوم كلها شريفة ولكل منها فضيلة والاحاطة بجميعها محال ، فإذ لم يكن إلى معرفة جميع العلوم سبيل وجب صرف الهمة إلى أهمها والعناية بأولها وأفضلها ولا يمنع كبر السن من التعلم استحياء ، لأن العلم إذا كان فضيلة فرغبة ذوى الأسنان فيه أولى ، والابتداء بالفضيلة فضيلة ، وليس الكبير أقل شغلا وأكثر تواضعاً . وعلى المتعلم أن يتجنب الحفظ دون فهم المعنى حتى لا يروى بغير روية ولا يخبر عن غير خبرة » . وتقرر الثقافة العربية قاعدة أصيلة : « كونوا للعلم رعاة ولا تكونوا له رواة » وعلى المعلم ألا يكتفى بما تعلم بل عليه أن يزداد منه وليكن مستقلا للفضيلة منه ليزداد منها ومستكثرا للنقيصة فيه لينتهى عنها ؛ لا يقتنع من العلم بما أدرك لأن القناعة فيه زهد ، والزهد فيه ترك والترك فيه جهل ، وعلى المعلم أن يرفق بالمتعلمين ولا يعنفهم ولا يحقرهم ويبذل النصح لهم . وتقيم الثقافة العربية قواعد التربية على أسس سبعة : الإيمان بالله : بالمثل الأعلى ، والعجب بالإنسان ، بالأمة ، بالعلم ، بالحرية ، بالعمل — والتربية العربية شمولية متكاملة الأسس : فرديه وجماعية وقومية وإنسانية وأخلاقية ، التربية العربية تجنب نقائص الكبر والحسد والمنافسة وتزكية النفس وحب الحياة . وتقرر ، أصول التربية العربية حقائق أساسية : « على المعلم الشفقة والرأفة بالمتعلمين ، وأن لا يقصد بعملة جزاءاً ولا شكراً ، وعليه أن يمنع المتعلم من التصدى لرتبة قبل استحقاقها ، والتشاغل بعلم خفى ، قبل الفراغ من الجلى ، مع التنبيه على الغرض من دروس العلوم ، وأن يزجر المتعلم من سوء

الأخلاق بطريقة التعريض ما أمكن دون التصريح ، وبطريق الرحمة لا بطريق التوبيخ ، فإن التصريح يهتك حجاب الهيبة ، ويورث الجرأة على الهجوم بالخلاف ويهيج الحرص على الإصرار وعلى المتكفل ببعض العلوم أن لا يفتح فى نفس المتعلم العلوم الأخرى ، وأن يراعى التدريج فى ترقية المتعلم من رتبة إلى رتبة ، وأن يقتصر بالمتعلم على قدر فهمه فلا يلقى إليه ما لا يبلغه عقله ، فيكلم الناس على قدر عقولهم ، فإن المحدث إذا حدث قوما بحديث لا تبلغه عقولهم كان فتنة على بعضهم » . وعلى المعلم أن يكون عاملا بعلمه فلا يكذب قوله فعله ، لأن العلم يدرك بالبصائر والعمل ، فإذا خالف للعمل العلم منع الرشد . ، وعلى المتعلم أن يكون نقى النفس عن رذائل الأخلاق ، وعليه أن يمتنع عن أهم الصفات الرديئة ، الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب ، وعليه ألا يتكبر على العلم ، ولا يتأمر على المعلم بل يلقى إليه زمام أمره بالكلية فى كل تفضيل ويذعن لنصيحته ويتواضع لمصلحته ويطلب الثواب والشرف بخدمته ، حيث لا ينال العلم إلا بالتواضع والقاء السمع . مع الإصغاء والإدراك والإطلاع ، وعلى المتعلم ألا يدع فناً من العلوم المحمودة ولا نوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظراً يطلع به على مقصده وغايته ، طالباً التبحر لأن العلوم متفاوته وبعضها مرتبط ببعض وعلى المتعلم أن لا يخوض فى فن من فنون العلم دفعة واحدة . بل يراعى الترتيب ويبتدىء بالأهم فإن العمر إذا كان لا يتسع لجميع العلوم فالحزم أن يأخذ من كل شيء أحسنه ، وعلى المتعلم أ لا يخوض فى فن حتى يستوفى الفن الذى قبله . فإن العلوم مرتبة ترتيبا ضروريا وبعضها طريق إلى بعض . وفى مفهوم الثاقة العربية أن التربية ترمى أساساً إلى ترقية الخلق السامى وتقويته ، والعقل منبع العلم ومطلعه وأساسه ، والعلم يجرى منه مجرى الثمرة من الشجرة ، والعلم وحده لا يغنى بدون الأخلاق . «والتربية الخلقية هى فى الواقع تربية إجتماعية ، والخلق ليس شيئاً شخصياً محضاً ، إذ أن قيمة تربية الأخلاق تبرز كلما كانت علاقتها بالمجتمع آنر وروابطها أقرب . فإذا كان غرض العلم كسب العيش وحده ضاق الأفق العقلى وحرم المرء الترقى الصحيح ، والمهارة فى فن ما إذا كانت مقرونة بفساد فى الخلق وضعف فى النفس لا يكسب صاحبها راحة البال ولا تجعل الناس تثق فى علمه أو مهارة فنه ، أما إذا سمت أخلاقه وعلت نفسه كان عمله أكثر أثراً أو إيجابية .

وترتبط الثقافة العربية بين ثقافة الفكر وثقافة الخلق ؛ فالمعرفة تكون ثقافة الفكر،

والتربية تكون ثقافة الخلق . » والعلم وحده لا يكفى ولابد معه من التربية ، ولابد أن تتم الرابطة بين البيت والمدرسة بالقدوة والثقافة معاً ، وتربية الفضائل تكتسب بالقدوة فى البيت وتنمى فى المدرسة . والمتعلم يحتاج إلى جهد الأب والمعلم وتدريب العقل ، واستيعاب الحقائق وحدها لا يكفى ولابد أن ترفدها وتشرك معها تهذيب النفس وتقويم الأخلاق » .

ولابد من تثقيف العقل وتأديب النفس وتزكية الروح وتقوية الجسم ، حيث تتمثل فى التربية مفهوم الثقافة العربية متكاملة : دينياً وخلقياً واجتماعياً ، ممتزجة لا يبنى نوع منها على حساب الآخر . والإيمان بالله هو حجر الزاوية ، والتمييز بين الحلال والحرام ، الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، والبر للأهل ومساعدة الضعفاء وخلوص النية وطهارة النفس ، والاعتماد على النفس ، والكرامة ، وحسن الظن بالناس وحرية الإرادة والجرأة الأدبية والصراحة والصدق ، والاستقامة فى الرأى والعمل . وهذه المفاهيم فى مجموعها تتمثل فى قدرة المتعلم على السؤال والبحث عن الحقيقة والرفق بالمتعلمين وتعليمهم بالقدوة وتقديس حرية الرأى وتفهم الأحكام تفهما صحيحاً ، وفقاً للقاعدة : « علموا ولا تعنفوا فإن المعلم خير من المعنف ، ولا يعنف متعلم ولا يحقر ناشىء ولا يستصغر مبتدىء » . والأخلاق ليست قيوداً ولكنها وسائل لتنظيم الحرية ، وهى لا تعيق النمو والحركة بقدر ما تحفظ الشخصية الإنسانية من الإنهيار والضعف والرخاوة حيث تتاح الطيبات والزينة بالاعتدال المتوازن بين الاندفاع والجمود ، فلا يؤخذ شىء بغير حقه ولا يجرى السرف فى هذا الأخذ ، وليس هناك انفصال بين العقيدة والخلق بل بينهما امتزاج وتكامل ولا يمكن أن تبقى الأخلاق صالحة إذا وقع الانحراف عن العقيدة . وفى مفهوم الثقافة العربية أمران ، العلم حق وفريضة على كل رجل وإمرأة ، ثم هو رسالة من المهد إلى اللحد . والتعليم حق كل صبى وصبية ، وواجب على الدولة ، وهى مكلفة به إذا لم يكن أهله قادرين . وإن الصبى يجب البدء بتهذيبه عند فطامه لئلا تثبت فى نفسه الأخلاق الذميمة فيصعب بعد ذلك نزعها من نفسه . والطفل أمانة عند والديه . وقلبه الطاهر جوهرة نفيسة ، والطفل المستحى لا ينبغى أن يهمل ، بل يستعان تأديبه بحيائه وتمييزه ولا يؤخذ الطفل بأول هفوة ، بل يتغافل عنه ولا يهتك ستره ، ولا سيما إذا ستره الصبى واجتهد فى إخفائه . وعلى المربى أن ينظر فى حال سنه ومزاجه ، وما تحتمله فى نفسه من الرياضة ويبنى على ذلك أسس تربيته . ومن أسس التربية فى الثقافة العربية مراعاة

ميول الأطفال وإستعدادهم ، ومن القواعد الأساسية للتربية : أن بناء الشخصية للفتى والفتاة يتم أساساً فى البيت وبقدوة الآباء والامهات . على أن يتم التأديب بالحزم الممزوج بالرفق ، وعلى الصبى أن يجتنب معايب الأخلاق بالترهيب والترغيب . والاعراض والإقبال ، وعلى المربى أن يتيح للأطفال الفرصة بعد المكتب فى اللعب حتى يذهب عنهم آثار التعب والملل ، وعلى الأطفال أن يرجعوا إلى بيوتهم للغذاء ، حتى لا يتألم الطفل الفقير الذى لا يمكنه مجاراة الموسرين فى مظاهر يسرهم عندما يحملون غذاءهم معهم إلى المكتب ، ومن كان مرباه بالعسف والقهر سطا به القهر وضيق على النفس فى انبساطها وذهب بنشاطها ودعا إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث خوفا من انبساط الايدى بالقهر عليه . وعلى الآباء أن يعلموا أولادهم العوم والرماية وأن يثبوا على الخيل وثباً . وليس هناك انفصال بين التربية والتعليم . والتعليم لا ينفصل عن مهمة تقويم النفس ضمن حدود الحق والبر ، وينتهى بها إلى تكوين الإنسان الممتاز ، الروح مرتبطة بالعقل ، مرتبطة بالجسم ولا شك أن التربية الكاملة هى (تربية الروح ، تربية العقل ، تربية الجسم) هى الوسيلة الصادقة المثلى لفهم العلاقة بين الله والإنسان والمجتمع وهى أبرز مفاهيم الثقافة العربية . ولا شك أن أعظم أهداف التربية فى الثقافة العربيـــة هى خلق فرد مؤمن بالله ، مدرك لحقوقه وواجباته ، عامل للمصلحة العامة ، مستمسك بمبادىء الحق والخير ، يستهدف المثل العليا فى سلوكه الفردى والاجتماعى ويملك إرادة النضال المشترك وأسباب القوة والعمل الإيجابى .

(٥)

فى مجال الاقتصاد

فى مفهوم الثقافة العربية يمثل « الاقتصاد » عنصراً هاماً يتكامل مع العناصر الأخرى ولا يمتاز عليها ، له أهميته وضرورته الأساسية فى حياة الإنسان والمجتمع ، ولكنه يتكامل تكاملا أساسياً مع مقومات السياسية والقانون والدين وفق القيم الأساسية للفكر الإسلامى . فالاقتصاد ليس مقوما مستقبلا ، وليست له إرادة غالبـــة ، ولا نفوذ مفروض على المقومات الدينية والاجتماعية والخلقية . وهو مطبوع فى الثقافة العربية بطابع الحرية والخلق والإنسانية ، ولما كان مفهوم الثقافة العربية هو التكامل والتوازن والوسطية

بين الفردية والجماعية ، فإنه لا يقر إذابة الأفراد فى بوتقة الجماعة ولا إذابة الجماعة فى بوتقة الأفراد ، بل يقر التعاون بينهما والالتقاء . وهو حين لا يعارض الفطرة ، يجعل من النظام القانونى نظاماً أخلاقياً يقوم على تزكية النفوس ، ويعترف بالكفايات والمواهب . وقد استهدف المفهوم الاقتصادى أساساً : تحقيق العدل الاجتماعى . وتكافؤ الفرص للمجتمع ومنع الاستغلال الاقتصادى للضعفاء من جانب الأقوياء ، ومنع إستغلال طبقة لطبقة من الناس ، أو استغلال فرد لفرد ، ويقوم المفهوم الإقتصادى فى الثقافة العربية على مراعاة الوسيطة والأخلاق — والإقتصاد فى معناه اللغوى إنما يعنى التوسط بين الإسراف والتقييد حيث لا ينفصل الأساس الأخلاقى عن المفهوم الإقتصادى فى حدود الأمانة والإخلاص والعدل . وتقدم الثقافة العربية مفهوما واضحا للاقتصاد وفق طابعها المتكامل . وقوام هذا المفهوم : الحض على التجارة وأداء الزكاة وتحريم الربا والإحتكار وإقرار حق الملكية الفردية ، بمفهومها الأصلى وهى أنها وظيفة إجتماعية ، والعمل فى الإسلام فريضة ، وهو حق مكفول لكل مواطن ، ويلتمس مفهوم الإقتصاد قيمة أساسية أخرى : هى الحد من أرباح الوساطة وتحريم التطفيف ، ومعنى التطفيف : « الأخذ أكثر مما يستحق والأعطاء أقل مما يحق » . ومن أهم معالم الإقتصاد فى مفهوم الثقافة العربية : التفرقة بين الحلال والحرام وتحريم الربا والاحتكار والعقود الباطلة . وإقامة التداول الإقتصادى على أساس الخلق والإيمان والوازع الدينى وإعتبار مشاكل الفرد والجماعة مشاكل إنسانية بالدرجة الأولى ثم مادية بعد ذلك ، وأن لا يغفل هدف أساسى هو توثيق أواصر الأخوة الإنسانية بين البشر ، والإقتصاد فى مفهوم الثقافة العربية يقر الكسب الحلال ، ويوجب عمل المرء بيده ، ويقر البيع المبرور ، ويقر البيع إلى أجل بثمن المثل النقدى . ويقرر أنه فى كل ذى عسرة نظرة إلى ميسرة ، ويدعم حقوق من لا يستطيعون الإنتاج ويكفلها ، ويقر الإنفاق للوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل ويحرم الخمر والمسكرات والمخدرات كوسائل للكسب ، ويشجب كل المكاسب التى تضر الآخرين : كالرشوة والسرقة والميسر وصنوف المقامرة ، وجميع المعاملات التى يخالطها الغش والغبن ، ويحرم احتكار الحبوب والأغذية والأمتعة طمعاً فى إرتفاع الأسعار ، كما يحرم طرق الكسب التى تفضى إلى النزاع والخصام ولا يقر وســائل الكسب الغامضة المجهولة ، كما يحظر التعامل على أساس الربا ، وأكل أموال الناس بالباطل وبخس أشياء الناس كما يحظر استغلال حاجة

الناس إلى المال . وتقر الثقافة العربية الملكية الفرديه » ولكنها لا تدع الفرد حراً طليقا في استهلاك ماله والتصرف في ثروته . بل تحد له حدوداً ، هي إحدى طرق ثلاث : إما أن يستهلكه في مرافقه، أو يستعمله في تجارة أو صناعة تعود عليه بالربح أو يدخره . وفي كل حالة من هذه الحالات تجب عليه زكاة أو صدقة . والزكاة ضريبة تجبى على الارض المملوكة ملكا خاصا تكون نسبة ثابتة من ثروة المكلف ، وتشمل إنتاج الارض والذهب والفضة والبضائع والحيوانات . وللإنسان أن ينفق المال ويتصرف في الثروة ، بشرط الإعتدال والتوسط في المعيشة وكل نفقة ينفقها المرء فيما يفسد الأخلاق أو يضر المجتمع محرمة ، أو كل ما يؤدي إلى السرف . ويحرض كل من له فضل مال بعد إستيفاء حوائجه ، أن ينفقه في سبيل الصالح العام . والثقافة العربية تؤمن بإعادة توزيع الثروة بوسيلتين : نظام الزكاة ، ونظام المواريث . فمن يدخر يأخذ المجتمع منه ٢½ في المائة سنويا لتوزع لمن يعجزون عن كسب معاشهم ، ومعنى الزكاة في اللغة التطهير ، وهي ليست صدقة ولكنها حق للأمة في مال الغني ، وللدولة خزانة (بيت مال) يكفل العون للفقراء أو العاجزين عن كسب الرزق بل إن حق الفقراء في مال الأغنياء ليس مقصوراً على الزكاة . وبالنسبة للتوريث فإن الثروة يعاد توزيعها كل جيل بعد وفاة صاحبها الأصلي . فإن لم يكن للمورث أقارب من عصبه ، قسم ماله على الأباعد من ذوي رحمه ، فإن لم يكن آل إلى بيت المال وعلى الموسر أن يقرض من له حاجة ولا يستوفي منه أكثر من رأس ماله . وكل المال في مفهوم الثقافة العربية يؤول إلى التجزيء ولا يلبث أن ينقسم إلى أجزاء صغيرة . وتؤمن الثقافة العربية بضرورة تدبير وسائل الحياة الكريمة للطبقة الفقيرة من غذاء وكساء ومسكن . وتقر الثقافة العربية في مجال الإقتصاد حق الملكية الفردية ، (الملكية الخاصة) والملكية في الثقافة العربية وظيفة إجتماعية ، والملكية الخاصة تلتزم بوظيفتها الإجتماعية بحسبان أنها أمانه وليست حقاً مقدساً . ولا يجوز أن تنفصل الملكية عن العمل . فالعمل فريضة فإذا قصرت الملكية الخاصة في وظيفتها الإجتماعية وتحولت إلى أداة استغلالية وجب مصادرتها أو تحويلها إلى ملكية عامة .

والملكية الخاصة خاضعة للقوانين الأخلاقية واعتبارات المصلحة العامة وتقدم المصلحة العامة إذا اصطدمت مع مصلحة الفرد والملكية الفردية على الجملة حق اجتماعي لاحق طبيعي .

المـال :

والمـال وظيفة اجتماعية غير فردية ، ولا يقصد لذاته وإنما يقصد لأداء خدمات إجتماعية عريقة . ويشترط لتحصيله وجوه الكسب السليمة : الفلاحة ، والصناعة والتجارة . وعلى المال التزامات كالزكاة والصدقات ، وإنفاق المال فى سبيل المصلحة العامة والذود عن الوطن وعلى مالك المال توجيه نشاطه وكفايته إلى استثمار ما له فى نطاق الوجوه المشروعة للاستثمار وبغير عدوان على مصلحة الجماعة . ومن أحيا أرضا ميتة فهى له ومن عطل أرضا ثلاث سنين لم يعمرها فجاء غيره فعمرها فهى له . ومن أخلاقية الاستثمار أنه يتعين على صاحب الأرض أن يتركها دون استثمار ولا يستثمرها استثمار ضعيفاً ، وعلى كل إنسان أن يحسن استثمار ماله فإذا تضخمت الثروة بين يدى فئة قليله من الناس وكانت هذه الثروة من مصادر الإنتاج التى عليها قوام المجتمع ثم ثبت عجز هـــذه الفئة عن استثمارها وأدى هذا العجز إلى حرمان المجتمع من منافع الاستثمار ، كان لولى الأمر أن يتدخل بما يدرأ عن المجتمع هذا الضرر العام . وتقرر الثقافة العربية توازن المجتمع فى كيانه الاقتصادى كما هو متوازن فى جميع جوانبة الأخرى ، فتوزع القوى الاستثمارية على مصادر الإنتاج المختلفة ولا يركز استثمار الأموال فى تملك الأرض الزراعية وفلاحتها دون المصادر الأخرى لتوظيف المال كالصناعة والتجارة . والمال أساساً هو مال الله والإنسان وكيل عليه ، ولذلك لابد من تقديم حق الفقراء والسائلين والمحرومين ولا يجوز أن تترك الاموال تتجمع فى أيدى قلة مميزة إلى الحد الذى يمكنها من ممارسة السيطرة على الآخرين واستغلالهم . ومن شأن تجمع المال لدى قلة مميزة أن يؤدى إلى الترف والتبذير والضياع وعلى المجتمع أن يستخدم المال ، وأن يجعله وسيلة للإنتاج ، فلا يكون إلها ومعبوداً ، وإنما يكون فى خدمة الإنسان بحيث لا يصبح رأس المال له قوة وسيطرة على المجتمع ، ويصبح صاحب المال صاحب استغلال واقطاع فى المجتمع . وتقر الثقافة العربية فى مجال الاقتصاد قاعدة هامة هى : قاعدة الإنفاق للحيلولة دون تكديس الثروة . و « الإنفاق » : من وسائل الرواج وانتعاش الأموال ، حيث يؤدى الإمساك إلى الكساد وإلى ركود الاقتصاد وإلى البطالة . ويتم ذلك بفرض الزكاة والدعوة إلى الإنفاق فى أوجه المصلحة العامة وعن طريق نظام الإرث ، وتحريم الربا . ويشكل الإنفاق حركة يطلق عليها « دورة الإنفاق » المربحة ، وهى تطبق فى أوقات الرخاء والكساد معاً ، فالإنفاق يحقق

الخير للمجتمع . ويحكم قاعدة الإنفاق مقوم أخلاقى هو مصلحة المجتمع قبل مصلحة صاحب المال ومن شأن الإنفاق تحقيق قاعدة إعادة توزيع الدخل القومى وتؤكد أحداث النظريات الاقتصادنه أهمية الإنفاق فى أوقات الأزمات : وهو ما يسمى « الإنفاق فى الضراء » فالأمة الاقتصاديه ترجع إلى قلة دخول الإنفاق مما يؤدى إلى نقص الطب وعجز الاستهلاك بالتالى ، مما يتحتم معه زيادة فى أوقات الكساد بالتوسع فى المشروعات العامة لكى يزداد حجم الدخول ، وتزداد القوة الشرائية فينتعش الأمر الذى يعجل بالعودة إلى الرخاء . ويحقق الإنفاق الجماعى ثمرة سريعة ، فيولد دورة الإنفاق المربحة . وترفض الثقافة العربية « الربا » رفضاً باتاً وترى أن الواقع القائم ما هو إلا اضطرار لنظم فرضها الاستعمار والرأسمالية العالمية . والربا هو كل فائدة تنتج عن قرض المال أو المنتوجات الغذائية فى التبادل التجارى . ومن أخطار الربا أنه يؤدى إلى تركيز الثروة فى أيدى فئة قليلة من الناس وحرمان المجموع منها بالتدريج ووقوع الملايين تبعا لذلك فى العبودية ، ويحرم الربا مهما كان مقداره ، إلا المدين المضطر الاضطرار الذى يدفع الهلاك ، ويحل الله البيع ويحرم الربا ، ومن المقبول تعادل القيمتين المتبادلتين ويحرم ما عدا ذلك .

☆ ☆ ☆

(٣)

الثقافة العربية

في مواجهة الثقافة الغربية

الباب الخامس

(١)

الثقافة العربية في مواجهة الثقافات الأجنبية

عاشت (الثقافة العربية) حياتها على قاعدتين:

الأولى: النمو والحركة من خلال مصادرها ومقوماتها.

الثاني: الانفتاح على الثقافات المختلفة شرقية وغربية.

وقد واجهت عديداً من التحديات في تاريخها الطويل، وهي تحديات المذاهب الفلسفية والأديان والمذاهب المختلفة التي كانت تذخر بها بلاد العالم الإسلامي من بوذيه ومجوسيه ووثنيه وفلسفات هيلينية وهندية وفارسية، وقد تحولت هذه المذاهب والفلسفات إلى قوى غازية تمثلت في دعوات الباطنية والمانوية والقرامطة وغيرها من الدعوات التي واجهها كل من الفكر الإسلامي والثقافة العربية والتي كانت بمثابة غزو فكري شديد المراس، له مدارسه ودعاته وقواه، وأبرز مظاهره «الشعوبية» التي كانت تريد تحطيم الفكر الإسلامي بإثارة الشبهات ومحاولة تحريف القيم الأساسية، ومن هذه النظريات: محاولة إعلاء العقل إعلاء يقضي على قيم أساسية للفكر الإسلامي هي تكامل المعرفة القائمة على التوازن بين ثقافة القلب وثقافة العقل، ومحاولة إدخال مفاهيم وحدة الوجود والحلول والاتحاد إلى نظرات المعرفة والتصوف ومحاولة فرض المنطق اليوناني ونظرية أرسطو على الفكر الإسلامي. وقد استطاع المفكرون المسلمون العمل على تحرير الفكر الإسلامي والثقافة العربية من مثل هذه الشبهات.

واليوم تواجه الثقافة العربية مثل هذا التحدى فى ظل ظروف أشد عنفاً ، فقد كانت الثقافة العربية فى فترة نقل الفلسفات اليونانية والهندية والفارسية تملك حريتها الكاملة فى هذا المجال ، وكانت قادرة على الاختيار والنقل لكل ما تراه من هذا التراث صالحاً له ونافعاً ومضيفا إلى فكره أسلوبا ومنهجا ومادة ، وقادرة أيضا على الرفض لما تراه معارضاً لقيمها الأساسية . ومع ذلك فقد واجه الفكر الإسلامى والثقافة العربية من جراء هذه المحاولة أخطاراً لا حد لها وتحولات وشبهات غاية فى الخطورة ، وقام المجددون والمصلحون ومصححو المفاهيم من الأئمة الاعلام أمثال ابن حزم والغزالى وابن خلدون بجهد ضخم فى سبيل إزالة النتائج التى ترتبت على هذه الآثار والتى اتخذها خصوم الفكر الإسلامى والثقافة العربية وسيلة لمحاولة تدمير القيم الأساسية وإثارة الشبهات حولها وهى قضية ضخمة يجب أن تعرض لتكشف عن هذه الاخطار التى واجهتها الثقافه العربية ثم استطاعت التحرر منها بعد وقت ليس بالقصير . أما اليوم فإن الثقافة العربية تواجه هذا التحدى الجديد فى جو هى فيه أقل تماسكا وقوة وصموداً — لأنها ما تزال خارجة ثمة من مرحلة ضعف وتخلف استمرت قرنين من الزمان — ولأمر آخر أشد خطراً وذلك أن يد الثقافة العربية ليست منطلقة بالحريه فى أن تأخذ ما تشاء أو تدع ما تريد ، وأن هناك قوة قاهرة تفرض عليها هذا الفكر الغربى وتحميه وتدافع عنه وقد أقامت هذه القوة القاهرة لذلك مؤسسات ثابتة لن تزول فى عهد قريب ، كما أقامت له وسائل حماية ضخمة من صحف ومجلات ذات شهرة ومن كتاب متغربين لهم مراكز ضخمة فى المجالات الثقافية والتربوية ، ولهم صوت مسموع فى كل ناد ، هذا بالإضافة إلى ضعف جبهة المواجهة وقوى تصحيح المفاهيم والرد على الشبهات حيث لا يجد صوتها الصدى ، ولا يكاد يصل إلى الجموع العامة وليس له مثل ذلك النفوذ ، ومن هنا يبدو مدى الخطر الذى تواجهه الثقافة العربية فى عصرنا الحاضر وفى ظل قوى الاستعمار ونفوذه الاجتماعى والسياسى والثقافى المتمثل فى بعض قواعد الغزو الفكرى فى العالم الإسلامى والبلاد العربية .

ولا شك أن هذه القوى الفكرية الغازية باسم الاستعمار الثقافى والغزو الفكرى ، والتغريب والشعوبية قد بدأت تحول دون قدرة الثقافة العربية على التكامل والمقاومة واستكمال نفوذها وقوتها وأثرها الذى يجب أن يكون بعيد المدى فى تحرير الفكر والثقافة والتماسها مقوماتها الأساسية القادرة على أن تمكنها الحرية والمواجهة فى جو أشد

ما يكون خطراً بعد نكسة حزيران ١٩٦٧ حيث يقوم النفوذ الأجنبي بحملات ضاريه من حملات الحرب النفسيه والغزو الثقافي وحيث تصدر اليوم صحف لامعة وكتب باهرة تحمل تلك السموم الخطيرة والبعيدة الأثر في جيلنا وأمتنا ، ومن هنا كان لا بد من صيحة قوية تدعو إلى تحرير الثقافة العربية من مفاهيم التغريب والشعوبيه وشبهات الميشرين والمستشرقين وأباطيل الصهيونيه وتحريفات الماسونيه ومفاسد الشعوبيه بالإضافه إلى وثنيات اليونان والمجوسية ودعوات الإلحاد والآباحيه .

إن أخطر ما يواجهنا به الغزو الثقافي المؤيد بالنفوذ الأجنبي الإستعماري يتشمل فى عدة محاولات : (أولا) انتزاعنا من جذورنا وفصلنا عن ماضينا وذلك بالدعوة الصاخبة إلى مخاصمة التراث الماضي والجذور وذلك على النحو الذى يفصلنا عن قيمنا الاساسية . وفى هذه الحملة يتجلى حملة التغريب فى إتهام الماضي واحتقاره وإثارة الشبهات حوله . والدعوة إلى التخلى عنه نهائياً ، وهو ما لم تفعله الثقافة الغربية التى لم تجد سبيلا إلى بعث النهضة إلا باحياء التراث القديم الهلينى وإعادة بعثه واعتماده أساساً عميقاً لكل ما وصلت إليه الثقافة من تطور وحركة ، ولكن النفوذ الاستعمارى لا يؤمن بالمنهج العلمى المجرد من الهوى ، فيتعامل مع تراثه بإيمان وقداسة ويعتبره مصدراً رئيسيا لنهضته بينما يحاول معنا اتهام تراثنا وإثارة الشبهات حوله ودعوتنا إلى إهماله والتحرر منه . (ثانيا) إثارة الدعوة القائمة بأن الثقافة إنسانية ولذلك فليس هناك ضرورة لقيام ثقافات قومية ، القول بأن العالم كله يجرى نحو الوحدة الفكرية ، وتلك من أخطر دعوات التغريب والغزو الثقافى . والحق أن قيم الثقافة العربية تختلف اختلافا واضحا عن قيم الثقافات الاخرى مستمدة جذورها من القرآن واللغة العربية والإسلام والتاريخ العربى الإسلامى والتراث ومن الذاتية العربية الاسلامية الواضحة المزاج النفسى والعقلى . وكذلك قيم الثقافات الغربية ذات الطابع الخاص المختلف بل المتباين أحيانا عن قيم الثقافة العربية ، هذه القيم التى قامت على أسس مستمدة من المجتمع الأوربى وقد شكلتها عوامل تاريخية مختلفة تتمثل فى ذلك اللقاء بين التراث اليونانى والقانون الرومانى والديانة المسيحية ثم تشكلت فى ذلك المزيج الذى وصف بأنه « إطار مسيحى ومضمون يونانى رومانى » ثم كانت حركة لوثر وكالفن واستمدادها من الفكر الإسلامى ومحاولتها تحرير المسيحيين من نفوذ الكنيسة ، ثم ظهور الثورة الصناعيه فى أوربا مستمدة من المنهج العلمى التجريبى الإسلامى . ثم قيام الثورة الفرنسيه ، كل هذا قد خلق نزعات أدبيه وفلسفية كونت عناصر الثقافة العربية ، فكانت الفلسفة المادية وليدة هذا التطور .

فى ضوء هذا كله تكونت للثقافات الغربية قيما ومفاهيم تختلف كل الاختلاف عن قيم ومفاهيم الثقافة العربية ، فإذا قيل أن الثقافة « إنسانية » كان معنى هذا أن الثقافة الغربية صاحبة النفوذ الأقوى سياسياً وعسكرياً والمسيطرة والمحتلة للعالم العربى ، هى القادرة على أن تفرض نفوذها وتصهر فى بوتقها الثقافة العربية ، ولما كانت الثقافة العربية عميقة الجذور ، ذات تاريخ عريق وماض أصيل ، ولما كانت هذه الثقافة ممتدة لم تتوقف ولم تنفصل عن واقع الأمة العربية ، فإنه من العسير عليها أن تنصهر فى ثقافة أخرى أو تذوب فى بوتقتها .

(٢)

وجوه التباين والاختلاف بين الثقافتين

تتباين طوابع الثقافات الغربيه وتختلف اختلافا واضحاً عميقاً عن طوابع الثقافة العربية فى عدد من القيم الأساسية أهمها : (أولا) لا ترى الثقافات الغربية أن « الدين » جزء أساسى من تكوين فكرها وثقافتها ، وترى أن المسيحية الشرقية كانت عارضاً من العوارض التى التقت بها وأصابتها بالانحراف لأنها نقلت إليها روح النسك الآسيوية ولكن الثقافة الغربية استطاعت امتصاص هذا الرافد وصهره فى روحها الأساسية التى تدين بالوثنية وحضارة روما القديمة . بينما الثقافة العربية تؤمن بالدين جزء أساسياً لا ينفصل عن المجتمع . (ثانياً) تؤمن الثقافة الغربية بأن محتواها العلمى والأدبى والفنى والصناعى إنما يهدف إلى خدمة الإنسان الأوربى قبل غيره وعلى حساب غيره ، وليس إلى خدمة الإنسان بصفة عامة أو من حيث هو بشر . بينما تؤمن الثقافة العربية بالطابع الإنسانى القائم على الإخاء والرحمه والعدل وترى أن قيمها لخدمة البشرية جميعاً . (ثالثاً) تؤمن الثقافات الغربية بحلول للمشاكل على قاعدة القوة وأسلوب الميكافيلية الذى تنفصل فيه الأخلاق عن السياسة ، وعلى قاعدة الغاية التى تبرر الواسطة . بينما تؤمن الثقافة العربية بالحلول الأخلاقية ولا تبرر الوسيلة عندها الغاية . (رابعاً) تقوم الثقافة الغربية على أساس إنفصال الضمير عن العلم وسيادة المادة على الضمير . بينما تؤمن الثقافة العربية بأن الضمير أساس العلم والحضارة . (خامساً) الثقافات الغربية تتشكل فى صورتين : صورة الفردية الرأسمالية ، وصورة الجماعية الماركسية وهما منهجان يتنازعان ويتصارعان ، بينما تقوم الثقافة العربيه على أساس الجمع بين الفردية والجماعيه فى تناسق وتكامل وتوازن وامتزاج . وحيث يؤمن الغرب بقداسة الفرد والشخصية الانسانية ، يؤمن الفكر الماركسى بقداسة الجماعة ويرى الفرد ترسا فى آلة .

هذا بينما تؤمن الثقافه العربية بالإنسان سيدا للكون تحت حكم الله ، وعضوا مؤثرا فى الجماعه ، فهى لا تنكر مكانته كإنسان ولا تنسى دوره فى الجماعة . (سادساً) تحاول بعض المذاهب فى الثقافات الأوربية إثبات أن الانسان عبد لنزواته وغرائزه الجنسية وأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال فى توجيه الانسان وبهذه النظريات أدخل الانسان إلى حظيرة الحيوان . وهذه المفاهيم تتعارض مع مفاهيم الثقافة العربيه التى ترى للانسان كرامة تعلو على المخلوقات جملة وترى له سيادة تحت حكم الله ترفعه بالعقل وتكرمه بالإيمان . (سابعاً) تفصل مختلف مذاهب الثقافات الغربيه بين الروح والمادة ، والعقل والقلب وبين الدين والحياة بينما تؤمن بالثقافه العربيه بالوحدة بين هذه العناصر والالتقاء والتوازن فيها . كما تنكر الثقافات الغربيه الغيبيات وتؤمن بماديه الحياة وبالمحسوس والملموس بينما تؤمن الثقافه العربيه بأن هناك جانبا من الحياة لا يصل إليه الحس أو النظر ولكنه يفهم بالعقل والايمان . (ثامناً) تعلى الثقافات الغربيه من شأن الجنس وتحاول أن تجعل للآريين والبيض والغربيين إستعلاء على الساميين والملونين والشرقيين ، وتحاول بهذا الاعلاء أن تجعل للاستعمار سيادة على الأمم التى وقعت تحت سيطرة الاحتلال الأجنبى . وفى هذا تختلف الثقافات الغربيه عن الثقافه العربيه التى ترى الناس سواسيه كأسنان المشط وأنه لا فضل لعربى على أعجمى ولا لأبيض على أسود إلا بالتقوى والعمل . (تاسعاً) تنظر الثقافات الغربيه إلى الاسلام على أنه « دين » : مثل الأديان الأخرى اللاهوتيه التى تقف عند العلاقه بين الله والانسان ، بينما تنظر الثقافه العربيه إلى الانسان نظرة أكثر عمقا وواقعية حين تراه (ليس دنيا فقط) ولكنه دين ونظام حياة وحضارة . (عاشراً) تؤمن الثقافات الغربية بما يسمى سيادة أوربا وسيادة الغرب ، وأن باقى الأجناس والقارات فى الدرجه الثانيه ، وأن هناك حقاً مقدساً على البيض أصحاب الحضارة فى السيادة على الأجناس والامم وحق تمدينها ، وهذا هو التفسير الفلسفى للوجود الاستعمارى ، بينما تؤمن الثقافة العربيه بأن الحضارات ليست استعماراً وسيطرة ، ولكنها إخاء ومساواة وحريه . (حادى عشر) : تدعو الثقافات الغربيه الى اطلاق الحياة وتحريرها تحريرا كاملا من القيود وقد أصبحت هذه الاباحه طابع المجتمعات بالاضافه الى الالحاد الذى هو طابع الفكر ويستتبع ذلك تعرية كاملة للنفس الإنسانيه واعلاء جانب الغرائز والملذات واطلاقها الى آخر مدى ، والعمل على كشف الجوانب الحيوانيه والماديه والغريزيه والجنسيه وتبرير حريتها وتوجيه كافه المفاهيم والقيم لخدمه هذا الاتجاه .

وتختلف الثقافة العربية مع الثقافات الغربية فى هذا المعنى ، وترى أن لكل حريه ضوابط ، وأن المجتمعات لا تستطيع أن تخرج عن مقومات أساسية قائمة على الأخلاق ، وترى أن فى ذلك حماية للإنسان من الانهيار والانحــلال ، وترى أن الإنسان القوى الصادق هو إنسان الثقافة العربيـــة ، إن نظرة الثقافة العربية هى نظرة متفتحة منطلقة ولكنها لا تطلق العنان للغرائز ولا تفتح الطريق إلى الملذات والشهوات ، هذه النظرة التى تؤكد للباحثين والفلاسفة الغربيين المتصفين جميعا حاجة الإنسانية إليها اليوم فى مواجهة أزمة القيم ونمو مجال الماديات مع تجاهل حاجة النفس الانسانية إلى الضمير والروح والاخلاقيات .

(٤)

أصول الثقافة الغربية ومصادرها

تستمد الثقافات الغربية مصادرها ومنابعها من قوى متعددة :

(١) الاغريقية الوثنية (٢) المسيحية الغربية (٣) الاسلام .

(٤) الماسونية الصهيونية (٥) الماركسية .

(١)

الإغريقية الوثنية

أما الاغريقيه الوثنية فهى المصدر الأساسى لهذه الثقافات ، ومنه تنطلق أغلب التيارات الجديدة ، وتؤكد الثقافات الغربية عراقة صلتها بثقافة اليونان القديمة وحضارة روما ، ويؤكد رجال الثقافات الغربية أنهم يستمدون غذاءهم الفكرى من مآثر اليونان والرومان وأنهم يعملون على الوفاء بما وضعته من القيم وتؤكد الثقافة الغربيـــة أصالتها اليونانية باعتبارها المصدر الأول الأعظم ، وتقف من المسيحية الشرقية موقفها من رافد أصابها بالانحراف ، إذ إعتبرت أنها كانت دخيـــلة على الروح الأوربى وأنها نقلت إلى أوربا (روح النسك الآسيوية) وكيف أن الثقافة الغربية استطاعت أن تنتصر عليها بعد قليل وأن تتحرر من مفاهيمها ، وكيف تمكنت الثقافة الأوربية من ابتلاع المسيحية واحتوائها وتمثلها وكان فى ذلك التحرر لمناطق الغرب من روح النسك الآسيوية ، والتخلص من

روح اللاهوت الكنسى وكيف أن أوربا لم تكن متدينة فى وقت من الأوقات ولكن هل كان هذا حقا، وأن المسيحية لم تؤثر فى الثقافة الغربية تأثيرا جذريا بعيد المدى وأن المسيحية (الغربيـــة) تلاقت مع الوثنية اليونانية فى كثير من القيم وخاصة فى نظرية التثليث التى كانت موجودة بالفعل فى الفكر الاغريقى والفكر الفرعونى والفكر الهندى القديم ، وقد كان يمكن أن تنصهر الثقافة بعاملى الاغريقية الوثنية والمسيحية الغربية . ولكن عاملا خطيرا بعيد المدى — ربما لم يكشف عنه بوضوح حتى الآن — كان له أثره البعيد فى تشكيل الثقافات الغربية ذلك هو روح (الفكر اليهودى الماسونى الصهيونى) الذى يمكن القول بلا مبالغة أنه كان مصدراً خطيراً وهاما فى تحول الثقافات الغربية عن مفاهيمها ثم كانت الماركسية فى العصر الحديث عاملا جديدا بعيد المدى فى الثقافة الغربية ،

(٢) ويمكن القول بأن النهضة الأوروبية فى فجرها إنما قامت على أساس إحياء الروح الاغريقى بكل مقوماته ، بعد أن كانت قد انفصلت عنه أكثر من ألف عام ، إذ المعروف أن الدولة الرومانية قد سقطت حوالى ٤٠٠ م وأن المسيحية قد استطاعت أن تسيطر إذ ذاك بنفوذها الغلاب إلى أن بدأت النهضة فى القرن الخامس عشر عندما أرادت إستحياء التراث الاغريقى ، وإزاحة النفوذ المسيحى المتمثل فى الكنيسة ، حتى قال البعض وبحق : إن النهضة الأوربية إنما كانت فى الواقع ثورة على الكنيسة من أجل الانسان فى التفكير والحياة وحريه الرأى . ويقول (برتراندرسل) أنه فى الوقت الذى كان الناس يؤمنون فيه إيمانا حقيقيا بالدين المسيحى فى جميع تعاليمه وطقوسه أنشىء ديوان التفتيش ، بتعذيباته فأحرقت جثث ملايين من النساء التعسات كأمثلة للعيان واستخدام إسم الدين كل أنواع القسوة ضد جميع صنوف الناس ، ويمكن القول بأن تاريخ الفكر الأوربى مشحون بالمصادمات وبمظاهر الطغيان عـــلى رجال الدين وتنظيم الكنيسة ، (٣) ويقدم الباحثون التراث الاغريقى القديم فى بناء الثقافات الغربيـــة ويضعونه فى الدرجة الأولى : والمعروف أن الاغريق شعوب شمالية جاءت إلى الجنوب ، فقوضت حضارة قديمة لتبنى على أطلالها مدينة جديدة » ويعد من أهم مفاهيم الاغريق نظرتهم إلى الألوهية والخالق فإنهم تخيلوا آلهة تسرح وتمرح على أولمبوس وتتصرف تصرف البشر ، ولم يشعر اليونان أمام الآلهة بأى نوع من الخضوع أوالتطلع إلى الرحمة بل تعاملوا مع الآلهة وفق أسلوب الصراع والغلب فى غطرسه واستعلاء وإيمان بالسيادة

على الأرض وهم فى هذا يختلفون اختلافا بعيداً عن المسلمين الذين يؤمنون بالعبودية لإله واحد، كما أنهم يؤمنون بتأليه العقل ويختلفون فى ذلك عن المسلمين الذين يجمعون فى منهج المعرفة بين العقل والايمان ، ويختلفون عن بعض الأديان التى عمدت إلى إماتة الجسد والانصراف إلى الروح الخالص ، ومن هنا بدأ التناقض بين المسيحية وبين الإغريقية ، وفى ذلك الصراع حقيقتان تتناقضان ، المسيحية : تدعو إلى الزهادة الكاملة والانعزال عن الحياة ونفض اليد عن متاع الحيـــاة كله ، بينما الاغريق يقدسون الجسد وجماله ، ويندفعون إلى الغناء والرقص والشعر والتمثيل والنحت والتصوير .

(٤) ولعل أبرز ما يتميز به ذلك التراث الاغريقى هو قداسة الانسان وإبراز كيانه وإهدار جانب الروح ، وقيام جو من العداء والصراع بين الآلهة والبشر ، وإنتقام الآلهة من البشر ، وصراع الانسان مع الآلهة ومحاولة الانتصار عليها ، وهم يطلقون على هذا الجانب : صراع الانسان لاثبات ذاته . فالآلهة فى مفهوم الاغريق : كالبشر تماما ، وهذه الآلهة تلهو وتعبث وتغضب وتحب وتكره وتقترف الموبقات ، ولا ترتفع عن مستوى البشر فى دوافعها وأطماعها . وقد ارتبط بالقيم الاغريقية إنكار وجود الاله الواحد ، وإنكار النبوات وإنكار الميعاد والميـــل إلى الحرية المنطلقة إلى درجة الاباحة والتعطيل ، والفلسفة اليونانية بهذه المفاهيم تتنافى مع عقائد الاسلام وتعارضها منذ النقطة الأولى . فالآلهة المتعددة ، لا إلاله الواحد لا تتميز عن البشر وهى كعامة الناس تماماً ، حتى هيئاتها الطبيعية ، والمثل الأعلى يمجد الجسم وإعلاء شأن صاحبه الانسان وبذلك يقوم الفن اليونانى على تمجيد وتأليه الجمال الجسمى ، وتشير إلى ذلك أسطورة بجماليون الذى جد فى صنع تمثال ثم ما زال يمنحه كل ما كان فى نفسه من صور التمثال حتى نفخ فيه الحياة فهام به وتقطعت نفسه عليه حسرات . كما درج الاغريق على تصوير الرجال عراة ، بالإضافة إلى شغف الاغريق بالمصارعة . حتى ليعدون الرقص من الهياتهم الـكبرى ، فكانوا يرقصون رجالا ونساء فى مجتمعاتهم العامة . (٥) وقد تمثلت القصة الاغريقية هذه الملامح جميعاً ، ملامح المثل الأعلى الاغريقى الذى امتصته الثقافات الأوربية واعتبرتها أساساً لها ، حيث تقوم المسرحية الاغريقية على الشر المحض الذى لا تلطف حدته خلجة من خلجات الخير ، وأبرز هذه الملامح كبيراً من (الالياذة والأوديسة) والتى طالت عشر سنوات واشتعلت نارها دون مبرر معقول ، فقد اجتمعت كلمة زعماء الاغريق بعد تفرق على شن تلك الحرب الشعواء لأن

هيلينة زوجة منيلاس ـ وهو من سادة القوم ـ عشقت باريس أمير طروادة وهربت معه إلى بلده دون أن تحفظ لزوجها عهداً ، وهكذا دارت هذه الحرب المدمرة فى سبيل امرأة غادرة لا تستحق غير الازدراء والاهمال واصطلت الشعوب بسعيرها ن أن يكون لها فيها مصلحة أو دو يدفعها إليها حافز ، وفى مفهوم القيم الأغريقية : أن مشكلات الانسان الرئيسية تتولد من وقوعه فريسة لمتناقضات حياته وتصادم تيارات مجتمعه وتضارب علاقاته الاجتماعية وتوزيع نفسه بين الواجب وعجزه عن أدائه وبين الثورة على الظلم وعجزه عن دفعه ، أو وقوعه فى مهب مختلف الميول والأهواء ، والمرأة الاغريقية تتصف فى القصة الاغريقية بالغدر فى أغلب مآسى الأغريق وتستسلم للرذيلة دون أية مقاومة ، وترتكب أبشع الجرائم مدفوعة بأحط النزوات ، وها هى ذى (هلينة) تخون زوجها فى قصة طرواده وتهرب مع حبيبها ، دون أى تردد ، أو شعور بتأنيب الضمير ، فكانت سببا فى حرب أبادت شعوباً بأسرها ودمرت بلادا عن آخرها ، . وهناك قصة (الكترا) التى تعبث فيها (كلتنمسرا) بقدسية الروابط العائلية وتتخذ لها عشيقاً فى غيبة زوجها (اخمن) الذى رحل على رأس الجيوش الاعريقية ليغـــزو (طروادة) وينتقم من أميرها ، ولم تكتف (كاتنمسرا) بارتكاب هـذه المعصية ، ولكنها أقدمت على جريرة أشد نكراً مدفوعة بشهوتها البهيمية ، فقتلت زوجها البطل غدراً بالاشتراك مع عشيقها (ابجست) . ومن أمثلة هذه القصص الوحشية التى لا تزال تجد معجبين من بين أبناء حضارة هذه الأيام قصة (أوديب ملكا) التى ترجمها الدكتور طه حسين فى كتابه الأدب التمثيلى اليونانى وأبدى إعجابه بها ، وقال إنها وغيرها منبع الآداب العالمية !

وقصة (أوديب ملكا) تتلخص فى أن الملك هو عدو الشعب وهو قاتل الملك وقد تزوج أمه وأن أبناءه فى نفس الوقت هم أخوته لامه ، ثم اقتص من نفسه وفقأ عينه بيده ونفى نفسه من المدينة وقتلت أمه نفسها خنقاً ، هذا هو طابع الأدب الاغريقى ، والقصة الإغريقية تقوم فى الأغلب على موضوعات شاذة غير إنسانيه ولو صح أن القصة الإغريقية حسنة الشكل فهى ليست حسنة المضامين وليس حسن شكلها من المقطوع به ، فقد أحصى كثير من النقاد عليها تفكك بناءها الفنى وكشف عن أفكارها بدائية ساذجة ، وأن حوارها مفتعلا مملا وأسلوبها طنانا أجوفا ، فهى تعكس حياة شعب طمست المعتقدات الوثنيـــة عقله وحجبت عنه الحقائق الواقعية ، وأضعفت فيه العواطف الإنسانية النبيلة واستثارت فيه الغلظة والميل إلى الشر ، ولعل له

العذر فى ذلك ، فان آلهة الإغريق على الأغلب قاسية تميل إلى الإنتقام ، فإذا عن لها أن تنصف مظلوماً أو ترحم ملهوفا اشترطت فى ذلك شروطاً تجرد رحمتها وإنصافها من أى سمة إنسانية ، وتحول دون تحقيق الغاية منها ، وهى لا تنكل بعبادها فحسب ، ولكن بعضها ينكل ببعض ويفتك به ، وليست المقادير الرهيبة التى يقع الناس فى حبائلها ، ولا يستطيعون منها فكاكا إلا من تدبير هذه الآلهة وقد قيل إن الوثنيين الإغريق فطروا على صورة آلهتهم أو على الأصح أنهم ابتدعوا آلهتهم على صورتهم . والأدب الإغريقى يمثل كل موضوع من الموضوعات الشاذة الواردة فى ملاحمه صيغ فى أكثر من مسرحية : (قصة الكترا) وهى أعنف مآسى الإلياذة والأوديسا ، وأشدها إتصافا بالوحشية ظفرت بالنصيب الأوفى من إعجاب كبار الكتاب الإغريق فراح كل منهم يصوغها على طريقة مسرحية جديدة مقتصراً على تحوير بعض حواشيها دون موضوعها الأصلى ، وهناك أسطورة شذت على هذا الإتجاه ، هى أسطورة بينلوب ، وهذه القصة لم تحظ من المسرح الإغريق بالاهتمام الذى حظت به قصص الخيانة والغدر والشذوذ والقتل . هـــذا هو جوهر التراث الاغريق الذى التق بالمزاج الاوربى فاصبح المصدر الأول للثقافات الغربية ، ويتعصب الغربيون للأدب اليونانى ولهذه القيم ويرونها المنابع الأصلية الأولى والأخيرة لآدابهم وفنونهم . وقد ساقت ريح التغريب والغزو الثقافى هذه القيم إلى الثقافة العربية وجرت محاولات ضخمة ومتعددة من أتباع المبشرين وأدوات الغزو الثقافى فى ترجمة هذه الآثار ومحاولة تطعيم الثقافة العربية بها على أنها تراث الأمم الناهضة التى تحمل مشعل الحضارة والتقدم : وعق كثير من أدبائنا فطرتهم العربية وانقادوا وراء هذه القيم والمفاهيم وحاولوا غزو الثقافة العربية بها وحاول هؤلاء أن يثيروا حول هذه المفاهيم البعيدة عن القيم الانسانية العليا جواً من الإعجاب والقداسة والإدعاء بأنها منبع الآداب العالمية (وللثقافة العربية موقف من الفكر اليونانى والتراث الإغريقى تضمه دراسة خاصة فى الفصول القادمة) لكننا الآن بصدد أثر هذا التراث اليونانى والإغريقى فى الثقافات الغربية الحديثة باعتبارها مصدراً أولا وأساسيا لها) .

(٦) والتراث الرومانى هو الآخر أعطى الثقافات الغربية قيما واضحة الدلالة فى المجتمع الأوربى والحضارة الغربية المعاصرة . فقد اتجهت روما إلى عبادة القوة ووضعت شعارها المعروف « روما سادة وما حولها عبيد » وعرفت بذلك النظام العسكرى الوحشى ، القائم على إهدار الدماء وضروب التعذيب والأطماع الخسيسة والوثنية والظلم والتحكم والطغيان

والاستبـــداد . وقد استخدموا الرقيق ليقوم لهم بالعمل واكتفوا هم بأعمال السيادة وكذلك فعل الفراعنة والاسرائيليون ؛ وعرفت المجتمعات اليونانية والرومانية التهتك والخلاعة والفسق والانغماس فى الترف والملذات .

وقد ورث الرومان الاغريق وأغرقوا فى الايمان بالمادة واللذائذ الجسدية وتضخيم عالم الحس وإراقة الدم والقتل والتمثيل والتعذيب ، أما كلمات العدل والحرية والمساواة فهى تنطبق عليهم وحدهم ، أما غيرهم فعبيد ليست لهم حقوق ولا حريات والوجود عندهم هو الوجود المادى ، ولم تكن المفاهيم الروحية عندهم إلا مجموعة الطقوس والتراتيل التى تطورت إلى فن تمثيلى وثنى ، (٧) وبالجملة فإن أساس المثل الأعلى الاغريقى والرومانى « وثنى خالص » ، وقد اعتبرت الثقافات الغربية هذه القيم أساساً أصيلا لها إلى درجة أن يقول أحد مؤرخى هذا الفكر : « إن الفكر الهلينى وحده هو الذى كون العقلية الاوروبية كافة ، وأن المؤلف أوالكاتب الغربى الذى لم يتأثر بالخيال الهلينى فى كتابته وتفكيره تعد منتجاته ضربا من ضروب العاميه الجافة المبتذلة ، لأن المستنيرين فى أوربا يؤمنون تمام الايمان بأن ما يستمتعون به من أدب رائع وثقافة خصبة ليس له إلا منبع واحد هو (التراث الهلينى) ، وقد تمثلت الوثنية فى عبادة الصنم وعبادة الطبيعة ، وفى التثنية والتثليث وقد وجد التثليث فى الديانات القديمة : (الفرعونية والهنديه واليونانية) ، والوثنية هى عبادة غير الله من حجارة أو أصنام أو قوى طبيعية ، أو اتخاذ البشر آلهة أو أنصاف آلهة (وقد كان اليونان والاغريق يحولون عظماءهم إلى طور الألوهية غافلين عن صفات الإله الواحد الحق التى لا يشاركه فيها أحد ، فكان عندهم من الآلهـــة : أفروديت لدى اليونان ، وفينوس لدى الرومان ، وعشروت لدى الفينيقيين وآستر لدى البابليين وإيزيس لدى الفراعنة ؛ ومن مفهوم الوثنية فى الثقافة الغربية : إشراك أشياء مع الله كافتراض أن لبعض المخلوقات خواص من صفات الله وأن لهذه المخلوقات صفة الابدية أو القدرة والعلم ؛ أو أن ثمة خالقا للشر أو خالقا للخير ؛ أو أن للمادة والروح صفة الأبدية أو أنها واجبة الوجود ؛ أو اتخاذ بعض الناس بعضهم أربابا ؛ وقد حرر الإسلام الفكر البشرى من العبودية لغير الله من جماد وحيوان ونبات وأجرام سماوية وقوى طبيعية وارتفع بالإنسان من ذل العبودية لإخيه الانسان ولم يخص إنسانا بمرتبة الالوهية ولا بمنزلة الخلود .

وبذلك حل الاسلام القيود التى طالما رسف العقل البشرى فيها والتى أعادها الفكر الغربى مرة أخرى منذ عصر النهضة واعتبرها أساساً له ؛ ومضى بها ، ثم حاول من بعد ذلك عن طريق الاستعمار والنفوذ الأجنبى لعالم الإسلام أن يفرضها على الفكر الإسلامى والثقافات العربية والفارسية والتركية والهنـديه مرة أخرى ، وقد كان مفهوم الإسلام والثقافة العربية أن أول عوامل التحرر فى طريق النهوض هو التحرر من الوثنيـة ، وانطلاق العقل الإنسانى من قيوده التى كبلتها بها ؛ بحسبان أن هذه الحرية هى أولىشروط النهوض بالمستوى البشرى : تحرير العقل من عبودية الوثنية ، وإقامة قيمة عليا أساسية هى « توحيد الله » الذى ينطوى على وحدة النوع البشرى ؛ ذلك أن الإعتقاد بوحدانية الله من شأنه أن يرفع عن العقل البشرى ظلم الجهل ؛ ويزيح عن كواهله نير العبودية ويمهد أمامه سبيل الترقى وينطوى على معنى سام هو وحدة النوع البشرى .

وقد كان كفاح الإسلام قويا فى مواجهة عبادة الأشخاص أو الذوات الشخصية هادفا الى أسعاد الإنسان بكرامته وبقيمته الذاتية ، كما امتد هذا المعنى فى الإسلام الى مكافحة انقياد الفرد لفرد آخر لذاته دون رعاية لما يحمله من مبادىء وجعل حب المسلمين للرسول حبا لما يحمله من رسالة وليس لذاته كفرد من الأفراد « قل ان كنتم تحبون الله فاتبعونى يحببكم الله » وهكذا وجه الإسلام الإنسان نحو المبدأ دون الشخص ، وقد جاء الإسلام حربا على هذه الوثنية ، وهى وثنيه العرب التى كانت قائمة على عبادة الآصنام وبعض الكواكب وإنما عنى الأسلام وثنيه الأنسان على العموم ، وهى تقديس الشخص دون رعايه للمبدأ أو المثال .

وقد هاجم الإسلام الوثنية وهاجم تعدد الآلهة ودعا الإنسان إلى عبادة إله واحد لا يعرف شخصه ، ولا تحد حقيقيته لأنه فوق الطبيعة وفوق ما فيها من أشخاص وجزئيات محدودة ، وقد أراد أن يكون خضوع الإنسان وطاعته لغير من يجوز عليه التغيير والفناء . » والوثنية تعدد للمعبود وتشخيص له ، أما الإسلام فهو يرفع الفرد من عبادة الشخص المحدود إلى عبادة إله واحد . فالصراع بين الإسلام والوثنية صراع عميق الغور ، ومن هنا فان مفاهيم الثقافة العربية المستمدة من الأسلام تختلف اختلافا جذريا مع مفاهيم الثقافات الغربيه التى تستمد جوهرها من الوثنية . ولذلك فمن العسير فى مفهوم الثقافة العربية قيام ما يدعى بوحدة الثقافة أووحدة الفكر البشرى .

(٨) لعل من خير ما يصور مفاهيم الوثنية اليونانية الرومانية ماأورده العلامة درابر في عبارته الجامعة يقول : لما بلغت الدولة الرومية في القوة الحربية والنفوذ السياسي أوجها، ووصلت في الحضارة إلى أقصى الدرجات هبطت في فساد الأخلاق وفي الانحطاط في الدين والتهذيب إلى أسفل الدركات ، كان مبدؤهم أن الحياة إنما هي فرصة للتمتع ينتقل فيها الانسان من نعيم إلى ترف ومن لهو إلى لذة ، ولم يكن زهدهم وصومهم في بعض الأحيان إلا ليبعث على شهوة الطعام ، ولم يكن اعتدالهم إلا ليطول به عمر اللذة ، كانت موائدهم تزهو بأواني الذهب والفضة مرصعة بالجواهر ، ويحتفي بهم خدام في ملابس جميلة خلابة وعادات رومية حسناء وغوان عاريات كاسيات ، غير متعففات تدل دلالا ، ويزيد في نعيمهم حمامات باذخة وميادين لهو واسعة . ومصارع يتصارع فيها الأبطال مع الأبطال أو مع السباع ولا يزالون يتصارعون حتى يخر الواحد منهم صريعا يتخبط في دمه ، وقد أدرك هؤلاء الفاتحون إنه إن كان هناك شيء يستحق العبادة فهو « القوة » لأنه بها يقدر الإنسان أن ينال الثروة التي يجمعها أصحابها بعرق الجبين وكد اليمين ؛ وإذا غلب الانسان في ساحة القتال بقوة ساعده فحينئذ يمكن له أن يصادر الأموال والأملاك ويعين إيرادات الأقطاع » ؛ هذا من ناحية (المجتمع) أما من ناحية (الدين) فيقول (ليكى) في كتابه « تاريخ أخلاق أوربا » : « إن الدين الروحي كان أساسه على الأثر ولم يكن يرى إلا إلى رفاهية الأفراد وسلامتهم من المصائب والمتاعب ؛ وقد ظهر في روما مئات من الأبطال والعظماء ولكن لم ينهض فيها زاهد في الدنيا عزوف عن ملذات الحياة ، ولا تسمع في تاريخ الروم مثالا للتضحية والإيثار إلا وتجده لا تأثير فيه للدين ولكن مبنيا على الوطنيه » . ويجمع الباحثون والمؤرخون على أن الظاهرة البارزة في حياة الروم والتي أصبحت لها دينا وشعاراً هي روح الإستعمار والنظر المادي البحت إلى الحياة وذلك ما ورثته أوربا المعاصرة من أسلافها الروميين وخلفتهم فيه » ، ويقول الراهب أوغسطين ؛ إن الروم الوثنيين كانوا يعبدون آلهتهم في المعابد ويهزأون بهم في دور التمثيل ، ومن هنا تجرأ الناس على الآلهة وأهانوها ، وأبرز مظاهر التراث الإغريقي الروماني هو الحرية الشخصية التي لا تعرف قيداً ولا تقف عند حد ، وهي التي أثرت تأثيرا سيئا في أخلاق اليونان ومجتمعهم فانتشرت الفوضى في الأخلاق ، والجري وراء الشهوات العاجلة وانتهاب المسرات والتهام الحياة ، والمعروف أن نظام أرسطو طاليس الأخلاقي مبني على التمييز بين اليوناني

وغير اليوناني ، قال أرسطو : إن اليونانيين ينبغى لهم أن يعاملوا الأجانب بما يعاملون به البهائم . والرومان كاليونان إيمانا بالمحسوس وغلواً فى تقدير الحيـــاة وشكا فى الدين واضطرابا فى العقيدة واستخفافا بالنظام الدينى وطقوسه واعتداداً بالقوة واحتراما زائدا لها يبلغ درجة التقديس وانكار لحق الآلهة فى التدخل فى أمور الدنيا ، ولعل مما حملهم على الاستخفاف بالنظام الدينى الوثنى الذى كان سائداً فى روما هو أنه قائم على الخرافة والأساطير . هذه هى مجموعة المفاهيم والقيم التى ورثتها الثقافات الغربية الحديثة عن التراث الاغريقى الرومانى الوثنى ، وقد حرص دعاة التغريب إلى نقل هذه القيم والفلسفات والأفكار فيما ترجموا من آثار ، وفى تلك الدعوة الملحة إلى الاهتمام بالتراث اليونانى والاغريقى وتعليم اللغة اللاتينية فى الجامعات ، والهدف هو نقل هذه القيم إلى محيط الثقافة العربية وإغراقها بها حتى تكون مؤهلة للتخلى عن مقوماتها الإنسانية وحتى تفتح ذلك الطريق إلى خلق مجتمع له نفس الطابع من التحلل الخلقى والدينى وإطراح القيم العربية الإسلامية فى مجال الثقافة والحياة .

(٢)

المسيحية الغربية

والركن الثانى للثقافات الغربية الحديثة : هى : « المسيحية الغربية » . فالمعروف أن المسيحية ، وهى الديانة السماوية التى أنزلت إلى السيد المسيح عيسى بن مريم فى فلسطين ، وقد انتقلت نحو الغرب على أيدى المبشرين والدعاة الى روما وصارعت طويلا حتى استطاعت أن تجد مكانها الى جانب (الوثنية اليونانية الرومانية) التى كانت تمثل طابع المجتمع الرومانى . لقد وصلت المسيحية الى أوربا « منهجا روحيا وإرشاداً خلقيا » حيث وجدت مجتمعا له نظامه وأسسه من تشريع وسياسة واقتصاد ومن ثم فقد أصبحت بمثابة إطار لهذا المضمون ، وهى بطبيعتها التى تقوم على أنها « وصايا » . وفى ظل نظام قائم وعميق فى الغرب ، لم تجد سبيلا إلا أن تنصهر فى هـــذا النظام دون أن تغيره . ولقد بدا عندئذ أن هناك تقارباً واضحاً بين الوثنية الإغريقية والوثنية الفرعونية وبين المسيحية المنحولة لا المسيحية المنزلة ، وقد أشار الى ذلك (أرنولد توينبى) حين قال : إن شخصيتى ايزيس وسيبيل تظهران فى المسيحية مرة أخرى (والمعروف أن ايزيس فى الديانة الفرعونية وسيبيل فى الديانة الاغريقية) فى تجلى السيدة مريم فى شخص أم الإله الكبرى ، كما نشاهد تقاطيع اله الشمس فى الصورة

ذات الطابع الحرفي الذي يبدو فيها المسيح في بعض الأحيان . ومعنى هذا أن المسيحية السماوية المنزلة الشرقية قد تحولت حين عبرت الى روما من ديانة بسيطة توحيدية الى ديانة وثنية تتركب من الأفكار اليونانيــة والبوذية والفرعونية وذلك على يد داعيتها الكبير : بولس (١٠ — ٦٥ م) وقد أشار الى ذلك أرنست دى بنسين فى كتابه : Islam or trac chaistiamity قال . ان العقيدة والنظام الدينى الذى جاء فى الإنجيل ليس هو الذى دعا اليه السيد المسيح بقوله وعمله أن مرد النزاع القائم بين المسيحية اليوم وبين اليهود والمسلمين ليس الى المسيح بل الى دهاء (بولس) ذلك اليهودى والمسيحى وشرحه للصحف المقدسة على طريقة التجسيم والتمثيل ، وملئه هذه الصحف بالنبوءات والأمثلة . وقال « أن بولس فى تقليده لاسطفانوس داعى المذهب الإنسانى قد ألصق بالمسيح التقاليد البوذية ، انه واضع ذلك المزيج من الأحاديث والأقاصيص المتعارضة التى يحتوى عليها الإنجيل اليوم والتى تعرض المسيح فى صورة لا تتفق فى التاريخ أصلا ، ليس المسيح بل بولس ، والذين جاءوا بعده من الأحبار والرهبان الذين وضعوا تلك العقيدة والنظام الدينى الذى تلقاه العالم المسيحى كأساس للعقيدة المسيحية الأرثوذكسية خلال ثمانية عشر قرنا » اهـ : وقد كان لأولئك الرجال المتشبعين بالفكر الأغريقى أبعد الأثر فى صبغ الديانة المسيحية بلونه الوثنى الأسطورى ، ومع ذلك فقد هاجم الفكر الاوربى والثقافات الغربية (المسيحية) أشد هجوم وأعنفه . ومع أن المسيحية الغربية فى تقدير الباحثين والمؤرخين هى الركن الثانى للفكر الغربى فقد ثار الفكر الأوربى على الكنيسة وسيطرتها وتعسف كهنتها ، وان ظلت الروح المسيحية تشيع فى الحياة الأوربية . وأما المثال الأعلى المسيحى كما يصوره واحد من الدارسين المتعمقين فهى « ان الطبيعة البشرية فاسدة أفسدتها (الخطيئة) منذ نشأتها » وما يزال الغربيون يؤمنون بالنسب الإغريقى الوثنى ويرون ان المسيحية كانت دخيلة عليهم وأنهم لم يخضعوا لها وانما أخضعوها .

يقول إسماعيل أدهم « قامت المدنية الرومانية على تراث الإغريق غير أن المسيحية سرعان ما غزت روما وذهبت إليها حاملة معها نزعات المنطق الآسيوى والروح الشرقية ، إلا أن الحضارة الرومانية ابتلعت المسيحية وامتصتها وتمثلتها ، وكان فى هــذا الابتلاع والامتصاص والتمثيل بعض الخلاص لمنطق الغرب من روح النسك الآسيوية ، ولو لم تكن

المسيحية ديانة روحية صرفة قابلة للكثير من التفاسير مرنة بطبيعتها غير حاملة فى طياتها منطق حياة إجتماعية معينة أونظم وشرائع مخصوصة لقام النضال بين منطق الغرب وأصول مجتمعه وبين روح الشرق وشرائعه التى هبت بها على أوربا »، ويقول « إن أوربا اعتنقت الديانة المسيحية التى وفدت إليها من الشرق بعد أن حولتها من عقيدة تحكم ضمير الإنسان وسلوكه إلى مجرد طقوس تعبدية يلجأ إليها الإنسان ليكفر عن خطاياه أو يستدر عطف الآلهة ، ولم يجعلوا للدين فقط تلك الفعالية اليقظة التى تيسر أعمال الإنسان كما هو الشأن فى الإسلام ، » وقد حاولت الكنيسة الكاثوليكية فى العصور الوسطى بواسطة البابوات ، أن تمكن للدين فى قلوب الناس وتصرفاتهم فقيدت ذلك بقيود تعسفية لم يلبث العقل الأوربى حين تفتح في عصر النهضة أن رفض الدين المسيحى كله وهكذا عادت أوربا من جديد إلى حالتها الأولى من الوثنية ، وخلقت آلهة جديدة تسميها تارة العقل وأخرى العلم وأخيراً الإنسان ، وعادت عقلية أوربا وحضارتها إلى جذورها الأرضية وقطعت علاقتها الروحية بالسماء » ، وهذه شهادة منصف لأوربا ، وموقفها الحق من المسيحية الإلهية ، ويقول روبرت بالمر فى كتابه (تاريخ العالم الحديث) : « أخذت المسيحية تحت زعامة (بولس) الذى ينتمى إلى ميلاد يهودى وجنسية رومانية وثقافة إغريقية تحصل على أتباع جدد ، وكان هؤلاء يدخلون فى هذا الدين الجديد غير مكترثين بدينهم القديم ، وقد انتشرت المسيحية فى البداية بين الفقراء ، والمحرومين من بهاء الحياة الإغريقية وزهو الحياة الرومانية أو من المستعبدين الذين لم يكن لهم إلا رجاء المسرة على الأقل فى العالم الباقى ، ثم أخذت تنتشر شيئاً فشيئاً بين أفراد الطبقات الأخرى ، وقد لقيت موجة غارمة من الاضطرابات والفتن حتى القرن الرابع (٣١٢ م) حينما دخل الإمبراطور قسطنطين فى الديانة المسيحية ولم يكد يحل القرن الخامس حتى أصبح جميع العالم الرومانى يدين بالمسيحية رسميا ، وقد دخل فى المسيحية المفكرون و لرجال الذين أخذوا على عاتقهم توحيد المعتقدات المسيحية مع الفكر الاغريقى الرومانى التقليدى وفلسفته التى مر عليها ألف عام ، » وكانت أهمية المسيحية فى المجتمع الرومانى أنها جلبت مفهوما جديداً للحياة البشرية ، فبينما قاد الاغريق الإنسان إلى عقله فإن المسيحية دلته على روحه وعلمته أن الأرواح قيما متساوية فى نظر الله وأن كل نفس بشريه مقدسة وطاهرة ، وبينما عرف الاغريق جمال الجسد عرفت المسيحيه جمال الروح ، وآمن المسيحيون

بان الله هو الحب ، ودعا المسيحيون إلى التحسس بالألم على أساس أنه صفة إلهية ، لأن الله نفسه (أى المسيح) قاسى الآلام بهيئة الانسان على الصليب (فى مفهوم الاسلام اعلاء السيد المسيح النبى المرسل عن الصلب) ، ولم يلبث المسيحيون أن استبدلوا القناعة الذاتية بثمرات الأعمال البشرية التى كان يؤمن بها الاغريق والوثنيون بأن أخذوا يعلمون الناس الخشوع والتواصل لله ، وقد اختفت بفضل المسيحية عقائد الوثنيين فى آلهتهم المحلية أو القبلية أو القومية وأصبح على جميع العالم أن يعتقد بإله واحد وطريق واحد للخلاص من الآثام ، « ولم يكن فى نظر الوثنيين فارق واضح بين الآلهه والناس فبعض الآلهة يتصرفون كالناس وبعض الناس أكثر شبها بالآلهة من غيرهم فالامبراطور كان يعد فى الحقيقة إلها : « الاله قيصر » وقد أقيمت العبادة للقيصر على أنه ضرورة لإدامة الدولة التى كانت هى العالم نفسه ، « وقد رفض المسحيون ذلك بشدة وامتنعوا عن قبوله .

« وقد عرض القديس أوغسطين العقيدة المسيحية بصورة منظمة واضحة فى كتابه مدينة الله (٤٢٠ م) قال المسيح ، أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله . وكان لهذه العقيدة أثرها فى تطور الحضارة الغربية ، كان العالم : عالم القيصر فى عهد القديس أوغسطين قد أشرف على الإنهيار فقد نهب البرابرة الوثنيون روما نفسها عام ٤١٠ م وكتب أوغسطين كتابه فى ظل هذه الحادثة ليطلع الناس بأنه وإن كان العالم قد تلاشى فإن هناك عالما آخر أكثر خلودا وأهمية ، وقال : إنه يوجد فى الحقيقة مدينتان : المدينة الأرضية والدينة السماوية ، فمدينة الإنسان زائلة ومدينة الله هى الخالدة والمدينة الأرضية هى ملك الدولة والامبراطورية ، وقال إن الامبراطور إنسان . والحكومة ليست أزليه ومطلقة التصرف ، وأنها تقاضى وتصلح ، وهى خاضعة فى الواقع بطريقة ما إلى قوة روحية عليا ، وأن هذه القوة تقع فى مدينة الله ، ونجا العالم الغربى بهذه الثنائية من البابوية والقيصرية (Caesarpopism) التى يجمع فيها شخص واحد سلطتى الحكم والبابا ، أى السلطتين المدنية والدينية ، ولم تلبث السلطة الروحية والسلطة السياسية أن انفصلتا إحداهما عن الأخرى واستقلتا وبدأ الخلاف بين البابوات والملوك . . . » ا . هـ .

لقد حاول (روبرت بالمر) أن يصور مدى تأثير المسيحية فى الوثنية والوثنية فى المسيحيه وهو ماعرف من بعد (بإطار من المسيحية ومضمون من الوثنية اليونانية الرومانية) على النحو الذى أصبح يمثل ركيزة أساسية فى الثقافات الغربية الحديثة وهذا هو ماحاول

تصويره « توينبي » حين قال : لقد كانت المسيحية علامة لامتزاج الحضارتين اليهوديه واليونانية ، حيث لم تستطع المسيحية أن تصبح دولة خلال عمر المسيح أو بولس لأنها نشأت داخل تخوم دولة عالمية موجودة آنذاك هى الإمبراطورية الرومانية ، وقد استغرق تمسيح هذه الإمبراطوريه من الكنيسة الكاثوليكية مدة ثلاثمائة سنة .

ويكاد الباحثون جميعاً والمتخصصون منهم يجمعون على أن المسيحية الغربية هى منظومة خاصة جامعة بين المسيحية الشرقية والوثنية الفرعونية والتراث الإغريقى : يقول سلامه موسى « الديانة المسيحية مؤلفة من عنصرين : فالأول : وهو اللاهوت يرجع الفضل فيه إلى المصريين فإن النظريات الخاصة بالثالوث المقدس أو التجسد أو البعث هى نفسها النظريات التى كانت شائعة عند المصريين فإن الربة (ايسيس) هى العذراء التى تلد (هورس) من رب الأرباب (أوزوريس) ، ويمكن أن تتبع تطور الفن المسيحى من مصر إلى روما حتى تصير (ايسيس) وابنها (هورس) كلاهما مريم وابنها السيد المسيح ، هـــذا من حيث اللاهوت ، أما من حيث الآداب المسيحية ، فالفضل فيها يرجع إلى الإغريق ، فإن من يقرأ مجادلات الرسل يشعر بالروح الإغريقية التى كانوا متشبعين بها فى تبشيرهم الأمم الوثنية » ويكشف البحث عن علاقة واضحة بين الفرعونية والوثنية اليونانية وبين المسيحية الغربية فقد حملت المسيحية كثيرا من الروح المصرية القديمة نتيجة لأن الكنيسة الأولى للعهد الأول للمسيح استمدت تعاليمها من مصدرين : انطاكية والإسكندرية ويبدو هذا التشابه فى مواقف عديدة . (أولا) فى التثليث يقول جوستاف لوبون : إن أغلب آلهة المصريين تظهر فى شكل الثالوث الأقدس ، هذا الثالوث يتألف من الآب والأم والإبن وكل مدينة تعبد خاصة أحد هؤلاء الآلهة الثلاثة ، ولكن هناك ثالوثاً واحداً بينها كانت ديانة عامة فى وادى النيل هى (أوزوريس وايزيس وحورس) . (١) الأكليروس : كان نظام الأكليروس أو توظيف رجال االدين قائماً فى الفرعونية كما هو فى النصرانيـــة ، وكان للمعابد الكبيرة ولرؤساء الكهنة حرس خاص وفق نظام الميليشيا لتنفيذ أوامره ، كما كان موجوداً عند بابوات القرون الوسطى كما لا يزال موجوداً فى الفاتيكان .

(٢) نظام الطبقات : يقوم فى الديانة الفرعونية على أساس : (ا) الكهنة والأسرة المالكة . (ء) الكتاب والمنشائين . (ح) الجنود ورجال الجيش . (هـ) الفلاحين والعمال وصغار الموظفين . وكان هذا مشابها للنظام المسيحى الأوربى

فقد كانت طبقات أوربا فى القرون الوسطى وعهد الإقطاعات تنقسم إلى طبقتين : الأشراف ورجال الدين ، ثم الأجراء والعبيد . (٤) صكوك الغفران : كانت معروفة فى وثنية الفراعنة ثم عرفت فى النصرانية . (٥) المرأة والوظائف الدينية : الفرعونية والنصرانية اشتركتا فى إدخال المرأة فى حظيرة المهام الدينيـة فتولت الكثير من الأعمال فى معابد آلهـة المصريين القديمة . (٦) القربان والمعابد : إتفقت العقيدتان فى مسألة القربان وقداسته وهو فرع عن الوسيلة والوســاطة . (٧) الموسيقى والأناشيد . (٨) الخمر والخنزير : كانت مباحة عند المصريين القدماء . (٩) توابيت الموتى : كانت توابيت الموتى من أنظمة ديانات قدماء المصريين . (١٠) العلامات والرموز : أشار الدكتور جرجى إلى أن الفنون تظهر العلاقات الشديدة بالفن المصرى القديم . (١١) اللغـة : ظهر إرتباط لا ينفصم بين الديانة القديمة وبين النصرانية فى مصر هو اللغـة (الهيروغليفية العامة) . ويصدق فى هذا قول العلامة توينبى : إن المسيحية التى لا يمكننا أن ننازع فى حيويتها كانت تركيباً متآلفاً جسوراً بين اللاهوت اليهودى والفلسفة الإغريقية . ولعل أبرز مفاهيم المسيحية الغربية هى (الخطيئة) ويتلخص هذا المعنى فى العقيدة المسيحية أن الله تعالى لما خلق آدم من تراب وأسكنه وزوجه الجنة أذلها الشيطان بالمعصية ، هذه المعصية كما يقول الإسلام تطلق عليها فى المسيحية كلمة « الخطيئة » وعندهم أن البشر واقعون جميعاً منذ آدم إلى اليوم تحت سلطان هذه الخطيئـــة وأن فداء هذه الخطيئة هو المسيح الذى افتدى البشرية بالموت على الصليب مكفرا عن هذه الخطيئة . أما الإسلام فلا يرى هذا المفهوم ويصور عمل آدم بأنه معصية ، وأن الله قد تاب على آدم وغفر له معصيته التى لا ذنب للبشرية فيها ولا عقوبة عليها نتيجة لها ، فليس فى الإسلام خطيئة موروثة فى الإنسان قبل ولادته يحتاج فى التوبة عنها إلى كفارة من غيره . ولا شك أن ألفاظ ومفاهيم : الخطيئة والصلب والفداء والخلاص لا تحمل فى مفهوم الثقافة العربية نفس المفهوم الذى تحمله فى عبارات المسيحية الغربية .

الكنيسة الكاثوليكية

من أهم معالم المسيحية الغربية الكنيسة ولها دورها التاريخي في الثقافات الاوربية ويرى الأب لويس شيخو اليسوعي في كتابه (خلاصة الدين المسيحي) أن معنى كلمة المسيحية Ghurch ليس مقتصراً على دور العبادة المسيحية فقط بل تفيد « المجتمع المسيحي » بأسره بعلاقاته المادية والمعنوية إذ يرتبط أعضاء ذلك المجتمع بالسيد المسيح رأس الكنيسة الاوحد عن طريق الإيمان ، أما كلمـــة كاثوليكية (Es Tho Lic) فيقصد بها الرسالة العالمية ولم تكن التسمية الأخيرة مقتصرة على كنيسة روما في بداية الأمر إلا أنها أصبحت كذلك تمييزاً لروما ن الكنائس الشرقية خاصة كنيسة القسطنطينية الأرذثوكسية منذ عام ١٠٥٤ م بشكل قاطع . ويرتكز الدين المسيحي بصورة عامة على ما جاء في العهدين القديم والجديد وعلى ما تناقلته الألسن مما لا يكتب وتدور العقيدة المسيحية حول الخطيئة الأولى (Originalsia) خطيئة آدم حينما عصى ربه فعوقب بالسقوط إلى الأرض وتعرض لغضب الله فعوقبت بالأمراض والموت ثم شمل الغضب ذرية الإنسان ، وهكذا أصبحت خطيئة آدم متوارثة في نسله ، هذا ويعتقد أن كافة الأنبياء والرسل الذين جاءوا قبل المسيح مهمتهم الإعداد لإنقاذ البشرية من الخطيئة والتمهيـــد لظهور المسيح . وتعتمد الكنيسة في عملية الإنقاذ على رموز دينية يشاركها بالأسرار السبعة (Sacranents) وسميت بالأسرار لأنها صلات الوصل الخفية التي توطد الرابطة بين المسيح وأتباعه . والأسرار السبعة قد تبلورت نهائياً في العالم الغربي في منتصف القرن الثاني عشر حين عالجها (بطرس لمبارد) أحد أساتذة اللاهوت في باريس ١١٦٤ م في كتابه « الآراء » ، وعن طريق ممارسة تلك الأسرار تختص الكنيسة ، وجعلت هذه الأسرار سبعاً حددها المسيح نفسه ، ولأن حياة الإنسان الروحية كحياته الجسدية تتطلب هذا العدد ، وأهم هذه الأسرار التعمد (Peptism) وهو الشر الذي قصد به إزالة الخطيئة الأولى ومنح الولادة الروحية الثانية ، ويتم ذلك عن طريق الماء عادة بالرش أو الغسل أو التغطيس . ويصور المؤرخون الكنيسة الكاثوليكية في العصر الوسيط بأنها أشبه بحكومة ملكية حيث يقف البابا على على قمتها وهو السيد المطلق في الشئون الروحانية والمشرع الأعلى ، وليس هناك من مجلس مهما سمت منزلته له حق أن يشرع قوانين ضد إرادته ، وأن كل تشريع يعتمد على

موافقته ، ويمكن للبابا إلغاء أى قانون مهما كان قديماً لم يشر إليه فى الإنجيل ، ويساعد البابا مجلس من الكرادلة : (جمع كردينال) .

والكنيسة مجموعة شرائع قانونية استندت على مقررات المجالس الدينية العالمية منذ مؤتمر نيقا عام ٣٢٥ م وما بعده وعلى قرارات البابوات ويمكن للبابا أن يصدر عقوبة التحريم (Excommunication) يقاطع بموجبها من صدرت بحقه دينيا ودنيويا وقد يفرض البابا عقوبات التحريم ضد مدن وأقطار بكاملها ، وقد بلغت الكنيسة الغربية درجة كبيرة من القوة فى أواخر القرن الثانى عشر وأوائل القرن الثالث عشر حيث توضحت فى سياسة البابا (أنوسنت الثالث) وظهور فرقتى الفرنسيسكان والدومنيكان ونشاط الأديرة النسائية ومحاكم التفتيش ، وفى عهد أنوسنت الثالث (١١٩٨ — ١٢١٦) بلغ نفوذ الكنيسة أعلى مراحله حيث تمكنت من فرض سطوتها على عدة ملوك فى أوربا وأصبحت ممالكهم تابعة بالمعنى الإقطاعى للبابوية وهم (إنجلترا — البرتغال — الأرا كون) ، ولم يكن يعترف بأية سلطة دنيوية مساوية لسلطة الكنيسة إقراراً بالقاعدة التى تقول إن المسيح ترك لبطرس الكنيسه والسلطة على كافة العالم ، وأن البابا هو وريث إصلاحيات كل من القديس بطرس وقسطنطين الكبير ، ومن المعترف به إذ ذاك أن السلطة البابوية أسمى من السلطة السياسية ، وقد اتخذت قرارات هامة تتعلق بوحدة العالم المسيحى ومحاربة البدع الدينية دون هوادة ، وكان من أبرز أعمال البابوية والكنيسة : الدعوة والاعداد والدعم للحملات الصليبية التى شنت على العالم الإسلامى خلال مائتى عام تقريباً تحت شعار « ما جئت لألقى على الأرض سلاماً بل سيفا » .

(٧) ويجمع المؤرخون أن المسيح لم يفكر إنشاء كنيسة وإقامة كهنة عليها وإنما جاءت هذة الفكرة من « بولس » حتى يصلوا إلى القول بأن المسيحية الفاشية الآن ومنذ القرن الأول المسيحى هى « مسيحية بولس » : على حد قول التعبير السائد « الدين للمسيح والكنيسة لبولس » وأصبح البابوات خلفاء المسيح وهناك شبه إجماع على أنه لما ظهرت المسيحية دخلتها طائفة كبيرة من العقائد الفاشيه فى ذلك الوقت ، ومنها فكرة الثالوث (الأب — الابن — الروح القدس) التى كانت فاشيه عند الوثنيين وعنهم أخذها المسيحيون ، وقد جرى خلاف واسع وعميق حول القول بطبيعة وحدة المسيح ، حتى اصطدم القائلون بمدرسة الاسكندرية فالتقى التفكير السامى القائل بالطبيعة الواحدة

مع التفكير الروماني القائل بألوهية البشر فتلقحت بفكرة التثليث أخذاً من الوثنيين الفرعونية (ايزيس — ايزوريس — هورس) وكان الراهب اثناسيوس (٢٣٦—٢٧٣) هو الذى نشر فكرة التثليث وكان نصارى الساميين يكرهون التماثيل ، وقد ظل الأمر كذلك خلافا على طبيعة المسيح حتى تقرر بأن للمسيح أكثر من طبيعة واحدة ثم تقررت ألوهية المسيح . فى هذه المجامع المتعددة التى فرضت مقرراتها دون مناقشة . كما تقرر أن تعاليم الدين لا يمكن أن يتلقاها الناس من كتب المسيحية رأسا بل لا بد من تلقيها من أفواه رجال الكنيسة . بل إن الإمبراطور قسطنطين منع الكتب التى تخالف ذلك وأمر بحرقها . ثم برز بصورة واضحة أن الفكر المسيحى الغربى يجرى فى ضوء ما ترسمه الكنيسة . (٨) على ضوء هذه الآراء يرى الكثيرون : أن المسيحية (المسيحية الغربية بالطبع) جاءت متممة للحضارة الهلينية وامتداداً لها ، يقول أنسى الحاج إن المسيحية كما طبقت كانت اغريقية رغم ما فيها من عبريات ، وأن المسيحية لم تكن ثورة وإنما كانت امتدادا وإنعاشاً لحضارة سابقة ، لذلك لم تر مانعا من أن تقتبس الكثير من الوثنية » . ويقول الدكتور على العنانى ، أنه نشأ مع العقيدة المسيحية فى أول ظهورها الخلاف الطبيعى فى الرأى ودخلت عليها التأويلات فى المسائل والتحليلات فى الآراء اليهودية واليونانية ، وكان من نتيجة ذلك تلك الاضطهادات الدامية والحملات الفتاكة ، ويقول العلامة درابر : فى كتابه (النزاع بين الدين والعلم) : امتزجت الوثنية بالنصرانية ونشأ من ذلك دين جديد تتجلى فيه النصرانية والوثنية . وهنا يختلف الإسلام عن النصرانية إذ قضى الإسلام على منافسة الوثنية قضاء تاماً ، بينما عمل قسطنطين على مزج الوثنية بالمسيحية لمصلحة الحزبين المتنافسين : النصرانى والوثنى فى التأليف بينهما ، حيث كانوا يعتقدون أن الديانة الجديدة ستزدهر إذا طعمت بالعقائد الوثنية القديمة . ولقد كانت الشريعة فى المسيحية الاوربية يحكمها القانون الرومانى . أما الكهنة فقد احتجزوا لأنفسهم ملكوت السماء : وفرضت الكنيسة ضرائب مالية وعقلية وروحية فادحة ، ثم كان التعذيب والحرمان لكل دعاة العلم النظرى والتجريبى (جرادنو برونو — كوبرنيكوس — جاليليو) هذا بالإضافة إلى صكوك الغفران . (٩) يبدو أن العقلية الأوربية لم تتقبل المسيحية تقبلا كاملا أو تقبلا صحيحا ، بالرغم من أنها لم تظهر بصورة صحيحة وذلك أن الروح الأغريقية الرومانية الوثنية لم تلبث أن قاومت المسيحية والكنيسة جميعا ، يقول اسماعيل ابراهيم أحمد : كانت العقلية

الغربية رازحه تحت كاهل اللاهوت الكنسى الذى قام بروما رقيبا على النفوس والعقول محملا بكل سيئات روح النسك الآسيوية ، غير أن العقلية الجرمانية لم تر فى رقابة روما وتسلط البابا إلا روحا آسيوية بعيدة عن طبيعة الذهن الغربى فعملت الجهد على تقطيع أوصالها وبدأ الصراع بين الذهنيه الجرمانيه الخالصه ممثلة التقليه الأوربيه وبين البابوية التى تحمل فى طياتها شيئا من روح النسك الآسيويه . يقول درابر : دخلت الوثنية والشرك فى النصرانية بتأثير المنافقين الذين تقلدوا وظائف خطيرة ومناصب عالية فى الدولة الروميه لتظاهرهم بالنصرانيه لم يكونوا يحتفلون بأمور الدين ، ولم يخلصوا له يوما من الأيام ، وكذلك كان قسطنطين قد قضى عمره فى الظلم والفجور ولم يتقيد بأوامر الكنيسة الدينيه إلا قليلا فى آخر عمره ٣٣٧ م . إن الجماعة النصرانيه وإن كانت قد بلغت من القوة بحيث ولت قسطنطين الملك فإنها لم تتمكن من أن تقطع دابر الوثنية وتقتلع جرثومتها ، وكان نتيجه كفاحها أن اختلفت مبادئها ونشأ من ذلك دين جديد تتجلى فيه النصرانيه والوثنيه سواء بسواء ، هناك يختلف الاسلام عن النصرانيه . وأن هذه الإمبراطور الذى كان عبداً للدنيا والذى لم تكن عقائده الدينية تساوى شيئاً رأى لمصلحته الشخصية ولمصلحة الحزبين المتنافسين النصرانى والوثنى أن يوحدهما ويؤلف بينهما حتى أن النصارى الراسخين أيضا لم ينكروا عليه هذه الخطة ولعلهم كانوا يعتقدون أن الديانه الجديدة ستزدهر إذا طعمت ولقحت بالعقائد الوثنية القديمه وأن الدين النصرانى سيتخلص آخر الأمر ، من أوزار الوثنية وأرجاسها . ويصور سلامة موسى دور الكنيسه بأنه كان دور تسلط وحجر : يقول : كلما ذكر الإنسان القرون الوسطى خطر للذهن تسلط الكنيسه على التفكير ، وحجرها على الحريه الذهنيه ، وليس شك من هذا التسلط هذا الحجر ، فمنذ القرون الأولى للمسيحية أخذ الناس يدرسون لغاية واحدة هى خدمة الدين ، وعندئذ أصبح الرجل المثقف راهب وهو يفعل هذا لأن الكنيسه تمنعه من دروس الطبيعه والعلم .

(١٠) مهدت المسيحية لفصل الأخلاق عن السياسه لأنها جعلت حياة الإنسان الحقيقية ليست فى الدنيا وإنما فى العالم الآخر فالحياة الدنيا زائلة فانية والحياة الأخرى هى الخالدة الباقية ، وحياة الإنسان الدنيويه هى بمثابة إعداد وتجربه وقيمها رهن بالعناية التى يتم بها هذا الاعداد .

ومنذ عصر إحياء العلوم قطعت الصلة بين التفكير السياسى والتفكير الأخلاقى وصار ما كان يراه اليونان وحدة لا تنفصم عروتها ، فرعين مختلفين من فروع التفكير ، وقد حرص الفكر اليونانى على استدامة العلاقة بين الأخلاق والسياسة والإبقاء عليها ، ولكن مجيء المسيحية وجعلها أساس الحياة فى الحياة الأخرى وذهابها إلى مدينة الله هى منزل القدس ولتهوين الروح أمر المدنية السياسية ، كل ذلك مهد السبيل لهذا الانفصال ، ثم ظهرت البروتستانتية فأتمته وتوفرت الفلسفة الأخلاقية على بحث معنى الخير والشر ومقياس السلوك الحسن والخلق الفاضل .

(٥) النهضة

بدأت النهضة الأوربية بالثورة على المسيحية والعودة إلى الديمقراطية وإعلان أن المسيحية الغربية كانت عائقاً يجب التخلص منه وإزاحته من طريق الثورة العلمية . وقد صور ليكى فى كتابه (تاريخ أخلاق أوربا) هذا التحول فأشار إلى أن المسيحية الغربية حين دخلت على الحياة الأوربية أثارت تأثرات جديدة قوامها الزهادة الروحية التى جعلت قوامها الرهبانية وأقامت مفاهيمها على أساس تعذيب الجسم كوسيلة لمقاومة شره المادية الرديئة أو كبح جماحها وغلوائها ، وقد جاءت المسيحية الرومية بنظام مخالف للفطرة مما حمل النفوس ما لا طاقة لها به ، وقد دفعت مفاهيم الرهبانية الناس إلى كراهية الحياة والانصراف عنها وزلزلت القيم الطبيعية للمجتمعات الإنسانية ، فقد كانوا يعدون حرية الجسم وحقوقه منافية لنقاء الروح ، وأصبح فى نظرهم أن أزهد الناس هم أبعدهم عن الطهارة والنظافة ، ومضى الرهبان ينشرون شعرهم الطويل ويمشون على أيديهم وأرجلهم كالأنعام ، وزاد عدد الرهبان زيادة عظيمة وعظم شأنهم واستفحل أمرهم فاسترعوا الأنظار وشغلوا الناس وكان يجتمع فى أيام الفصح منهم أكثر من خمسين ألفاً . وكان هذا هو أحد مصادر رد الفعل المنيفة ، التى دفعت الأوربين إلى التخلص من المسيحية وتغليب المادية الطاغية . هذا فضلا عن أن حركة الزهد هذه لم تحقق نتيجة ما للمجتمع ، إذ كانت تعتزل فى الصحارى والخلوات بينما كانت المدن تعج بالفجور والإباحة ، هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فقد أدخل رجال الدين فى كتبهم المقدسة معلومات بشرية ومسلمات عصرية عن التاريخ والجغرافيا والعلوم العصرية ، وربما كانت أقصى الكنيسة الكاثوليكية ولا تعترف بها

الكنيسة البروتستانتية وهى الأسفار الآبوكريفية . وقد كتبت التوراة اول ما كتبت باللغة العبرية القديمة واللغة الكوئينية أى الإغريقيه إلا أنها عاشت أكثر ما عاشت فى الترجمة . وقد وصفت الترجمات كلها بأنها ناقصة قاصرة ، وكانت طريق المترجمين محفوفة بالمخاطر والصعوبات . ويجمع الباحثون على أن تأليف التوراة يرجع إلى ما قبل المسيح ، وأن أسفار التوراه من شعر وقصص وأمثال وتاريخ وتعليم دينى كانت على بادىء أمرها روايات شفهية متداولة جيلا بعد جيل ، إلى أن قيض لها أن تدون فى حدود عام ٤٤٠ م قبل الميلاد ولكن الذين دونوها لم يرتبوا المواد ترتيباً زمنياً . ويصور الكتاب (التوراة) بأنها أشبه بملحمة كتبها العبرانيون من وجهة نظرهم الخاصة . ويقول الدكتور صروف أنه لا يعلم من كتب التوراة أول مرة ولا الزمن الذى كتبت فيه أولا ، ويقول : والظاهر أن موسى كتب بعض فصولها ، وقد كانت الكتابة معروفة فى عهده ، فإنه وجد فى الآثار المصرية درجا من البردى فى عهد الدولة الحادية عشرة التى كانت قبل عهد موسى بمئات السنين . أما الإنجيل فالظاهر مما قاله الأسقف (بابيناس) الذى كان فى النصف الأول من القرن الثانى المسيحى أن مرقص كان يكتب ما رواه بطرس فيكتب بالتدقيق كل ما تذكره مما قاله المسيح أو فعله من غير أن يراعى فى ذلك الترتيب التاريخى وكان ذلك باللغة الآراهية ثم ترجم ما كتبه إلى اللغة اليونانية ، ونشأت من ذلك الأناجيل الأربعة ، والظاهر أنها كتبت فى عهد الرسل وكان استعمال ورق البردى قد شاع حينئذ وكتب عليه اليونان بلغتهم فلا يبعد أن يكون الإنجيل كتب على ورق البردى أولا ولكن رقوق الجلد استعملت قبل ذلك للكتابة ، وأقدم ما يوجد من نسخ الأناجيل إنما كتب فى القرن الرابع المسيحى . وقد تبين من جميع النصوص والدراسات التى رجعنا إليها أن التوراة كتاب بشرى ، كتبته أقلام القديسين ولا تشير هذه النصوص ولو على سبيل الشك إلى أن الكتاب المقدس الموجود فى أيدينا اليوم منزل من السماء ، وقد أدت الدراسات التى أجراها المفكرون الغربيون وعلماء اللاهوت إلى اكتشاف كثير من الأغلاط والتغيير والتحريف ، وإضافة هوامش المعلقين وحشرها فى المتن . ١ . هـ

ويقول الدكتور أنيس فريحة : إن التوراه لم تعد فى نظرهم كتاب علم وتشريع بل ترك العلم والتشريع للإنسان وتخلص الأوربيون من تقديس الحرف ، وأشار إلى التناقض الواضح بين ما أثبته العلم وما جاء فى التوراة ، مما أثار شكا وقلقاً روحيا عند المؤمنين ، وكان تطبيق

قواعد النقد الاولى على التوراة ذات أثر مباشر للثورة الإنجيلية ضد الكنيسة البابوية ، التى كانت تهدف إلى التخلص من شريعة التقليد الكنيسى . وأشار الدكتور أنيس إلى أن أحد أسفار التوراة وهو سفر (نشيد الإنشاد) هو قصة غرامية عنيفة بطلها راع يخطف فتاة لترسل إلى قصر الملك وهو رمز لزواج يهودى من شعب إسرائيل ، وعند ظهور المسيحية عزى الرمز إلى زواج المسيح من كنيسته . أما المزامير فهى مجموعة من الشعر الدينى العميق العاطفة ينسبونها إلى داود وهناك شك فى صلتها بروحه أو كلامه ويقول الدكتور أنيس : إن التوراه اعتبرت « أدبا » فى نظر الباحثين أو قسما كبيراً منها ، ويرى بعض النقاد أنها دراما بطلها « يهوه » ، ويبدأ الفصل الأول بقصة الخليقة ، وظهور الإنسان الأول فيقع فى الخطيئة ويطرد من الفردوس ، ويرى قسم منها أقرب إلى الملحمة ، ملحمة الخلاص وقال إنه من نتائج الدراسات النقدية للتوراة أن أخذ الإنسان فى إعادة النظـــر فى نشأة الدين . وأشار إلى أن دراسات التوراه والكتاب المقدس قد وقعت تحت تأثير علماء التلمود ، وأنه قد ظهر رد فعل على تهويد هذه الدراسات ، وأرجع الكاتب الاضطراب فى النص التوراتى إلى صعوبة الحرف العبرى وتشابكه وأشكاله ، فإن حروفا كثيرة تختلط أشكالها على الناسخ إذا كان الكاتب الذى ينسخ عنه لم يحسن رسم الحرف ، هذا بالإضافة إلى هوامش المعلقين والشراح التى كانت تحشر أحيانا فى المتن ولم ينج نص التوراة من كل هذه الآفات ، فجاء نصاً مشوها قلقا غامضا فى كثير من الأسفار ، وقال : إن التناقض الواضح بين ما أثبته العلم وما جاء فى التوراة قد أوجد شكا وقلقاً روحيا فقد قالت التوراة إن الأرض ثابتة . وأشار أنيس فريحة إلى ما أصاب التوراة من تغيير وتحريف ، وقال إن هناك أغلاطا مصدرها السهو والكسل والملل أو ضعف النظر ، وإذا كان الناسخ غير أمين فى عمله عندما تعرض كلمة لا يستطيع قراءتها فإنه يعمد إلى تغيير الكلمة أو تحوير النص بكامله ليستقيم المعنى .

أما بالنسبة للأناجيل بعد (إنجيل متى) أقدم الأناجيل فقد كتب سنة ٦٠ بعد الميلاد باللهجة الآرامية الفلسطينية ، والأناجيل كلها تختلف عن ما أشار إليه القرآن مما يوصف بأنه إنجيل عيسى ، فالقرآن يقرر أن إنجيل عيسى كتاب سماوى منزل عليه ، ولكن هذه الأناجيل أسفار ومذكرات كتبها أناس من البشر أقدمها كتب بعد المسيح ، وقد أشار الدكتور أنيس فريحه فى بحث له عن (يهوه — إيل) إلى الخـــلاف القائم بين

الباحثين عن دين السيد المسيح وإلهه وهل هو يهوه إله اليهود أم (ايل) إله الآراميين »
وقد أشار إلى أن بعض الباحثين يرون أن المسيح مجرد إنسان عظيم قدير وأن إلهه هو
يهوه : ويقول : « كان يسوع الإنسان يهوديا فى بيئتـــه وتعليمه ونظرته إلى الكون
والإنسان ، ولم يأت يسوع لينقض الناموس والأنبياء بل ليكمل ، ويسوع جاء إلى
خراف إسرائيل الضالة » ثم أشار إلى الخلاف الذى وقع حول طبيعة المسيح وقال إن
نظرة بولس اليهودى الهليني هى التى انتصرت ، واشار إلى أن المسيحية بعد بولس حاولت
طمس معالم اليهودية واقتبست عناصر هيلينية ، ولكن بالرغم من ذلك فإن المسيحية
قامت على أنقاض اليهودية المتحجرة ، حتى أن المصادر اليهودية تعتبر يسوع يهوديا .

(٥) التـــوراة

تعد « التوراه » المصدر الأساسى للفكر الدينى المسيحى وبالتالى فهى بعيدة الأثر فى
بناء الفكر الغربى المعاصر والثقافات الغربية الحديثه ، وقد أجمعت المصادر على أن التوراة
هى أوسع الكتب انتشاراً ، وأنها كتاب كتبه الإنسان وأن مؤلفين يحملون أسماء ذائعة
الصيت : مثل (يساياه ، إيزيكبيل ، جرمياه ، القديس بول) ولكن أغلب كلماته كتبها
أشخاص آخرون لا يعرف أحد من هم ولا يمكن معرفتهم فى يوم من الأيام ، لقد ظل
الوحى الإلهى إلى الإنسان ينتقل من الأب والابن ألف سنة تقريباً بعد إبراهيم من غير
أن يكتب ، وبعد ذلك فقط بدأ اليهود فى تدوينه ، وكان ذلك قبل ألف سنة تقريباً
من ميلاد المسيح فأخذوا يسجلون القصص والقصائد القديمة وأضافوا إليها قصصاً وقصائد
أخرى جديدة ، ثم استلزم الأمر أن تعاد كتابة لفائفهم عدة مرات وأن تنقل وتنسخ ،
مما أوجد فرصاً عديدة لا تحصى لتغييرات كثيرة لا حد لها بعضها مقصود وبعضها الآخر
غير مقصود . ولما بدأت المسيحية تنتشر بسرعة إزدادت الحاجة إلى عمل نسخ جديدة
لا سيما للعهد الجديد وأخذ كثير من المؤمنين يصنعون نسخاً لأنفسهم بأنفسهم ، ولذلك
فإنه لا يوجد اليوم أى نص (أصلى) لأى جزء من (الكتاب) وربما حوى العهد الجديد
تغييرات أكثر وأبلغ من العهد القديم ، والكتاب المقدس يتكون من جزءين أو عهدين
(الأول) هو العهد القديم وهو مشترك بين اليهود والنصارى إلا أن ترتيب الأسفار يختلف
عن كل من الطائفتين ،(والثانى)وهو العهد الجديد ، وهو مشترك بين الكاثوليك

والبروتستانت إلا أن (الكتاب المقدس) البروتستانتى يستبعد أحد عشر سفراً تعترف بما وصلوا إليه من العلم فى ذلك العصر ، وأقصى ما وصل إليه العلم الإنسانى ولكنها كانت لا تؤمن على التحول والتعارض مع ترقى العلم ، وكان هذا تحديا جعل الدين فى مواجهة العلم الحديث بحقائقه الجديدة ، التى عارضت ما دونوه ، وخلقت أزمة تاريخية هى أزمة الخلاف بين الدين والعلم ، وحقت للدين الهزيمة بفعل ما أضيف إليه من معلومات كذبتها حقائق العلم ، وبذلك سقط رجال الدين سقوطا دفعهم إلى الانتقام فلم تلبث الكنيسه أن اضطهدت العلم ، ووقفت فى وجه الكشوف العلمية ، وقام رجالها بصيحات خطيرة فى أنحاء أوربا استحلوا بها دماء العلماء وأموالهم ، وأنشأوا محاكم التفتيش التى دعت إلى معاقبة هؤلاء الملحدين والزنادقه الذين انتشروا فى المدن والبيوت ، وأحصيت على الناس الأنفاس ، وقد عاقبت هذه المحاكم (٣٠٠ ألف) أحرق منهم اثنان وثلاثون ألفا أحياء ، منهم العالم الطبيعى (برونو) وعوقب العالم الطبيعى (جاليلو) بالقتل لأنه كان يعتقد بدوران الأرض حول الشمس ، ولقد كان من أثر ذلك أن انصبغ الفكر الغربى والثقافة الغربية لآماد طويلة بتلك الكراهة وذلك الحقد وتلك الخصومة التى عرفتها الفلسفات والمذاهب والدعوات ، ومن ثم أعلن الفكر العربى شجب كل ما يتصل بالكنيسة ، وتقرر أن العلم والدين ضرتان لا يتصالحان ، واتجه الغرب إلى المادية بكل معانيها ، ومن هنا علينا أن نلاحظ أن مثل هذه المعركة التاريخية لم تقع مطلقاً فى تاريخ الإسلام أو الثقافة العربية وإن كانت كلمات الصراع بين العلم والدين ما تزال تردد والمقصود بها ليس الإسلام بأى وجه من الوجوه . فإذا نظرنا إلى الإسلام وجدناه على طرف نقيض من ذلك فهو الذى أعان على النهج العلمى ودعا إليه وكان من ثمرة دعوته إبداع المسلمين والعرب للمذهب العلمى التجريبى الذى قام عليه العلم الحديث » .

أما النهضة الغربية الحديثة فقد استمدت قيمها من الإسلام والفكر الإسلامى وكان سلطان الكنيسة قد طغى وفرض نفسه على الحياة حتى لم تتمكن أوربا من أن تتقدم فكراً أو ثقافة أو علماً أو اقتصادا إلا بعد أن ثارت على سلطان الكنيسة وتحررت تحرراً تاما من نفوذها ، وكان أبعد الآثار الإسلامية فى الفكر الاوربى أهمية ما تجلى فى دعوة مارتن لوثر وكالفن ، فقد حمل (لوثر) على بيع صكوك الغفران والوساطة بين الله والإنسان عن طريق الرهبان ونادى (كلفن) بأن العلاقة بين الله والإنسان هى السبيل الوحيد

للغفران وأنه لا قوة إلا لله . وأنكر أن البابوية معصومة لا تخطىء ، وكانت هذه التعاليم التى حملها لوثر وكلفن غريبة عن طبيعة الفكر الأوربى فى ذلك العصر ، وكانت مستمدة من ذلك التراث الاسلامى الذى تسرب إلى أوربا عن طريق الأندلس وإيطاليا ، وقد هاجمت حركة الاصلاح الأوضاع الاقطاعية أيضا ودعت إلى تحرير المعذبين من الفلاحين والكادحين ، كما حاربت حركة كالفن فى غير هوادة الانحلال — الذى كان قد تفشى فى أوربا والذى كان من مظاهره الاباحة فى الحمامات العامة المختلطة التى كان يتردد عليها شباب الجنسين والاغانى التى تدور ألفاظها ومعانيها حول المسائل الجنسية والملابس الخليعه التى ترتديها السيدات ، وقد أمعن كلفن فى خطته فأصدر الأوامر بتعقب كل فرد فى حياته الخاصة ومساءلته عما يبدو له من تصرفات أمام محكمة أقيمت لهذا الغرض أسمها محكمة الأخلاق .

والمعروف أن هذه الحركة قد أراقت الدماء فى أوربا وأوقعت الصدام المسلح العنيف بين البروتستانت أعوانها وبين الكاثوليك الذين هم أساس الكنيسة المسيحية . فعاشت منذ السنوات الأخيرة من القرن الخامس عشر إلى منتصف القرن السابع عشر أو على وجه التحديد حتى عام ١٦٨٤ فى هـــذا الجو الدينى المحموم والمتزمت والذى قام على أساس الحروب الدينية التى خضبت أوربا بالدماء ، حيث كان يحرق المتهمون بمخالفة المذهب الدينى الرسمى للدولة أحياء تنفيذاً لاحكام محاكم التفتيش الصارمة التى كانت تنشر على الملأ متضمنة أسماء الكتب وسائر المطبوعات المحظورة . وكانت أخطر هذه المصادمات موقعة سانت بارتلمى (٢٤ أغسطس — ١٥٧٢) ، وقد أحصى عدد القتلى فيها فوجد أنه ٢٥ ألفا وكانت الكنيسة الكاثوليكية هى التى قادت المعركة ضد خصومها ففتكت بالبروتستانت ، كانت وقائع هذه المعركة التى استمرت ثلاثة أيام غايه فى العنف والمرارة والوحشية مما لم يشهده تاريخ البشر على حد تعبير المنصفين من المؤرخين ، وكان الفكر الاسلامى بعيد الأثر فى هذه المرحلة حيث ترجمت آثاره وبدأ نفوذه العملى والعلمى معا فى جانبين كبيرين :

الأول : جانب البحث العلمى :

الثانى : جانب الدراسات الانسانية والاجتماعية .

وكان من آثار هذا الفكر أشياء كثيرة : أهمها : ذلك التحرر فى مفاهيم الكنيسة

والمسيحية الرومانية ، عن طريق دعوات لوثر وكالفن وغيرهما ، كما سبقتهما الدعوة إلى تحطيم التماثيل وإزالة الصور من الكنائس ، هـــذه الدعوة التي حققت إصدار بيان امبراطوري عام ٧٢٦ م بتحريم تقديس الصور والتماثيل وأن القيام به يعد من أعمال الوثنية ، وكان (كليوديوس) أسقف تورين يحرق الصور والصلبان وينهى عن عبادتها ، كذلك وجدت طائفة من النصارى شرحت عقيدة التثليث بما يقرب من الوحدانية وأنكرت ألوهية المسيح عليه السلام . كما كان للإسلام أثره في تاريخ أوربا الديني وتاريخ الكنيسة في نزعات المصلحين والثائرين على النظام الأسقفي السائد ، وكانت هذه الكلمات مقدمات لحركة لوثر وكلفن التي انبثق عنها المذهب البروتستانتي ، والتي أدت أيضا إلى إصلاحات كثيرة قام بها المذهب الكاثوليكي . كان لوثر قـــد ألصق نشرة من خمس وتسعين مادة على باب كنيسة القلعة في جيتنبرج استعرض فيها سر الاعتراف المقدس الكاثوليكي . وأعلن أن الآثم يتحرر بعد الاعتراف من ثقل الإثم بالرحمة الإلهية التي تنبعث من قرارة نفسه وبالإيمان وحده وليس بغفران القسيس . كما أعلن أن رجال الاكليروس لا يؤدون وظيفة مهمة ذات علاقة بين الله والانسان ، وقال لوثر : إن كل شخص باستطاعته أن يقرأ الانجيل وهو حر يفسره حسب فهمه له وإدراكه إياه ، وكان هذا الرأي بالنسبة إلى الكنيسة كما لو تجرد اليوم المحكمة العليا من حق تفسير دستور الدولة ، كما أعلن أن الادعاء باختلاف طبقة الاكليروس عن العامة مجرد كذب وبهتان ، ورجا الناس أن يبحثوا عن الحقيقة المسيحية في الأناجيل والانجيل وحده ، (وهذه الآراء مستمدة استمداداً مباشراً من مفاهيم الاسلام) كما أنقص عدد الأسرار المقدسة من سبعة إلى اثنين : وهما التعميد والقربان المقدس ، ورفض القول باستحالة المادة إلى لحم المسيح ودمه ، وأعلن أن على رجال الدين أن يتزوجوا ، وأنب الكرادلة على حياة البذخ والرفاهية التي يحيونها كما طالب بإزالة الرهبنة . فلما أعلن البابا في نشرة مكتوبة حرمان لوثر وقد أحرق لوثر هذه النشرة علانية وبصورة رسمية أمام الناس بكل ثقة وثبات . ولم تلبث « اللوثرية » أن انتشرت في جميع المانيا واعتبرت حركة معادية للكنيسة الرومانية وأسهمت إلى حد ما في الحركات الثورية والقومية وشاركت في جميع الثورات السياسية والاجتماعية ، أما (كلفن) فقد أيد انتقادات مارتن لوثر للكنيسة الرومانية ومعظم آرائه الدينية وأضاف إضافات جديدة إلى دعوة الاصلاح ، أضاف الايمان بفكرة القضاء والقدر كما رفض الاعتراف بخضوع الكنيسة للدولة أو بحق

أى حكومة أو بحق الملك أو المجلس النيابى بسن القوانين الخاصة بالدين ، ورفض الاعتراف بنظام الأساقفة ، فأزيلت الصور التى تمثل القديسين مريم والمسيح ثم حطمت ، واستهجن استعمال الآلات الموسيقية فى الكنائس وكذلك الشموع والبخور والغناء والترتيل ، وحاول أن يوجد كنيسة وفق تعاليم السيد المسيح . واستطاعت (البروتستانتية) أن تمنح القسيس حق الزواج ولم يعد هناك رهبان ، كما استبدلت جميع الكنائس البروتستانتية اللغة اللاتينية باللغة المحلية كالانجليزية والفرنسية والألمانية ، وتخلى الجميع عن الاعتراف الاجبارى وما يتبعه من غفران يتحقق على يد الاكليروس لذنوب المعترف وخطاياه والتخلى عن فكرة المطهر أو الاعتراف ، كما تخلوا عن عبادة القديس وعبادة مريم العذراء ، ولم يعد البروتستانت يطلبون وساطتها من السماء وأعلنوا أن المصدر الوحيد للعقيدة المسيحية هو الكتاب المقدس .

(٣)

الإســـلام

وصف عصر النهضة بأنه مرحلة الانتقال من الفترة التاريخية المسماة بالعصور الوسطى إلى ما يسمى بالعصر الجديد وتعنى كلمة (Renaisuucs) : الولادة ثانية (Re- brth) ويرجع المؤرخون والباحثون عوامل النهضة إلى انحطاط الكنيسة والامبراطورية وكانتا تحكمان فى العصور الوسطى إنحطاطا شاملا ويرون أن هدف النهضة كان الاعداد لتحرير النفس البشرية من أغلال الكنيسة التى كانت تشل حركتها ، وكان لحركة احيـــاء الدراسات العربيه والترجمه من الفكر الاسلامى أبعد الأثر فى هذه النهضة ، حيث بدأ ما يسمى (الدراسات الانسانية) على قلم (بترارك) الذى حاول الاكتشاف المضاعف للانسان والكون ، وقد قامت هذه الحركة على أساس الفهم لكرامة الانسان مخلوقا ومفكرا ذا إرادة تريد وتختار وقوة تحس وتتذوق وتجرب (وهى المعانى الاساسية التى حملها القرآن إلى الفكر الانسانى عامة وحملها المسلمون إلى الأندلس الذى تربى فى جامعته جميع قادة النهضه) غير أن هذه الحركة قد صاحبتها حركة أخرى هى إحياء التراث الاغريقى ومن هنا فإن هذه الحريه الانسانيه بدت وثنية فى مظهرها غير مصطبغه بالدين ، بل لقد قام كثيرون وفى مقدمتهم توماس الاكوينى بالعمل على تفريغ الفكر

الاسلامى من إطاراته ونقله إلى الفكر الغربى على أنه منفصل عنه تماماً ، وقد ظلت صيحة الانكار والتجاهل لأثر الاسلام (هذا الأثر العميق) فى الفكر الغربى قائمة ومستمرة منذ ذلك الوقت إلى سنوات قريبة حتى قام أمثال توماس كارليل وجوستاف لوبون وغيرهما بالكشف عن هذه الحقيقة وإعلانها .

غير أن الذى لا شك فيه أن الإسلام قدم للثقافات الغربية أعظم ما قامت عليه النهضة الحديثة والحضارة المعاصرة فى مجالين هامين : مجال العلوم الإنسانية الاجتماعية ومجال العلم التجريبى ، ولقد ظل الغرب وكتابه وأتباعه فى العالم الإسلامى ينكرون أثر الإسلام ويتجاهلونه ويتخطون هذه المرحلة المضيئة (ما بين ٦٠٠ ميلادية إلى ١٥٠٠ م) وهى فترة ظهور الإسلام فى مجال العلوم ، ووقفوا عند هذا الحد ، وإذا كان لنا أن نضيف شيئا هاما فى هذا المجال فإن مختلف النظريات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية ودراسات علم النفس والأخلاق والفنون وغيرها كانت لها أصول إسلامية أساسية ، غير أن نمو هذه النظريات لم يلبث أن انحرف عن مفاهيم الإسلام تحت تأثير عدة عوامل أهمها : التمويه الخطير الذى حمل لواءه الأب توماس الاكوينى وغيره فى محاولة نقل نصوص بأكملها عن ابن رشد والغزالى ثم تحريفها ورفع الاطار الإسلامى عنها حتى تبدو وكأنها غربية الصنع ، وهناك ظاهرة أساسية فى الفكر الغربى بدأت فى الفكر الاغريقى ، هى إنكار الروابط التى تربط الفكر الانسانى فى مراحله المختلفة ، فالفكر الاغريقى يحاول فى تعنت شديد وتضليل كبير أن يفصل نفسه عن الفكر الدينى والفلسفى السابق له والذى كان هو أثر من آثاره وكذلك فعل الفكر الغربى الحديث ، والأمر الثانى الخطير هو ذلك الانحراف الذى أصاب الفكر الغربى نفسه فى مرحلة (المنحنى الخطير) عندما سيطرت أفكار التلمود والماسون والصهيونية العالمية على الفكر الغربى ، وهى مرحلة متقدمة جدا بدأت فى الأغلب فى أوائل عصر المسيحية ولكنها بدأت تأخذ خطوات خطيرة قبل الثورة الفرنسية التى كانت من أعظم ثمارها ، فمن اليقين أن النظريات الفكرية فى الثقافات الغربية لها أصول إسلامية وجذور واضحة لا سبيل إلى تجاهلها ، نعم ، لم يقف أثر الفكر الاسلامى عند الجانب العلمى وحده ، الذى كان من أعظم ثماره « المنهج العلمى التجريبى » بل امتد إلى مختلف نظريات للفكر السياسى والاجتماعى الحديث .

(٢)

(١) المنهج العلمى التجريبى أهم ما قدمه الفكر الاسلامى للثقافة الغربية .

(٢) إضافات العلماء المسلمين فى الرياضيات والفلك .

(٣) إضافات العلماء المسلمين فى العلوم الاجتماعية والسياسية .

بدأ المفهوم العلمى عند المسلمين مستمداً من القرآن الكريم أساساً ، ومن دعوته الصريحة إلى النظر فى الكون والاهتمام بالعلم ، وآية ذلك أن كلمة « علم » وردت فى القرآن (٨٥٠ مرة) وأن أول أمر استخدم فى القرآن هو كلمة « إقرأ » وأن أول أداة ذكرت فى كتاب الله هى (القلم) والاسلام هو الذى أمر معتنقيه باتباع المنهج العلمى ، والقرآن هو الذى أطلعهم على أن للكون سنناً وقوانين ليس فقط فى مجال الطبيعة بل وفى مجال المجتمع أيضا ، ومن هنا فقد انفتح المسلمون على الثقافات القديمة (إغريقية وفارسية وهندية) ونقلوها ودرسوها ووقفوا منها موقفا واضحا صريحا : هو موقف الاستقلال والانصاف ، فلم يرفضوها جملة ولم تلتهمهم ، ولكنهم أخذوا منها وتركوا على ضوء من قاعدة قيمهم الأساسية ، لقد كانت الفلسفة اليونانية أشبه بالغول الخطير ، فقد إقتحمت المسيحية ومن قبلها اليهودية ولم تلبث أن سيطرت عليهما واحتوتهما ولكنها حين ترجمها المسلمون ونقلوها إلى لغتهم وتعاملوا معها ، عجزت عن أن تصهرهم أو تبتلعهم ، وان أصابتهم بخطر كبير وأزمة بعيدة المدى ، ولكن الاسلام وقادة فكره ، بقدرتهم على التماس مفاهيمه وقيمه الأساسية قد استطاعوا أن يردوها على أعقابها وأن ، يتخطوها محتفظين بمقوماتهم ، إذ امتصوا منها ما شاءوا ثم بنوا منهجهم الفكرى والعلمى على أسس رصينة من قيم الاسلام نفسه ، وقد تبين للباحثين المنصفين بآخرة خطأ الرأى الذى حمل لواءه « ارنست رينان » وتابعه كثير من المتعصبين وأعداء الاسلام والثقافة العربية ودعاة التغريب والنفوذ الأجنبى ، وهو الرأى القائل بأن الفلسفة الاسلامية هى (فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية) وقد تأكد أنه (لا منطق أرسطو ولا الفلسفة الهيلنية أو الفارسية أو الهندية قد خلقت أو حولت الفكر الاسلامى العربى عن مساره القرآنى وإنما بقى كما هو ثمرة أصيلة للتوحيد الاسلامى الصريح) فقد بدأ من القرآن ، والتقى فى طريقه بتراث اليونان فامتص عصارته الصالحة فى سبيل إبداع منهج أصيل مستمد من قيم الاسلام توصلا إلى ما حققه الفكر الاسلامى فعلا من إنشاء « المذهب التجريبى » .

لقد تمثل الفكر الاسلامى من الثقافات الروافد والحضارات المختلفة ما يتفق مع طبيعته وما يتفق مع احتياجاته . ثم طبع ما أخذ بطابعه الخاص ، ولم يكن الفكر الاسلامى هو مجرد تأثر بهذه الثقافات المختلفة أو مجرد توفيق بينها وبين العقيدة الاسلامية ، بل هو فكر أكثر إبداعا وأصالة من هذا ، فقد تجاوز منطق أرسطو ، الذى لم يكن هو العامل الأكبر فى بناء الثقافة الاسلامية العربية ، وتجاوز غيره من قوائم الفلسفات القديمة ، ولذلك كله لم يكن الفكر الاسلامى فى الحق امتداداً للفكر اليونانى بل كان إضافة جديدة للفكر الانسانى ، ونواة للمنهج العلمى التجريبى وانطلاقا امتد بعد ذلك إلى نشأة العلم التجريبى الحديث ، فالفكر الاسلامى إبداع حقيقى فى التفكير العلمى وفلسفة شاملة يطل منها على الكون العريض ونظام اجتماعى مستقل قوامه التوحيد ، لقد كانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر بدقة وعمق عن طبيعـــة المجتمع اليونانى فى مرحلة انهيار ، وكان مجتمعا قوامه طبقة السادة وطبقة العبيد ، فالفكر والتأمل والمتعة هى من نصيب (السادة) والعمل والفاقة من نصيب العبيد ، وكانت فلسفة أفلاطون وأرسطو تعبر عن هذا الوضع تعبيرا دقيقا ، وهى فلسفة تقوم على التأمل الخالص غير العملى ، وتفرق بين الصورة والمادة تفرقة حادة ، السادة هم الصورة والعبيد هم المادة ، ولكن الفكر الاسلامى كان يختلف عن الفكر اليونانى فى قيمه ومقوماته وأبرز هذه المقومات التوحيد وكذلك المجتمع الاسلامى الذى يختلف اختلافاً بيناً عن المجتمع اليونانى فلم يكن أساسا يقوم على طبقتين : « سادة وعبيد » ولكنه كان يقوم على ترابط عميق بين الفرد والمجتمع ، وكانت حضارته حضارة علمية وعملية داخل إطار الاسلام من حيث أن الاسلام دين وعبادة ونظام مجتمع معا لقد درس الفكر الاسلامى الفلسفة اليونانية وحاول أن يوفق بينها وبين إطار التوحيد الاسلامى ، وهى فلسفة وثنية عبودية أساساً ، غير أن المحاولة التى أجراها الكندى والفارابى وابن سينا لم يحقق شيئا ، فقد تبين أن جوهر الفلسفتين مختلف تمام الاختلاف ، فالفكر الاسلامى له طابعه الجامع المتكامل القائم على النظرة العقلية والممارسة العملية التى تختلف كل الاختلاف عن الفكر اليونانى القائم على التأمل النظرى ويقف عنده ، لقد كان الفكر الإسلامى فى جوهره فكراً تجريبيا ، تجاوز حدود التأمل الاغريقى خطا خطوة أبعد إلى مجال العلم التجريبى والممارسة العملية ودخل آفاقا أوسع وذلك بدا متميزا كفكر له خصائص ذاتية مستمدة من جوهرة يختلف عن الفكر اليونانى .

لقد كان أبرز مظاهر الفكر الإسلامى أنه بلغ خطوة أكبر وأضاف إضافة واسعة حين راجع النصوص اليونانية ونقدها وكشف عن خطأ ما بها من نظريات ، ثم تجاوز ذلك كله إلى التجربة العملية واتخذها مصدرا لعلمه وفلسفته ، وكان هـذا هو منطلق الحضارة العربية الإسلامية فى توسعها وتطورها ، فالفكر العربى العلمى بهذا المفهوم ليس امتداداً للفكر اليونانى بل هو إبداع جديد له طابعه التجريبى الذى كان نقطة انطلاق إلى نشأة العلم التجريبى الحديث « بهذا المنهج التجريبى وبهذه القيم العلمية والكمية وبهذا التوحيد بين النظر والعمل وبهذه النظرة المتطورة للكون والإنسان ، بهذا كله اختلف الفكر الإسلامى العربى اختلافاً كبيراً عن الفكر اليونانى المترجم وتناقض معه فى مختلف فروع الثقافة من علم أصول وفقه وفلسفة عقلية ونظرة إلى الإنسان ، ولم يكن هذا الاختلاف عابرا أو طارئا أو مصادفا أو عفويا » ، وعندنا أن ذلك إنما جاء نتيجة للخلاف الجذرى بين الإسلام القائم على التوحيد والرسالة المنزلة والنظرة القرآنية العلمية وبين التراث اليونانى الوثنى القائم على العبودية للغالبية العظمى والسيادة للقلة القليلة ، ويكشف منهج البيرونى وجابر بن حيان عن هذا الخروج المباشر عن منطق أرسطو ، كما يكشفه خروج رجال الأصول والفقه على المفهوم الأرسطى للحد والتعريف وإنشاء نظرية جديدة للتعريف مستمدة من الواقع الإسلامى ، فقد أصبحت عملية التجريب العملى لا عملية استخلاص المنطق هى سبيل المعرفة الإسلامى ، وقد نقد ابن خلدون قياس أرسطو حين قال : إن الأقيسة المنطقية أحكام ذهنية والموجودات الخارجية متشخصة ، فالتطابق بينهما غير يقينى ، لأن المادة قد تحول دونه ، اللهم إلا ما يشهد له الحس فى ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين المنطقية » ، وميزة الفكر الإسلامى هى « إدراك عميق بأهمية الرابطة العليا بين الأشياء كأساس للمعرفة العقلية ، وعلى هذه الرابطة العلية تقام التجارب وتتحقق النظرة الموضوعية إلى الظواهر الطبيعية والاجتماعية على السواء .

وقد بدأت المعارضة لفلسفة أرسطو واضحة بعد فترة قليلة من ترجمة آثار الاغريق ، وهى معارضة نابعة من منابع الفكر الإسلامى نفسه المستمدة من القرآن ، أساسها خلاف واضح بين الوثنية والتوحيد ، وبين مجتمع العدل الإجتماعى فى الإسلام ومجتمع العبودية فى اليونان ، وقد وصل علماء المسلمين : (فيما عدا الشراح الذين اعتبروا إمتداداً للفكر اليونانى نفسه) من المتعلمين وعلماء الأصول إلى رفض المنطق الأرسطى رفضاً

قاطعاً ، منذ وقت مبكر ، وأخذوا فى إقامة منطق جديد مستمد من القرآن ، وكان علماء الطب والرياضة والبصريات أقر هؤلاء إلى الخروج من حدود التأمل إلى التجربة ، وكان الرأى قد تبين أن منطق الاستدلال الارسطالى اليونانى قاصر عن استيعاب أسرار الذات الإلهية وتفسير قدراتها ، وكان ابن تيميه هو قمة الأئمة الذين وصلوا إلى كشف « منطق إسلامى مستمد من القرآن » دحضا لمنطق أرسطو ورفضاً للقول بالكليات المجردة ، وتوصلا إلى جعل المحسوسات والجزئيات أساساً للمعرفة ، وبالجملة : فالفكر الاسلامى قد رفض المنطق الارسطى الذى يقوم على القياس والاستدلال النظرى وأقام منطقا جديداً أكثر تعبيراً عن خصائصه هو :

(المنهج الحسى التجريبى)

فمفهوم الاسلام يتفق مع منهج منبثق من جوهره ، هو المنهج الاستقرائى التجريبى وينكر أشد الإنكار المنهج البرهانى القياسى ، ومن هنا عد أمثال : الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد مجرد امتداد للروح الهلينية فى العالم الاسلامى ، وقد تبين فشل منطق أرسطو من اللحظة الأولى ، ولكنه تأكد من بعد على ضوء الملابسات الموضوعية لنمو الحضارة الاسلامية ، ومن هنا تكشفت حقيقتان أساسيتان لا ريب فيهما :

(١) أن الفكر الاسلامى فى جوهره « فكر تجريبى » .

(٢) أن منطق أرسطو منطق قاصر من وجهة النظر الاسلامية .

ذلك أن منطق أرسطو « بنية يونانية » وخاصية من خواص الفكر اليونانى وحده ، وهو تعبير عن وجود يونانى قائم على العبودية والوثنية معا ، وبذلك فهو غريب على الفكر الاسلامى غربة كاملة ، وبذلك يكون الفكر الاسلامى بحق مبدع « المنطق التجريبى » وكان وضوح موقفه من الفكر الاغريقى تمزيقا وهدما للمنطق الارسطى الذى هدمه الغرب بعد ذلك ، بأكثر من أربعمائة عام ، والقول بالاستقراء والتجربة هو فى مفهوم الباحثين المنصفين جميعاً خاصية الفكر الاسلامى بينما القول بالقياس والاستدلال هو خاصية الفكر اليونانى ، ومن هنا بدأت النهضة الأوروبية بالتماس منطق المسلمين ، وبدأ تأخر المسلمين بالتماس منطق اليونان ، ولقد كان التجريب والاستقراء مرحلة على طريق الوصول إلى « المنهج العلمى التجريبى » الذى هو قوام الحضارة الحديثة المعاصرة . ومن هنا فإن أثر

الاسلام والثقافة العربية فى بناء أساس الحضارة الغربية جوهرها ومضمونها . واضح وأكيد وبعيد المدى .

(٣)

(١) المنهج العلمى الاسلامى :

كان إيمان المنهج العلمى فى سبيل بناء « حضارة إنسانية » هو سيادة الخلق والمبادىء الشريفة وتغليب معانى العدل والاخاء والتكافل الاجتماعى . وكان الرقى فى نظر الفكر الاسلامى هو تغلب الانسان على المادة وعلى أهوائه فى نفس الوقت ، وأن الاسلام فى أسسه الأولى التى أوردها القرآن قد دعا إلى « البرهان » فى كل قضية « قل هاتوا برهانكم » ومن هنا نشأ فى مجال الفكر العربى الاسلامى ما يسمى بالبحث عن الدليل والنهى عن التقليد وعدم الثقة بالنص إلا بعد مطابقته للعقل وإقرار مصدره ، وقد وصل الفكر الاسلامى فى ذلك إلى غاية النضج والقوة ، وعندما ترجمت آثار اليونان والاغريق لم يأخذها المفكرون المسلمون قضايا مسلما بها ولكنهم ناقشوها وراجعوها وقبلوا منها ورفضوا ، فابن سينا يخالف أرسطو وأفلاطون وغيرهما من فلاسفة اليونان فى كثير من النظريات والآراء فلا يتقيد بها ، يأخذ منها ما يقتنع به ويوافق مزاجه الاسلامى ويزيد عليه ، وعنده أن الفلاسفة يصيبون ويخطئون كسائر الناس ، ولذلك فهو لا يتقيد بآراء من سبقه بل يبحث فيها ويدرسها ، ويعرضها على المنطق والعقل ومختلف خبراته وقد جعل للتجربة مكانا واضحا فيما قبله واعتقد به ، ومن قوله « حسبنا ما كتب من شروح لمذاهب القدماء وقد آن لنا أن نضع فلسفة خاصة بنا » ، وابن رشد يمضى فى طريق البحث العلمى خطوات أكثر عمقا واتساعا حيث يقول : ، « يجب علينا إذا ألفينا لمن تقدمنا من الأمم السابقة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان ، أن ننظر فى الذى قالوه عن ذلك ، وما أثبتوه فى كتبهم ، فما كان منها موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه ، وما كان غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم ، وعلينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدمنا فى ذلك ، وسواء كان هذا الغير مشاركا لنا فى الملة أو غير مشارك إذا كانت فيها شروط الصحة ، « وابن الهيثم » له فى مجال تقنين أصول البحث العلمى رأى واضح ونظرية كاملة يقول : يبدأ فى البحث باستقراء الموجودات وتصفح أحوال المبصرات

وتميز خواص الجزئيات ، ويلتقط باستقراء ما يخص البصر فى حال الابصار ، وما هو مطرد لا يتغير وظاهر لا يشتبه فى كيفية الاحساس به ، ثم نترقى فى البحث والمقاييس على التدريج والتدريب مع إنتقاد المقدمات والتحفظ فى الغلط فى النتائج ، ونجعل غرضنا فى جميع ما نستقرئه ونتصفحه استعمال العدل ، لا إتباع الهوى ، ونتحرى فى سائر ما نميزه وننتقده طلب الحق الذى به ثلج الصدور ونصل بالتدرج واللطف إلى الغاية التى عندها يقع اليقين ونظفر مع النقد والتحفظ بالحقيقة التى يزول معها الخلاف وتنحسم به مواد الشبهات

« والبيرونى » يصور مذهبه العلمى فى مقدمة كتابه (الآثار الباقية عن القرون الخالية) وعنده إن أقرب الأسباب (لمعرفة التواريخ التى تستعملها الامم) : هو معرفة أخبار الأمم السابقة وأنباء القرون الماضية لأن أكثرها أحوال ورسوم باقية من رسومهم ونواميسهم ، ولا سبيل إلى التوســـل إلى ذلك من جهة الاستدلال بالمعقولات ، والقياس بما يشاهد من المحسوسات سوى التقليد لأهل الكتب والملل ، وأصحاب الآراء والنحل المستعملين لذلك ، ونعتبر ما هم فيه أساساً يبنى عليه بعده ثم قياس أقاويلهم وآرائهم فى إثبات ذلك بعضها لبعض بعد تنزيه النفس عن العوارض المروثة لأكثر الخلق والأسباب المعمية لصاحبها عن الحق ، وهى كالعادة المألوفة والتعصب والتظاهر واتباع الهـــوى والتغالب بالرئاسة وأشباه ذلك . وفى رسالة القاضى عياض عن « علم المصطلح » من الدقة والتفكير والاستنتاج تحت عنوان « تحرى الرواية والمجىء باللفظ » ما وصفه الدكتور أسد رستم : بأن ما جاء فيها يضاهى أدق ما ورد فى الموضوع نفسه فى أهم كتب الافرنج ألمانيا وفرنسا وأمريكا وإنجلترا ، هذه الآراء التى سبقت كتابات الغربيين بخمسة قرون ، والفكر الإسلامى هو السابق لإقرار هذه النظريات ، ويقول الدكتور رستم « على الرغم من مرور سبعة قرون عليها فإنه ليس بإمكان رجال التاريخ فى أوربا وأمريكا أن يكتبوا الآن أحسن منها » ، وقد أشار (قدرى حافظ طوقان) فى كتابة (العلوم عند العرب) أن العلامة النظام سار فى كتاباته على الشك والتجربة وهما الركنان القائمان فى النهضة الحديثة فاعتبر الشك أساساً للنجح ، وقال : « الشاك أقرب إليه من الجاحد ولم يكن يقين قط حتى صار فيه شك ، ولم ينتقل أحد من اعتقاد إلى اعتقاد غيره حتى يكون بينهما حالة شك » . ويقول أبو هاشم البصرى : الشك ضرورى لكل معرفة » . ويقول الجاحظ : « تعلم الشك فى المشكوك فيه تعلما فلو لم يكن إلا تعرف التوقف ثم التثبت ، لقد كان ذلك

مما يحتاج إليه » ، ودعا جابر بن حيان إلى إجراء التجربة حين قال « إن واجب المشتغل في الكيمياء هو العمل وإجراء التجربة وأن المعرفة لا تحصل إلا بها » وقد شك (الجاحظ) فيما أورده (أرسطو) من أن هناك طائراً قديراً على الإهتداء والطيران البعيد ، يبني عشه في منطقة الجبال التي هي شرقي العراق بأوراق شجر (الدارصيني) التي نبتت على حدود الصين وقال : ولست أدفع خبر صاحب المنطق (يعني أرسطو) عن صاحب الدارصيني وإن كنت لا أعرف الوجه في أن طائراً ينهض من وكره في الجبال بفارس أو اليمن ويعمد نحو بلاد الدارصيني وهو لم يجاوز موضعه ولا قرب منه ، فكيف يقطع بطون الأدوية وهضام الجبال بالتدويم بالأجواء ، وبالمضي على السمت يطلب ما لم يره ، ولم يسمعه ولم يذقه وبعد فإن شجر الدارصيني ليس بالوطيء ولا بالوثير ولا هو لهذا الطائر بطعام . ويواجه ابن حزم نظريات أخرى يونانية من نظريات الفلك والجغرافيا ويدحضها على أساس البرهان وتقدير العقل يقول : زعم قوم أن الفلك والنجوم تعقل وأنها ترى وتسمع ، وهذه دعوى بلا برهان واضح الحكم بأن النجوم لا تعقل أصلا ، وأن حركاتها أبداً على رتبة واحدة وهذه صفة الجماد ، ويقول : زعم بعض اليهود والعامة أن أنهار النيل وجيحان ودجلة والفرات تخرج من الجنة وتسق جميع المعمور والواقع أن لهذه الأنهار منابع معروفة في أرضنا . وقد رسم ابن حزم نظرية المعرفة الإسلامية على أسس ثلاث : (١) شهادة الحواس (أي الاختبار) . (٢) بأول العقل (أي بالضروورة وبالعقل من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس) . (٣) ببرهان راجع من قرب أو من بعد إلى شهادة الحواس وأول العقل . وأعتقد أن هذه الاسانيد تعطينا الدليل القطعي على سبق الفكر الإسلامي العربي للغرب في وضع أسس المنهج العلمي على نحو تطبيقي لا نظري قوامه الاستقراء والقياس والتمثيل ثم إنتقاله انتقالا سريعاً مدعماً إلى التجربة والممارسة العمليـة على نحو واضح : (أولا) قصر البحث العلمي على المشاهدة والتجربة وجمع المشاهدات ونتائج التجربة وربطها وتبويبها . (ثانيا) تمحيصها وربط تلك الحقائق على النحو الذي يجعلها تصبح قانونا طبيعيا أو نظرية علمية ، (ثالثا) استنباط النتائج التي تفضى إليها وبحث صحة تلك النتائج ومطابقتها للواقع . وقد إتضح هذا المنهج على يد ابن الهيثم (٩٣٥ — ١٠٣٩ م) سابقا به فرنسيس بيكون (١٥٦١ — ١٦٢٦ م)فقد جمع ابن الهيثم بين الاستقراء والقياس وقدم الاستقراء على القياس وحدد الشروط الأساسية في البحث العلمي

وهو طلب الحقيقة دون أن يكون لرأى سابق أو نزعة أو عاطفة مهما كانت دخل فى الأمر . وعنده ، أن كل مذهبين مخالفين أما أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا وإما أن يكونا جميعا كاذبين والحق غيرهما جميعا ، وإما أن يكونا جميعا يؤديان إلى معنى واحد هو الحقيقة ، ويرى قدرى طوقان ومصطفى نظيف وغيرهم أن ابن الهيثم لم يسبق (بيكون) فحسب ولكنه سما عليه ، فقد كان أوسع منه أفقا وأعمق تفكيرا . وابن رشد الذى أخذ عنه الغربيون يؤمن بمبدأ العقل عند البحث وعدم الاعتماد على الروايات التقليدية تبدو فى فكره وبحثه النزعة الاستقلالية واضحة فبالرغم من أنه شارح أرسطو فلقد كان واضحاً أن شروحه فى الأغلب كانت تكشف عن شخصيته وآرائه الاستقلالية . وقد أشار الدكتور محمود قاسم فى أبحاثه الكثيرة عنه من أصالته الإسلامية وعن إقترابه من الغزالى فى كثير من مفاهيمه وأن الخلاف بينهما الذى يردده خصوم الإسلام فيما يتعلق بتهافت الفلاسفة وتهافت التهافت وبينهما مائة عام تقريبا ، ليس خلافا جذريا وأنهما يلتقيان معا فى بوتقة الإسلام باختلاف الظروف والأزمنة ولكنهما على التقاء فى عشرات القضايا الأساسية فى الفكر الإسلامى . والحق أن هذه الوقائع الأساسية عن مكانة الفكر الإسلامى قد أشار إليها بعض الباحثين المنصفين فان الأستاذ بريفولت يقول : إن ما يدين به علمنا لعلم العرب ليس فقط فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هـــذا ، إنه مدين بوجوده نفسه . فالعلم القديم لم يكن للعلم فيه وجود وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية استجلبوها من خارج بلادهم وأخذوها عن سواهم ولم تتأقلم فى يوم من الأيام فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية . « وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الايجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبي كل ذلك كان غريبا تماما عن المزاج اليونانى ، ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الاسكندرية فى عهدها الهلينى أما ما ندعوه « العلم » فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق التجربة والملاحظة والمقاييس ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان ، وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلتها العرب إلى العلم الأوربى » . ولم يقف الأستاذ بريفوت عند إقرار دور الفكر الاسلامى وأصالته وإضافته للوضحة المبتكره ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حين قرر : « أن روجر بيكون

نقلى مذهب العرب فى البحث العلمى يقول : أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربى والعلوم العربية فى مدرسة أكسفورد على خلفاء معلميه فى الأندلس ، وليس لـ (روجر بيكون) ولا لسميه (فرنسيس بيكون) الذى جاء بعد الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى ، فلم يكن روجر بيكون إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الاسلامى الى أوربا المسيحية وهو لم يمل قط من التصريح بأنه يعلم معاصريه أن اللغة العربية وعلوم العرب هما الطريق الوحيد لمعرفة الحق » . وعند بريفولت أن المناقشات التى دارت حول واضعى المنهج التجريبى هى طرق من التجريف الهائل لأصول الحضارة الاوربية ، وقد كان منهج العرب التجريبى فى عصر بيكون قد أنتشر انتشاراً واسعاً وأكب الناس فى نهم على تحصيله فى ربوع أوربا » .

(٤)

١) اضافات الفكر الاسلامى فى مجال العلم .

أضاف الفكر الاسلامى اضافات بعيدة المدى فى مجالات العلوم المختلفة : فى الطب ، فى الفلك . ، فى الكيمياء ، فى الصيدلة ، فى الملاحة ، فى الجغرافيا ، فى علوم البحار ، فى الصوت والضوء ، فى نظريات النشوء والترقى ، فى الارقام والحساب ، فى الجبر ، فى المراصد ، وآلات الأسطرلاب ، فى صناعة الورق . ففى الطب عرفوا طبيعة كثير من الأمراض كالجدرى والحصبة واستعملوا الأمصال فى معالجة بعض الأمراض ووصفوا تشريح الجسم الانسانى وصفا دقيقاً . وعرفوا العقاقير فسجل ابن البيطار ١٤٠٠ عقاراً لم تعرف اليونان منها غير ٤٠٠ عقار والألف اكتشفها العرب وحددوا منافعها ومضارها . وألف أبو القاسم الزهراوى كتابه فى الطب والجراحة فى عشرين مجلدا ، وأطباء الاسلام هم أول من فتت الحصى فى المثانة وسدوا الشرايين النازفة وكتبوا فى الجذام والحصبة والجدرى وعدوى الطاعون واستعملوا المرقد (المخدر) فى العمليات الجراحية ، والأطباء المسلمون هم أول من كشف النقاب عن الدورة الدموية ودودة الانكلستوما ، كما صحح الاطباء العرب آراء بقراط وجالينوس فى التشريح ووظائف الأعضاء .

وقد ترجم كتاب ابن سينا (القانون فى الطب) فى خمسة عشر طبعة إلى اللاتينية والعبرية والإنجليزية وقد بحث عن العقاقير والأدوية فى سبعمائة وستين نوعا ، قال الدكتور رديتستون : إنه يحتوى على ما يزيد على مليون كلمة وقد عالج القرحة الدرنية والقولنج الكبدى والكلوى والرئة والجنب والتهاب الدماغ . وقد ظلت مؤلفاته أساساً للمباحث الطبية فى جامعات فرنسا وإيطاليا ستة قرون ولم تعرف جامعة لوفان حتى القرن السابع عشر مرجعاً للطب والعقاقير أوفى من كتب الرازى وابن سينا وابن الهيثم . وعرف الفكر الإسلامى التطعيم ضد الجدرى ، واستخدموا عفن البنسلين وعيش الغراب كمراهم ، وأما طب العيون فهو من صناعة العرب وظلت تذكرة طب العيون تستخدم حتى القرن ١٩ » بل لقد احتل المسلمون المركز الأول فى مجال الطب فترة تزيد على خمسمائة عام . وفى المجالات الأخرى نجد إضافات باهرة ، فقد اخترع المسلمون الساعات الدقاقة والزوالية واكتشفوا قوانين ثقل الأجسام ، وعرفوا تركيب النار اليونانية واستخرجوا قوة البارود الدافعة واستعملوا الآلات القاصفة ، وأتقنوا فن تسقية الفولاذ ، وهم أول من استخدم البوصلة فى الملاحة واكتشفوا الإبرة المغناطيسية التى انتقلت إلى أوربا فى القرن الثانى عشر ، ونقلوا القمح الأحمر ومشاتل النخيل من أسبانيا وأفريقيا وفرنسا ، واستخرجوا مادة القطران التى يطلى بها قاع السفن ، وعرف فضلهم فى تحسين نسل الخيل ، وكانوا أول من حاول قياس خط نصف النهار ، ووصفوا أصول علم الجبر وحساب المثلثات وبسطوا علم الحساب الإغريقى ونقلوا القطن إلى الأندلس وأخذوا من الصينيين زراعة القصب واستخراج السكر منه وأدخلوهما إلى مصر وصقلية والأندلس ، وكانت علوم المسلمين فى الجغرافيا والفلك هى صاحبة الفضل الأكبر فى الكشف عن الأمريكتين وعلل المسلمون ملوحة البحر وعذوبة المطر واستحالة الحطب فى الاحتراق ، واستحالة الزيت فى المصباح وصعود الهواء وانحدار الماء لا بالجاذبية والثقل النوعى بل بانجذاب بعضها إلى بعض . وعرف موسى بن شاكر مائة تركيب ميكانيكى ، كما علل علماء المسلمين صعود الماء فى العيون والفوارات وتجمع الماء فى العيون والقنوات واستعملوا السيفون وسموه (السماره) وعرفوا كثافة الذهب والرصاص ، وبحثوا فى الصوت وحصوله وعللوا حدوث الصدى ، وكتبوا فى الأوتار واهتزازها وعرفوا ما بين طول الوتر وغلظه وتأثره من علاقة ، كما عرفوا خاصة الجذب فى المغناطيس وخاصة اتجاهه وهم أول من استعمل بيت الإبره (البوصلة)

فى البحار ، ودرسوا نظرية النشوء والترقى فى مدارسهم وطبقوها على المواد غير العضوية والمعادن ، والحسن بن الهيثم هو أول علماء البصريات ، كما اقتبسوا الأرقام الهندية وشذبوها وأوجدوا طريقة مبتكرة وهى الإحصاء العشرى باستعمال الصفر ، واستعملوا الرموز فى الرياضة فسبقوا الأوربيين إلى ذلك ومهدوا للكشف عن اللوغاريتمات وعن التكامل والتفاضل ، وأنشأوا المراصد العديدة ووضعوا الأزياج الدقيقة الكبيرة الفائدة ، وهم أول من عرف الأصول التى تفضى إلى الرسم على سطح الكرة وأول من أوجد عمليا طول الدرجة من خط نصف النهار وقالوا باستدارة الأرض ودورانها على محورها ، واخترعوا آلة الاسطرلاب الدقيقة وحققوا مواقع كثير من النجوم وحسبوا طول السنة الشمسية وبحثوا فى كلف الشمس قبل الأوربيين ووضعوا جداول دقيقة عن النجوم الثوابت وصورها فى الخرائط ، وصححوا أخطاء بطليموس وخطأ الرومان القائلين بتسطح الأرض ورسموا خرائط بلادهم ، وأكد أبو الفداء أن الأرض كروية وأنها فى الوسط ، وهم أول من وضع أساس الكيمياء ، وقد مارسوا أعمال التقطير والترشيح والتصعيد والتبلير (البلورة) والتذويب والألغام والتكليس وهم الذين استحضروا الكحول والقلى والبورق والزرنيخ والبوتاس ، والأثمد . وزيت الزاج (الحامض الكبرتيك) والزاج الأخضر ، وماء الفضة (الحامض النتريك) وحجر جهنم (نترات الفضة) وملح البارود (نترات البوتاس) والسليمانى والراسب الأحمر (أكسيد الزئبق) وروح النشادر وملح الطرطير ، وماء الذهب والبارود ، والقلويات كلها فى الكيمياء معروفة باسمها العربى ، وماء الفضة لم يوصف فى كتاب غربى قبل كتاب جابر بن حيان ، وملح البارود من تحضير تلميذ المسلمين روجر باكون ، وأول من اخترع رقاص الساعة هو أبو الحسن العباسى المشهور بابن يونس ، والساعة الدقاقة اخترعها علماء المسلمين وأهداها هارون الرشيد إلى شارلمان ملك فرنسا فكانت وغيرها من الهدايا موضع دهشة عظيمة ، وأول مصنع للورق بدأ فى سمرقند عام ٧٥١ ثم فى بغداد فى زمن الرشيد ثم فى دمشق ودمياط ومراكش وصقلية — وأسبانيا وصناعة المرايا والبلور بدأت فى سوريا ومنها انتقلت إلى البندقية . وقد عرف المسلمون (الصفر) ولم يعرفه الغربيون إلا فى القرن الثانى عشر عن طريق المسلمين ، وقال العلامة إبر : إن فكرة الصفر تعتبر من أعظم الهدايا العلمية التى قدمها المسلمون ، وكان المسلمون قد استعملوا الصفر

فى الحساب ورسموه على هيئة حلقة ثم شرح الخوارزمى طريق استعماله فى بحث ترجم إلى الكتب الأوربية فى الربع الأول من القرن الثانى عشر ، وأبرزت هذه النهضة العلمية عدداً كبيراً من العلماء فى مقدمتهم : جابر بن حيان والخوارزمى والرازى والبتانى والبيرونى وابن الهيثم وابن خلدون وأبو الثناء الأصفهانى والفرغانى والقزوينى والزهراوى وابن يونس وابن ماجد وحسن المراكشى وعمر الخيام والفارابى ، والادريسى ، وغيرهم ، ومما يذكر فى هذا المجال أن الطبيب ابن النفيس (على بن حزم القرشى ، كبير أطباء مصر ١٢١٠ — ١٢٨٨ م عارض رأى جالينوس الذى ظل مهيمنا على عقول الأطباء أكثر من عشرة قرون ونقد نظريته وعارض قوله فى الدم وقال كيف يمكن أن ينتقل الدم من البطين الأيمن إلى الأيسر خلال حاجز ليس له منافذ ، ودحض نظرية جالينوس وأخرج للعالم لأول مرة نظرية الدورة الدموية الصغرى إذ قال : إن الدم لا يمكن أن ينتقل من البطين الأيمن إلى الأيسر مباشرة خلال الحاجز وأنما يسير من البطين الأيمن إلى الرئة ومن الرئة إلى البطين الأيسر وهذه هى الدورة الدموية الصغرى » : وقد ظلت آراء ابن النفيس قائمة ، حتى ترجمت كتبه إلى اللاتينية فى عصر النهضة .

وجاء سرفيتو وكولمبو ، فأيدا ما ذهب إليه ابن النفيس وذلك فى القرن السادس عشر فهو قد سبقهما بأكثر من مائتين وخمسين سنة — أما وليم هارفى فقد جاء بعده بأكثر من أربعمائة سنة وقام بتجاربه فى ضوء أبحاث ابن النفيس ومن تلاه وانتهى إلى كشف الدورة الدموية الكبرى .

٥ — إضافات الفكر الإسلامى فى مجال العلوم الانسانية

(الاجتماعية والسياسية والاقتصادية)

١ — ابن حزم — نظرية المعرفة :

نستطيع أن نقول إن أبرز دعائم للفكر الإنسانى الحديث فى مجالات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والتربية والقانون وخاصة فى مجال الخطوط العامة لها جميعاً إنما بدأها الفكر الإسلامى وأرساها ثم نماها الفكر الغربى واتجه بها وجهة أخرى .

وتكاد تكون «نظرية المعرفة» التي صاغها «ابن حزم» من أهم هذه الدعائم وقد سبق بها «كانت» بسبعة قرون وقد بلغ ابن حزم الغاية في ذلك فهو يعد بحق مؤسس المنهج العلمى فى المعرفة فى الفكر العربى الإسلامى . يقول : لا يجوز لمن لا يملكون أدوات الاجتهاد والعقل أن يقلدوا إماما فى كل ما يقول ، أو كل ما قال وقرر من غير ترجيح دليل على دليل . « وطالب الحق لا يصح أن يعميه التعصب لقوله عن التماسه حيث يكون ، وهو فى إخلاصه للحق لا يبغى له الغلب ولكن يبغى بعد نصر الحق المجرد ، وهو مستعد لترك قوله هو إلى قول غيره أن رأى عند غيره الحق السائغ الذى لايشوبه باطل ، وكذلك يقول فيما لم يصح عندنا حتى الآن ، فيقول مجدين مقرين ، إن وجدنا هدى منه اتبعناه وتركنا ما نحن عليه . فلا نأخذ رأيا إلا بعد أن نمحصه ونسلط عليه العقل والبرهان . والمعرفة تكون (١) بشهادة الحواس (٢) بأول العقل (أى بالضرورة) وبالعقل من غير استعمال الحواس (٣) ببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس . وهكذا حل ابن حزم أعظم مشكلة فى تاريخ نظرية المعرفة . هذه المشكلة التى زعم مؤرخو الفلسفة الحديثة أن حلها كان من نتاج عبقرية الفيلسوف الألمانى (كانت) المتوفى ١٨٠٤ .

٢ — الغزالى — علم النفس الإسلامى .

أولا : أوجد الإمام الغزالى « علم النفس الإسلامى » حين قرر أن السلوك الإنسانى يقوم على شهوة الطعام ويمتد من شهوة الطعام إلى سائر الشهوات ، وهو نفس المصدر الذى استمد منه علماء النفس فى العصر الحديث أول المفاهيم ، ويعد الإمام الغزالى بحق مؤسس علم النفس الإسلامى وقد فسر مظاهر سلوك الإنسان بأربع دوافع أساسية هى شهوة الطعام ، والجنس ، والمال ، والجاه ، وعنده أن أساس هذه الدوافع كلها غريزة الطعام وأن الاعتدال هو الميزان الصحيح لجميع أنواع السلوك والخروج عن حد الاعتدال إلى التفريط ، والإفراط هو سبب الأمراض النفسية والعلاج هو الارتداد إلى حد الاعتدال الواجب .
ثانياً : البراهين التى جاء بها الغزالى للدفاع تبناها القديس توما الأكوينى من بعد وحولها للدفاع عن المفاهيم المسيحية دون أن يذكر أولية الغزالى .

٣ — ابن خلدون : منهج التاريخ .

أما ابن خلدون فقد قدم لعلماء الغرب سبقا حاسما فى وضع أسس ثلاثة علوم : التاريخ والاجتماع والاقتصاد السياسى ، وبه سبق آدم سميث وأوجست كونت بأربعة

قرون كاملة فقد درس ابن خلدون الظواهر الاجتماعية على أساس علمى وقرر أن الظواهر العمرانية فى تزاحمها وتواليها تحكمها قوانين ، وكانت وسيلته فى الدراسة الاستقراء والقياس وقد أكد المنصفون ان آراءه جاءت كعمل مرتب منظم ينطبق عليه العـلم فى معناه الدقيق . (٢) اكتشف ميدان التاريخ الحقيقى وطبيعته ولم يقل أحد قبل ابن خلدون إن التاريخ علم خاص موضوعه بحث جميع الظواهر الاجتماعية فى حياة الإنسان وبذلك يعتبر بحق مؤسس علم الاجتماع . (٣) سبق فى آرائه أقطاب علم الاجتماع المحدثين .

(١) اكتشف نظرية الأجيال الخاصة بظهور الأسر ونهوضها من قبل أن يعرفها (أوتوكار لونمس) فى أواخر القرن التاسع عشر . (٢) عرف قانون التشبيه بالوسط قبل أن يعرفه العالم الطبيعى (دارون) بخمسة قرون . (٣) اكتشف مبدأ وجود المادة قبل أن يكتشفه العالم الفيلسوف الألمانى أرنست هيكل بأكثر من خمسة قرون .

(٤) اكتشف مبادىء العدالة الاجتماعيـــة قبل نوتسبدران وماركس وباكونين .

(٥) عرف مبدأ الحتمية قبل رجال الفلسفة الاثباتية وعلماء النفس بقرون عديدة .

٤ — ابن مسكويه : نظرية التطور :

سبق ابن مسكويه وإخوان الصفا ، دارون فى إعلان نظريتى أصل الأنواع والتطور فقد ذكر ابن مسكويه فى كتبه أن النباتات أسبق فى الوجود من الحيوان وقال ابن مسكويه : بنشوء الحيوان من النباتات وأن الإنسان ناشىء من آخر سلسلة البهائم وأنه بقبول الآثار الشريفة من النفس الناطقة وغيرها يرتقى حتى أعلى رتبة من مراتب البشر . وقد ورد لفظ (التطور) فى الطبقات الكبرى للسبكى وفى مقدمة ابن خلدون وفى كتاب البدر الطالع للشوكانى : قال السبكى : ومن كرامات هذه الأمة التطور . بأطوار مختلفة ، وهذا الذى تسمية الصوفية بعالم المثال ، ويثبتون عالميا متوسطا بين عالم الأجسام وعالم الأرواح . وقال ابن خلدون فى المقدمة : إن أهل الدول أبدا يقلدون فى طور الحضارة الدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم فى الغالب يأخذون ، ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم فما استعبدوا أهل الدول فعلمهم واستعملوهم فى مهنهم وحاجات منازلهم .. إلى أن قال : فبلغوا الغاية من ذلك وتطوروا بطور الحضارة والترف فى الأحوال :

وقال الشوكانى فى سيرة أبى الفضل المشرالى : أنه ولد عام كذا ورحل إلى تلمسان وفتحت على ابن مرزوق وعلى سائر علمائها فى عدة علوم ثم رحل نحو المملكة المصرية و (تطور) على أنحاء مختلفة .

٥ — أبحاث الاقتصاد الإسلامى :

وضع المفكرون المسلمون أسس النظرية الاقتصادية العصرية قبل أن يعرفها الفكر الاوربى بألف عام على الأقل ، وظهر التخصص العلمى الصحيح فى المؤلفات الاقتصادية الإسلامية واضحاً من القرن الثامن الميلادى فهناك كتاب (الخراج) ليحيى بن آدام القرشى عام ٢٠٣ هجرية أى حوالى ٧٨٥ م ، وكتاب الإكتساب فى الرزق المستطاب للإمام محمد بن حسن الشيبانى صاحب أبى حنيفة عام ٢٣٤ هـ (٨١٢ م) . وكتاب (الخراج) للإمام أحمد بن حنبل . ثم تلى ذلك مقدمة ابن خلدون فى القرن ١٣ م . وذلك قبل كتاب ثروة الأمم : إنجيل الاقتصاد الحديث الذى كتبه أبو الاقتصاد الغربى آدم سميث قبل عام ١٧٧٦ بخمسة قرون من الزمان . وقد بحث ابن خلدون الحضارة ونشوءها وإنتاج الثروة وصور النشاط الاقتصادى ونظريات القيمة والتوزيع والسكان ثم كتب المقريزى كتابا فى النقود وكتاب فى دورات الأعمال الاقتصادية سماه (إغاثة الأمة بكشف الغمة) بحث فيه أسباب الأزمات الاقتصادية واقتراح أوجه علاجها . ومثل هـــذه الدراسات لم تظهر فى الاقتصاد الحديث إلا فى القرن التاسع عشر ، كما ظهر كتاب (الفلاكة والمفلوكون) أى الفقر والفقراء لأحمد بن الدلجى وهو نوع جديد من الدراسة الاقتصادية لم تظهر دراسته وأبحاثه إلا فى أوائل القرن العشرين .

٦ — ابن رشد : نظرية المعرفة :

١ — كان من أول من قرروا نظريات التحرر من الجمود ، وعنده أن النظر البرهانى لا يؤدى إلى مخالفة الشرع فإن الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

٢ — قال إن الزمان معنى ذهنى لا وجود له فى الحقيقية ، والزمان شىء يفعله الذهن فى المعركة ، لأن الزمان ليس شيئا غير ما يدركه الذهن من هذا الامتداد المقدر للحركة فالزمان ليس بذى وضع . وهذا المعنى هو ما ردده (كانت) الألمانى المتوفى ١٨٠٤ حين قال : إن المكان والزمان ليسا شيئا فى ذاتهما بل هما وعاءان كبيران يحتويان على جميع

الحقائق المحسوسة والعقلية ، وأنهما وعاءان بلا قعر ولا جوانب ثم قال : إنهما فى الحقيقة فكرة خالصة تمكننا من تخيل الأشياء مرتبا بعضها قرب بعض ، وهذا الذى قال به كانت فى أواخر القرن ١٨ كان قد قرره ابن رشد قبل ذلك بثلاثة قرون .

٣ — أعلن وحدة العقل البشرى ومؤدى ذلك أن أشخاص الناس لا تخلد بعد الموت وإنما الخلود للعقل المطلق فقط . وكان لهذه النظرية أثر بعيد المدى على الكنيسة والدين ، على أن الأمر فى المسيحية غير ذلك فالكنيسة تقول إن القديسين يأتون بالعجائب وهم موتى كما كانوا يأتون بها وهم أحياء ، إنهم يشفون المرضى ويمنحون البركات ويطهرون الناس ، من أجل ذلك قاومت الكنيسة رأى ابن رشد فى وحدة العقل وضياع الشخصية الفردية بالموت . ٤ — أعلن ابن رشد نظرية العقل الفعال ، وهى النظرية التى استحوذ عليها توماس الأكوينى فى القرن الثالث عشر ، وارتضاروس الإنجليزى فى العصر الحديث . وكل ما فعله توماس الاكوينى هو أنه أخذ آراء ابن رشد فى هذه المسألة وزعمها لنفسه ، كما أخذ مختلف آراء ابن رشد بحذافيرها فنسبها لنفسه ثم فصلها فى كتابه الضخم المسمى (الخلاصة اللاهوتية) فبدا فى نظر قومه أنه هو المجدد الأكبر فى المسيحية .

٧ — الاضافات الاجتماعية :

(١) الشافعى : قدم نظرية للتعايش السلمى فهى الأصل الذى لا يختلف فى الشكل أو المضمون عن النظرية الحديثة . (٢) توصل الشاطبى إلى نظرية تسمى فى القوانين العصرية نظرية التعسف فى استعمال الحقوق فأثبت بعد تحليل وتفصيل أنه يجب منع الفعل المأذون به شرعا إذا لم يقصد فيه فاعله إلا الإضرار بالغير . (٣) سبق الفيلسوف العربى أبو العلاء المعرى (دانتى) الى كتابة الكوميديا الإلهية بكتابه رسالة الغفران ، وقد أخذ دانتى مادة الكوميديا الإلهية من الكاتب المسلمة . قال أسين بلاسيوس عام ١٩١٩ ان دانتى استقى ملحمته الكوميديا الإلهية من مصادر عربية وأنه فى تصويره للجحيم والجنة استمد مادته من كتب الإسلام عن معراج النبى ورسالة الغفران للمعرى .

(٤) سبق أبو بكر محمد الطرطوشى : الفيلسوف ميكيافيلى فى وضع أسس السياسة فى كتابه « الأمير » وذلك بكتابه سراج الملوك ، الذى كتبه قبل خمسة قرون من صدور كتاب الأمير .

(٥) أثر البخارى وعلماء الحديث فى بناء منهج التاريخ الأوربى الحديث وبعد وفاة البخارى بحوالى عشرة قرون بدأت فكرة تحديد منهج للتاريخ تظهر فى أوربا ، ونقله الشرقيون على أنه أمر

جديد والحق أنه مأخوذ من منهج المحدثين المسلمين وشيخهم البخارى . ويقول الدكتور محمود قاسم فى كتابه المنطق الحديث ومناهج البحث العلمى : تحت عنوان مراحل البحث التاريخى الأوربى : لم يتبع القدماء من الاوربيين منهجا سليما فى دراسة التاريخ، فكانوا يخلطون بينه وبين فن القصص وكانوا يجمعون الوثائق والروايات كيفما اتفق ويصهرونها ويصبونها فى قالب أدبى جذاب :

(٦) سبق الفكر الإسلامى علماء الغرب فى مجال كتابة المكفوفين التى عرفت بالحروف البارزة فقد عرف العلماء المسلمون هذه الطريقة وسجلها على بن أحمد بن يوسف المشهور بزين الدين الآمدى . (٧) سجل الباحثون أن الفارابى سبق انيشتاين الى بعض النظرآت فى نطاق نظريته فى النسبية ، وأن الغزالى سبق هربرت سبنسر فى تخطيط الدولة والمدينة ، وقارن بين كل منهما وبين جسم الإنسان فالغزالى يشبه الملك بالقلب وأصحاب المهن الحوة بأعضاء الجسم ، والشرطة بعصب الإنسان والوزراء بحسن الإدراك والقضاء بالشعور .

(٤)

(المنحنى الخطر فى الثقافة الغربية)

استطاع الفكر الإسلامى أن يقدم للثقافات الغربية فى مختلف مجالات البحث العلمى والعلوم الكونية والإنسانية معطيات ضخمة بعيدة المدى قام عليها الانطلاق العلمى والتطور الإجتماعى الفكرى (سياسياً واجتماعياً واقتصادياً) على نحو كاد أن يحقق للإنسانية (مدينته الفاضلة) التى كانت حلم الفلاسفة والمصلحين .

غير أن الفكر الغربى الذى كان بطبيعته أغريقى الجذور وثنى الملامح والذى استطاع أن يسيطر على المسيحية الوافدة فيصبغها بصبغته ويصوغها فى قوالبه ولم يستطع الفكر الإسلامى أن يخرجه من طبيعته العنيدة ، فقد امتص كل القيم الإسلامية البناءة فى مجال العلم ومجال الفكر والمجتمع والحياة ثم تخلى عن الجوهر الأساسى القائم على التوحيد وأعاد صياغتها فى اطاره وطوابعه ، ثم لم يلبث أن أعلن مجافاته للفكر الإسلامى وحمل عليه حملة عنيفة ، وأنكر فضله وأثره فى نهضته ، بل وأنكر أن هذه المضامين جميعا ذات جذور إسلامية نماها الفكر الغربى الحديث وأضاف إليها ، والواقع أن الفكر الغربى قد وقع تحت تأثير خطرين كبيرين :

الخطر الأول : خطر الجذور الوثنية الاغريقية الرومانية البعيـــدة المدى فى تشكيل

مزاجه وطوابعه وهو مزاج ليس الدين جزء منه ولا أرتباط له أساسا بالمفاهيم الغيبية أو الروحية أو مفاهيم التوحيد والنبوة وما إليها حيث يقوم أساساً على فكرة الصراع بين البشر والآلهة ، والخطر الثانى : خطر اليهودية وقيمها التى يسجلها التلمود والمشنا وهو ما كشف عنه فى أواخر القرن التاسع عشر بما سمى (پروتوكولات حكماء صهيون) والدعوات الصهيونية والماسونية والبهائية والمذهب النفسى الفرويدى والروحية الحديثة والثيوصوفية والمعروف أن اليهودية حاربت المسيحية منذ فجرها الأول وحورت مفاهيمها ثم كان لها دورها الخطير بالنسبة للحضارة الأوربية فى مجال السيطرة عليها ، ومن هنا برز تيار خطير فى الهجوم على الدين والمسيحية والحضارة الغربية بصفة عامة . لقد كانت النهضة الأوربية « وثنية فى ثورتها غير مصطبغة بالدين ، أهدرت أ كثر ما فى العصور الوسطى من الحسنات ، وضحت بكثير من الفضائل . فقد كانت تترصد تحت مظهر الثقافة اللامعة شهوة عارمة ورغبات وحشية لم تكبح جماحها فى هـــذا العصر ، نزعة دينية ولا هذبتها تجربة كتجربة العصر الحديث فوجدت فى إيطاليا الشهوة والخيانة والسم والاغتيال بجانب التهذيب الفنى والأدبى ، وبدت الكنيسة ناشزة عن مبادىء المسيحية بأعمالها الدنيئة المفضوحة وفقدت سيطرتها على الأخلاق والأمانة السياسية » ، وعندنا أن « اليهودية » كانت من وراء هذا التحول الخطير ، التحول نحو الإنحراف فى مختلف قيم الحياة ، ظهر ذلك بوضوح فى تلقفها أراء فى (نيتشه) و (داروين) وفى الدعوة الماسونية التى كانت تخفى هدفها الأساسى فى هدم المسيحية وبناء هيكل سليمان ، فقد كشفت بروتوكولات حكماء صهيون كيف دبرت اليهودية العالمية القضاء على الحضارة المسيحية الأوربية والعمل على تحطيم الديانة المسيحية تحطيما كاملا . يقول المستشرق الأسبانى فيلا سبازا « لقد حجب الغرب أنوار المسيحية الأولى وبدل ما فى المسيحية السامية من مواساة وحول فلسفتها إلى أحاج ومعميات ، » ، ويقول فيلكس فارس : بالرغم من أن الغرب قد بدل فلسفته المسيحية فإنه لم يتمكن من إيصال الإسلام إلى ضميره ، كما أنه امتنع عليه أن يبلغ بالمسيحية إلى فطرته وبقى النزاع مستحكما فيه بين الفطرة والضمير لان ثقافته المسيحية لم تزل متأثرة بالاحاجى والمعميات » ، ويردد هذا الكلام كاتب شرقى وكاتب غربى كلاهما مسيحى ، ولعل هذا الاتجاه قد استمد وجوده من تراث ضخم واجه المسيحية الغربية بالنقد وكان من ورائها خصومها التقليديون اليهود ، المتأهبون لتدمير الحضارة ووراثة السيادة العالمية ،

وقد تركزت هذه الحملة على الإشارة إلى مواقف الكنيسة ضد التقدم وإثارة قضايا إعدام المفكرين وإحراق العلماء ، والإيماء إلى مسئولية المسيحية والكنيسة عن فظائع سان بارتلمى وهى مذبحة البروتستانت التى أمر بها شارل التاسع ليلة ٢٤ أغسطس ١٥٧٢ والتى استمرت ثلاثة أيام قتل فيها مائة ألف إنسان ، ومذبحة (إلا ليجواه) وهى طائفة دينية انتشرت فى القرن الحادى عشر بجنوب فرنسا وقرر البابا اينوسانت الثالث إبادتها عن آخرها فأبيدت (١٢٠٨) ، وحرب الكاثوليك البروتستانت (الانابا بنسيت) وقتل فيها ١٦٠ ألفا ، أو محرقة توركادا الدومنيكى الاسبانى (١٤٢٠ — ١٤٩٨) والتى قضت على ستة آلاف إنسان بالنار ، وتبدو صورة هذا المنحنى الخطير من خلال موقف أقطاب الفكر الغربى من المسيحية المنحولة : فإن (هكسلى) قد رفض المسيحية رفضا قاسيا ورأى أنها لا تصلح مطلقا لأن تكون عاملا مدنيا ، ورد جميع النظريات المسيحية كما حارب (رينان) ما أسماه المسيحية التاريخية وقال : إن الكتاب المقدس عنده ليس إلا أثرا من تكامل الخرفات والأساطير وقد هاجم المسيحية ووصفها بالسلبية وكذلك (شفيترز) فى كتابه عن المسيح . كما وصف « كارل ماركس » المسيحية بأنها « ديانة الكلاب الضالة الضائعة » ، وقال (برتراندرسل) أنه لم يعتنق المسيحية منذ نشأتها سوى فرد واحد ، وهذا الفرد مات على الصليب فى معتقده . وكتب (أوجست كونت) فصولا عن الفلسفة الواقعية هاجم فيها الكنيسة الكاثوليكية ، وأعلن كثير من الفلاسفة أن الأوربى لم يتمكن من الخلق والابتكار إلا بعد أن تحرر من قيود تعاليم المسيحية الصارمة فى الروحية وانطلق فى جو الثقافة اليونانية ، ويعد ميكافيلى (١٤٦٩ — ١٥٢٧) أخطر من قاوم الفكر الغربى المسيحى ، فقد دعا إلى التخلص من سلطان الكنيسة ، وقال إنه لا يرى فى الفضائل الخلقية أساسا للفضائل السياسية ، وجعل أسس الفضائل عند الرجل السياسى هى قدرته على إقامة حكومة قوية مهيبة الجانب نافذة السلطان ، وأباح ميكافيلى للأمير الاتصاف بالخديعة والنفاق حتى يحتفظ بسلطانه السياسى .

وقال : يجب على الأمير أن يظهر مثال الاستقامة والإخلاص ومثال العطف على الإنسانية ومثال التقوى أمام الناس ، ولكن عليه أن يعود نفسه ويمرنها على أن تهمل الوسيلة إذا كانت هذه الغايه هى الاحتفاظ بالسلطة والنفوذ ، وهكذا جعل ميكافيلى الأخلاق وأسسها خاضعة للعوامل السياسية ودعا إلى نظرية الغاية تبرر الوسيلة ، إذا كانت

هـــذه الغاية هي الاحتفاظ بالسلطة والنفوذ ، وقال إن كل وسيلة توصل إلى الغرض المنشود محمودة وشريفة ، وهاجم الخلق المسيحي وقال إنه خلق ضعيف ، أما نيتشه فقد كان من أخطر من حملوا على الدين بصفة عامة وعلى المسيحية الغربية بصفة خاصة فقال إنها تلجأ إلى عدم الصدق للتأثير على الناس ولإثارة انفعالاتهم حتى أصبحت الوسائل المتبعة وسائل غواية أكثر منها وسائل لنشر الدعوة إذ أنها ترفض كل ما يمكن أن يثير المقاومة مثل العقل والفلسفة والحكمة والشك وتصر إصراراً عنيداً على أن العقيدة من عند الله ، وأنه لا مجال فيها للنقد والفحص ، بل للتسليم والاعتقاد ، وإنها تبث روح التعصب والغرور لدى الفقراء وتصفهم بأنهم (ملح الأرض) على ما يقول الإنجيل وأنها تتعامل مع المتناقضات وكل ما يثير الغربة والدهشة وتمجد الاضطهاد وخدمة الآخرين ، ويرى أن التناقضات الموجودة في المسيحية هدامة لا بناءة ، وأنها قضت على الأمبراطورية وحدت من انتشار الإسلام حتى جاء لوثر فأضاع مكاسب عصر النهضة .

ويرى أن النظرية المسيحية المشهورة عن الخطيئة والفداء ، هو تصور موجود قبل المسيحية ثم تسرب إلى المسيحية في تصورها للكون ، وهو التطور الأفلوطيني للكون بحركتي الهبوط الذي تمثله الخطيئة والصعود الذي يمثله الفداء ! وهو التصور الذي خلده أوغسطين في (مدينة الله) ، هذا التصور ليس مسيحيا بالضرورة بل هو التصور القديم للتاريخ قبل المسيحية . وقال أن التصور التراجيـــدي للحياة (الصعود والهبوط) ليس تصوراً مسيحيا صرفا ولكن عرفه الشعراء اليونان من قبل ، كما عرفته الأساطير اليونانية ، وبعض الفلسفات مثل فلسفة أفلاطون وعرفه الرومانيون في عواطفهم وانفعالاتهم . ويرى نيتشه أن المسيحية عدو العلم إذ أنها لا ترتكز على الواقع الذي يصدر العلم كما يرى أن الإيمان المسيحي معارض للعلم خاصة لعلمي النفس والطب » .

(٢)

وهكذا نشأ تيار عنيف في الفكر العربي يعارض « المسيحية » فإذا كانت تدعو إلى الزهد والرهبنة فقد اتجه الغربيون إلى الإباحة في اقتحام الحياة وإذا كانت المسيحية تحرم العنف والقوة فقـــد وصلوا إلى أقصى درجة في الإنتقام والدمار وقد جاء ذلك في نطاق ما عرف من الدعوة إلى تهويد المسيحية أو تدميرها من الداخل ، لقد كان من الحق أن يقال أن الكنيسة في القرون الوسطى قد جمدت الفكر ووقفت في وجه التقدم ولقد ثار

الفكر الاوربى على الكنيسة والمسيحية الغربية ، ولكن كان فى إستطاعة هذا الفكر أن يهضم الفكر الإسلامى ويجرى فى طريقه لولا أن هناك قوة خفية استطاعت أن تدفعه حتى يربط نفسه بالوثنية الإغريقية ، ولو كان هذا الإتجاه فى ذاته سليما ، فلقد امتص العرب فى منهجهم العلمى خير ما فى الفكر الهلينى والفارسى والهنـــدى بعد أن صححوه ثم نموه أو صهروه . لقد استطاعت هذه القوة الغامضة أن تجعل حركة الإصلاح المسيحى التى كانت تستمد مفاهيمها من الإسلام أن تتحول إلى صراع دموى وانقسام وخلاف عنيد ، فقد نقلت الفكر الغربى نقلة ماكره من جذورة المسيحية التى هى شرقية أصلا قبل انحرافها ومن معطيات الفكر الإسلامى إلى الهلينية الإغريقية ، ونمت فيه ذلك العداء القوى لكل ما هو دينى أو روحى أو خلقى ؛ ودفعته إلى عبادة الإنسان ، أو عبادة المادة ، وصبغته بالصبغة اللادينية المنكرة للغيب والميتافيزيقا ، ومن هنا نشأ ذلك الإتجاه الذى نما من بعد نمواً كبيراً والذى وصل الآن إلى أخطر نتائجه فى التحول إلى فهم الإنسان على أنه « حيوان » واتجاهه إلى التحليل النفسى على أساس الجنس كما صوره (فرويد) أو إنكار كل العوامل غير العامل الاقتصادى فى تطور التاريخ كما رسمه (ماركس) وانكار وجود الأسرة كخلية طبيعية فى بناء المجتمع كما نظره (دوركايم) ، ومن ثم حل التعبد للرقى المادى وللذة وللحرية المطلقة وسرت عقيدة تقول بأنه ليس فى الحياة هدف سوى الاستمتاع بهذه الحياة نفسها . « إن هياكل هذه الديانة إنما هى المصانع العظيمة ودور السينما والمختبرات الكيماوية التى أباحت الرقص وكهنة هذه الديانة هم الصيارفة والمهندسون وكواكب السينما » . ومن ثم جرى تحوير مفاهيم الدين والاخلاق ومختلف القيم الإجتماعية فى ضوء هذا الإتجاه الذى أوجده خصوم المسيحية والحضارة الغربية فقد رددوا القول بأن الفضائل ليست قيما ثابتة ولكنها متطورة ومتصلة برفاهية المجتمع المادية ، وأعلنـــوا إنكار وجود الحب الأبوى وإنكار العفاف والأحصان والسخرية بهما وأخذت الفضائل القديمة التى يؤيدها الدين تتخلى عن مكانها بالتدريج للفضائل الغربية الجديدة التى تدعو إلى حرية فردية للجسد البشرى غير مقيدة . وبدأ تغير كامل فى قيم السياسة والاجتماع والاقتصاد والتربية .

اليهودية العالمية والفكر الغربى

ومن ثم تبلورت مفاهيم الفكر الغربى فى صورة تغلب عليها طوابع التحرر من القيم الروحية والأخلاقية فى مجال المجتمع مع غلبة طابع الحس والمادة ، وأصبح الدعاة الجدد يرددون القول بأن الحقائق إنما هى وسائل لفهم الدنيا (وليم جيمس) والأخلاق ترجع إلى أسباب حيوانية بيولوجية (فرويد) والكتب المقدسة موضع الشك . والتوراة كتاب بشرى وليس كتابا سماوياً (نيتشه) والدين نظام اجتماعى قابل للتطوير مثل الجماعة نفسها (أوجست كنت) . والجنس الأبيض سيد الأجناس (جوبنيو) . وقد أسقطت هـذه المفاهيم : قيم التوحيد والألوهية والنبوة ثم لم تلبث أن أسقطت قيمة الإنسان نفسه. فى محاولة خطيرة ترمى إلى إثبات أن الإنسان هو عبد نزواته وغرائزه الجنسية ، وأن العقل الباطن هو المسيطر الفعال فى توجيه الإنسان ، وبهذه النظرية أدخل الإنسان فى حظيرة الحيوان ، استمداداً من أن الإنسان سليل الحيوان وأنه ينتمى إلى فصيلة القرد . ثم استمدت من هذه القواعد الخطيرة أصول الفلسفات والنظريات المختلفة فى مجال الاجتماع والتربية والاقتصاد . ثم اتسع نطاق هذه الإتجاهات فكان القول بأنه ليست هناك قوانين مطلقة ، وليست هناك قيم ثابتة وأعلنت الدعوة إلى تحرير الإنسان من كل القيود حتى يتمتع بوجوده ويطلق لحريته العنان ، ووجهت إلى المثل الأخلاقية والقيم الروحية أسوأ الإتهامات ، وأنكر مفهوم الحق والخير . كان هذا الإتجاه فى مجمله ثمرة عمل تلك القوة العاتية التى فرضت نفسها على الفكر الغربى المسيحى وحولته عن طريقه الطبيعى ، الطريق الإنسانى الجامع بين الروح والمادة إلى الإباحية والإلحاد ، يظهر هذا واضحا فى نصوص بروتوكولات حكماء صهيون أو الإنجيل البلشفى ، كما أطلق عليه (سرجى نيلوس) أول من نشره فى العالم قبل خمسين عاما باللغة الروسية .

وتستطيع بعض هذه النصوص أن تلقى الأضواء الكاشفة لهذا المنطلق الخطير ، فقد تبين أن (بروتوكولات حكماء صهيون) إنما هو مخطط سيطرة (الصهيونية) على العالم باستخدام كل الوسائل وأهمها الدعوة إلى الإباحة وإشاعة الأدب الزائف المنحرف . يقول البرتوكول الثالث عشر : « سننشر بين الشعوب أدباً مريضاً قذراً تغثى له النفوس ويساعد على هدم الأسرة وتدمير جميع المقومات الأخلاقية للمجتمعات المعادية لنا وسنستمر فى الترويج لهذا الأدب وتشجيعه حتى بدء

فترة قصيرة من الاعتراف بحكمها » . فالدعوة إلى الإباحة المطلقة بهدم الأسرة وتدمير اخلاق المجتمع وإشاعة الإنحلال فى الفرد والأمة والدولة هو هدف هذا المخطط ، وتقصد (برتوكولات صهيون) بالمجتمعات المعادية لها : المجتمعات المسيحية فى الغرب والإسلامية فى الشرق ؛ فهى تقوم أساساً على العداء للمسيحية والعداء للإسلام وهى لاتتصدى للعقيدة مباشرة وإنما تهدم العقيدة بهدم الأخلاق والأسرة ، ولا شك أن هدم الأسرة وتدمير أخلاق المجتمع إنما هو تحطيم لمناعة الأمة ضد المقاومة ودون القدرة على رد التحدى ، إذ يجدون فى هذا التهديم الاجتماعى قوة فاعلة أكثر من التهديم الإيدلوجى الذى يروجون له فى الحركات الفلسفية والاقتصادية والعلمية وهناك شبه إقرار بين الباحثين المستوعبين للتيارات والمخططات بأن إصبعا من الأصابع الصهيونية كامنة وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية وترمى الى هدم القواعد التى يقوم المجتمع الانسانى عليها ، ومن هذه البرتوكلات نماذج خطيرة تكشف جوانب هامة مما يقع تحت أبصارنا دون أن يفهم تفسيره أو مصدره :

يقول (برتوكول ١٧) :

« وقد عنينا عناية كبيرة بالحط من كرامة رجال الدين عند الأميين فى أعين الناس ، وبذلك نجحنا فى الاضرار برسالتهم التى يمكن أن تكون عقبة كئوداً فى طريقنا وأن نفوذ رجال الدين ليتضاءل يوماً بعد يوم . ومنها العمل على تحطيم « الدين » بعامة والنيل منه :تقول البرتوكولات : « لقد خدعنا الجيل الناشىء وجعلناه فاسداً متعفنا بما علمناه من مبادىء ونظريات ، يجب أن نحطم بكل إصرار عنان الإيمان ، وتكون النتيجة الموقتة لهذا هى إثمار ملحدين يجب أن تكتسح كل الأديان والعقائد الأخرى ، وإن كان هذا يؤدى إلى وجود ملحدين ينكرون وجود الخالق . واليوم تسود حرية العقيدة فى كل مكان ولن يطول الوقت إلا سنوات قليلة حتى تنهار المسيحية بدءاً وانهياراً تاما » . وهناك إشارة صريحة إلى مدى التدبير وراء النظريات الفلسفية ذات الدوى ومدى تأثيرها . يقول البرتوكول الثانى : « ليعتقدوا أن هذه القوانين النظرية التى أوحينا اليهم ذات أهمية قصوى ، يجب أن لا يكون هناك اعتقاد فى أن مناهجنا كلمات جوفاء ، لا حظوا أن نجاح دارون وماركس ونيتشه قد دبرناه من قبل ، سيكون واضحا على تأكيد الأثر الأخلاقى لاتجاهات هذه العلوم فى الفكر الأممى ولم يفتنا تقدير الآثار السيئة التى تركتها هذه النظريات فى أذهان غير اليهود » وبالإشارة إلى « الحرية » يقول أحد البرتوكولات : إن الأثر الهدام للأخلاق الذى تنشئه علومهم فى الفكر غير

اليهودى واضح لنا بكل تأكيد « إن لفظ الحرية يجعل المجتمع فى صراع مع جميع القوى بل مع قوة الطبيعة وقوة الله نفسها » ، فإذا أردنا أن نعرف مدى أثر هؤلاء الفلاسفة لقلنا : إن دارون هو أول من استغلت نظريته لتخريج فلسفة تحتقر الإنسان وتنكر أنه سيد الخليقة ، تقول البرتوكولات : « أن دارون ليس يهوديا ولكنا عرفنا كيف ننشر آراءه على نطاق واسع ونستغلها فى تحطيم الدين . أما ماركس فهو صاحب الدعوة إلى التفسير المادى للتاريخ . أما فرويد فقد أنكر الحب والقلب ، وحاول أن يصور النفس البشرية على أنها مجموعة من الرزائل تتحكم فى قواها وتسيطر على مشاعرها وأن الإنسان عبد نزواته وغرائزه. أما نيتشه فصاحب الحملة العنيفة على المسيحية والقائل بفكرة الإنسان الأعلى وموت الاله وإعفاء الإنسانية من التقيد بالأخلاق المسيحية لأنها أخلاق الأذلاء . ويرى دور كايم أن الدين والزواج والأسرة ليست نزعات فطرية فى الانسان وأن القواعد الخلقية لا وجود لها فى ذاتها . ويمكن القول بأن هذا « المنحنى الخطير » الذى حاولت قوى الصهيونية العالمية توجيه الفكر الغربى إليه ، إنما كان يرمى إلى إغراق الإنسانية كلها فى حمأة الرذيلة . وبالرغم من أن الفكر الغربى قد سادته نظريات أخرى معارضة لنظريات فرويد وماركس ونيتشه وتفسيرات خلفاء دارون من اليهود ، فإن قوة النفوذ المسيطرة على دور النشر والصحف والاذاعات وغيرها قد مكنت لهذه النظريات بأن تنمو وتتسع وتخترق جدران الجامعات والمعاهد ودوائر المعارف حتى أصبحت فى نظر الأجيال التالية لها ، وكأنما هى حقائق علمية ، ثم كانت الخطورة البعيدة المدى فى أن هذه القوى قذفت الثقافة العربية بذلك السم كله وفرضته عليها عن طريق التغريب والغزو الثقافى وسلطان الاستعمار والنفوذ الأجنبى . ولقد كانت دائما للثقافة العربية قيمها ومفاهيمها تجاه كل هذه القضايا والنظريات والفلسفات التى أثارها الفكر الغربى فلم تتقبلها كقضايا مسلم بها ، ولكنها نقدتها وأخذت منها ورفضت وكشفت عن أخطائها ومخالفتها لجوهر الذات العربية والمزاج العربى الاسلامى والقيم الانسانية أساساً وليست الاسلامية وحدها ، ويمكن القول بأن الفكر الغربى خرج من الكهنوتية والنسك والزهادة والغيبيات التى كانت قد بلغت أقصى حدودها إلى تحول جذرى فى الوجه المقابل قوامه التحرر المطلق من مختلف القيم الدينية والخلقية والانسانية . وهو تحول مفتعل « وموجه » عارضة وليس تطوراً طبيعياً للفكر الغربى الذى بدأ بإقامة مناهجه أساساً على مفاهيم الفكر الاسلامى وهى ذات طابع إنسانى وأخلاقى . غير

أن القوة القاهرة استطاعت أن تعود به إلى مفاهيم الوثنية الاغريقية ، وأن تجرده تماما من مقومات المسيحية والاسلام على السواء رغبة فى تدميره وتدمير الجوانب القوية فى الحضارة حتى تسقط البشرية محطمة فى قبضة المطامع الاستعمارية الصهيونية ، وكان أبرز مفاهيمها هى نفى القداسة عن الدين والأخلاق والقيم والتشكيك فى بقائها . ولعل هذا هو مصدر الاحساس الذى تسوده سحابة من المادية والتحلل . على تخويفهم منه نمو الجانب المادى دون الجانب الروحى ، فقد نما جسم الحضارة وتباطأ نمو عقلها حتى اختل التوازن بين قواه الفاعلة وقواه المنفعلة ، وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن بين الحضارة والثقافة . وقد ضاعت صيحات هؤلاء المخلصين الداعين إلى تحرير الفكر الغربى من قيوده فى ضجيج هذه الدعوات ودويها المفتعل المتعالى وقد تكشف أن ماركس ، ونوردو ، وفرويد وبرجسون ، واسبنوزا ودور كايم كانوا جميعا من اليهود وأن لبعضهم صلة وثيقة بالحركة الصهيونية التى أقامها (هرتزل) فى أواخر القرن الماضى وأن هذه المخططات الفكرية والفلسفية إنما تمثل جوانب من العمل الضخم الذى قامت به الصهيونية فى غير الميادين السياسية والإقتصادية لفرض نفوذها على العالم .

٥ — تطور الفكر الغربى بين الفردية والجماعية :

يمكن القول بأن تطور الفكر الغربى قد مر بخمس مراحل :

أولا : هدم سلطان الكنيسة ونفوذها وفكرها . ثانيا : بناء النهضة على أساس المنهج العلمى التجريبى الاسلامى . ثالثا : المغالاة فى عبادة الفرد وتقديس الانسان والانحراف به إلى مفهوم الوثنية من إطلاق الحريات العقلية والاجتماعية وإنكار العقائد الدينية والقيم الأخلاقية ، وإعلاء شأن العنصر الأبيض وعبودية سائر الأجناس .

رابعا : انبثاق الدعوة الماركسية الغربية والثورة على الفردية ونفوذ الرأسمالية وقيام الصراع بين الرأسمالية والاشتراكية . خامسا : انبثاق الدعوة الصهيونية وارتباطها بالرأسمالية ونموها فى ظل الاستعمار وإقامة حاجز بشرى فى قلب العالم الاسلامى والأمة العربية ومحاولة صبغ كل مقدرات الفكر الغربى بمفاهيمها وقيمها الرامية إلى السيطرة العالمية .

وقد عاش الفكر الغربى ومازال بين صراعات المذاهب جميعها ، دون أن يصل إلى وحدة فكر أساسية إلا أن تكون هذه القاعدة هى « المادية » التى تحكم الفكر الغربى

الرأسمالى والماركسى جميعاً والتى تعد مصدراً أساسيا للمذاهب الفكرية والاجتماعية والسياسية التى انبثقت منها البراجماتية والماركسية على السواء مع خلاف بين الفردية والجماعية وبين الرأسمالية والاشتراكية . وما زال النظامان الرأسمالى والاشتراكى يتصاعدان ، أما الصهيونية فهى فقد ظلت حركة فكرية حتى حققت وجودها بقيام « إسرائيل » فى قلب فلسطين ، عندئذ بدأت تكشف مخططاتها التى تضمنتها إيدلوجية تعمل على وراثة الاستعمار الغربى كله ، وإقامة إمبراطورية فى قلب العالم العربى ، وإعادة بناء هيكل سليمان فى مكان المسجد الأقصى ، ويربط الفكر الغربى بين الثـــورة الفرنسية (١٧٨٩) وبين الثورة البلشفية (١٩١٧) ويرى أن الثورة الأولى هى رد فعل لاستبداد الأمراء ونفوذ الكنيسة وأن النظام الديمقراطى كان وليد الثورة الفرنسية ، وأن الثورة الثانية هى رد فعل استعلاء رأس المال وجشع الرأسمالية وتحكمها فى جوانب الحياة الإنسانية وقضائها على الحرية الفردية ، وأن النظام الاجتماعى هو وليد الثورة البلشفية . فالفردية الغربية تعلى من شأن الفرد وتجعل له السيادة الكاملة والحرية المطلقة بينما الجماعية الاشتراكية تعلى من شأن المجتمع وتجعل له السيادة الحقيقية ، ويحاول بعض المؤرخين أن يعزى إلى الصهيونية العالمية دوراً فى إقامة الثورتين ، فالثورة الفرنسية هى التى أخرجت اليهود من الجيتو إلى حق المواطن والمشاركة فى مختلف مجالات السياسة والمناصب والتمثيل النيابى ، ومن هنا انطلق اليهود للسيطرة على مقاليد الصحافة والمال والعلوم الكيميائية على نحو حقق لهم تقدما بعيد المدى فى هذا المجال . ثم كانت لهم مشاركتهم وتأثيرهم البعيد المـــدى فى الفلسفات الاجتماعية والسياسية التى هدمت ضوابط الدين والأخلاق وإعلاء شأن الغرائز والإباحة والدعوة إلى التحرر من العقائد والقيم والمقدرات الروحية والنفسية المتصلة بالرسالات السماوية وإعلاء شأن المفاهيم المادية الخالصة وتفسير التاريخ تفسيراً مادياً غير أننا إذا نظرنا إلى الفكر الغربى نظرة منصفة مجردة تصورناه ، فكراً قد حرر نفسه من قيود كادت تحول بينه وبين التقدم والنمو ولكنه فى اندفاعه إلى هذا التحرر ، لم يستطع الاحتفاظ بالتوازن بين المادة والروح ، أو بين العقل والبصيرة ، فتنكر للروح والبصيرة تنكراً كاملا ، ربما كان ذلك بفعل « عوامل » وافدة قسرته على الإنحراف ، وأن هذه العوامل كانت حريصة إلى أن تخرجه من الأطار العربى الإسلامى القائم على « العلم مع الضمير » فى اندفاع لبناء حضارة إنسانية وقف بها المسلمون عند حد محدود ، وكان على الغرب

أن يواصل تنميتها وبناءها . هذا الإنحراف ، دفع الفكر الغربي إلى التماس قيم الوثنية الاغريقية ، والتنكر للدين جملة ، ومن بينها الإسلام الذى كان ديناً ومنهج حياة ، ثم كان هذا الإغراق العاصف فى الرأسمالية وتقديس الفردية على النحو الذى وصل إلى العلمانية الإلحادية حتى جهوت برفض أى صورة للإيمان بالله ، والتى أخرجت الدين من التربية وفصلت الأخلاق عن السياسة ثم ارتبط هذا الإتجاه بالإعلاء للجنس والعنصر وسيادة الجنس الأبيض صانع الحضارة ، واستباحة الحق فى الاستعمار والاستعباد للأجناس الملونة المتخلفة واعتبارها مصادر لخاماته وأسواقا لتجارته واعتبار قيم الحرية والعدل والمساواة حقوقاً لجنسه وحده ، لا للإنسانية كلها ، ثم مجد الإنسان ذاته وأباح لنفسه كل حرية دون قيم أو ضوابط وتنكر لله واستغلت الرأسمالية العاملين ، وشرعت الربا والرشوة والمقامرة والإحتكار ، وكان لابد للمستضعفين من ثورة على الطغاة ، ولابد من دعوة عالية إلى الجماعية فى مواجهة الفردية العاصفة ، فكانت الاشتراكية داعيـــة إلى إعادة تشكيل المجتمعات وفق عمل البشر وإنتاجهم . فانبثاق الاشتراكية الغربية هو تطور طبيعى للمجتمع الغربى وضرورة لا شك فى تحركها فى مجتمع علت فيه الرأسمالية والفردية فكان لابد لها من رد فعل ، فلما قامت الثورة البلشفية انقسم المجتمع الغربى إلى صراع طويل مرير بين الجماعية والفردية ما زال مستمراً وقائماً وسيظل إلى وقت بعيد وما زال بعيد المدى فى الفكر والثقافة والاقتصاد والسياسة للمجتمع البشرى كله . وقد ارتبطت الاشتراكية بالدعوة إلى التحرر من الاستعمار . وقد هاجمت الماركسية الاديان ، وهى فى نظرها الدين الغربى الذى أدار عليه ماركس قضية أوربا وأزمتها الرأسمالية فى ضوء دور المسيحية الغربية والكنيسة فى الصراع بين الطبقات ، بل لقد كانت هذه النظرة هى نقطة التحدى أمام كل الذين هاجموا الدين ، ولم يكن الإسلام قد دخل بعد فى صراع مع المجتمع الأوربى ولم يكن له موقف ما من الحضارة أو الرأسمالية أو العلم .

ويقول هكسلى فى كتابه (دين بغير وحى) Religion Without Revelation إن الشيوعية الماركسية أكثر تنسيقاً وملاءمة لكن أساسها المادى المحض حد من فاعليتها ، فقد حاولت أن تنكر حقيقة القيم الروحية وهذه القيم موجودة قائمة ، لذا كان على الشيوعية أن تقبل نتائج هذا الخطأ الإيدلوجى فأقبلت على فتح أبواب الكنائس للجموع المتعطشة إلى القيم الروحية » ، ويرى تويمبى أن الماركسية طريقة لتفسير السياسة والاقتصاد والحياة

والنزعات وهى نظرية ودعوة لعمل ما ، وفلسفة تتناول جميع نواحى النشاط الإنسانى ومحاولة لجعل التاريخ بماضيه وحاضره ومستقبله نظاماً منطقياً يحمل فى طياته مصائر محتومة كالقدر ، ويقول سارتر : إن الماركسية فلسفة المرحلة المعاصرة وستظل فلسفة المرحلة المعاصرة طالما أن الظروف الموضوعية التى أوجدتها قائمة ، ومن الحق أن يقال إن الماركسية كانت ضرورة طبيعية ورد فعل لا مفر منه نتيجة لتطور المجتمعات الأوربية واستعلاء الرأسمالية والفردية ، ولما كانت الرأسمالية قد ارتبطت بالكنيسة واستمدت مفهومها من اللاهوت المسيحى الذى يعلى شأن الفردية (راجع توينبى) فقد أخذت الماركسية الجانب المعاكس تماما وأعلنت خصومتها للمسيحية الغربية والكنيسة والدين بصفة عامة ، وقد تمثلت دعوتها فى إعلاء شأن الطبقات الكادحة ، للقضاء على الرأسمالية الغربية ، ممثلة فى الشركات والاحتكارات والبنوك الكبرى ، فكلتا الإيدلوجيتين من نتاج المجتمع الغربى الصناعى المسيحى فالايدلوجية الغربية والأيدلوجية الماركسية تمثلان الصراع بين نظريتى الفردية والجماعيـــة ، وعندما بلغت الرأسمالية أعلى صور الاستغلال كانت الماركسية بمثابة رد فعل طبيعى للثورة الصناعية الأوربية وللمجتمع الرأسمالى الصناعى ، ودعوة لتحرير الطبقات العاملة من ربقة أصحاب رؤوس الأموال .

هذا هو ضمير الاشتراكية الحقيقى بعيدا عن الفلسفات والمذاهب المتصارعة وهو تطور طبيعى للمجتمع الأوربى الذى أخذ يصنع أيدلوجياته واحدة بعد واحدة من أجل تحقيق قيام المدينة الفاضلة أو « أيتوبيا العدل والحرية » ، وإذا كانت الثقافة العربيـــة تؤمن بالعدل الاجتماعى فإنها تختلف مع النظرية المادية ، ومع النظرة اللادينية ، ومع المادية التاريخية ومع الرأسمالية نفسها ، وتجد فى جذور فكرها الإسلامى نظرات سمحة اهتدى بها العالم فى مجال الحرية والديمقراطية والاشتراكية ولذلك فإن فى الثقافة العربية أسس عميقة قوامها الإيمان بالحرية والشورى والعدل الاجتماعى التماساً من قيمها وظروف مجتمعاتها وحاجاتها . وفى ظل مفاهيمها الجامعة بين الروح والمادة والعقل والضمير ، والدين ، والدنيا والآخرة ، وهى قيم أساسية مفتوحة أمام التطور التاريخى وأمام حاجة المجتمعات ، تمثل إطاراً مرنا يسمح بقيام أنظمة سياسية واجتماعية واقتصادية فى ضوئها وعلى هداها تتفق مع تطورات العصور واختلاف البيئات ، وفى هـــذا يبدو عمق القيم الأساسية للثقافة العربية التى لا تتعرض للاهتزازات والتحولات التى تتعرض لها الأيدلوجيات الوضعية

التى فرضها على الغرب المفهوم القائل بأن عقائدها أساسا لا تقيم نظاما اجتماعيا ، وإنما تقف عند حدود القيم اللاهوتية الخالصة ، وفى ظل ذلك ما تزال النظريات الغربية من ليبرالية وديمقراطيه وماركسيه تتطور وتتغير وتضيف وتحذف، مجاراة لتطور الزمن واختلاف البيئات ، بينما تقدم الثقافة العربية أصولا ثابته لنظام مجتمع فى مضمون واسع قادر على التكيف فى كل عصر وبيئه ، وأبرز ما تتميز به الثقافة العربية أنها تستطيع أن تقدم للإنسانية خير ما فى النظريتين الفردية والجماعية فهى تجعل الفرد للمجتمع والمجتمع للفرد ، وتحقق لكل طبقة حقها تجاه الطبقة الأخرى ، وتحرر الطبقة العاملة والفقيرة من سيطرة طبقة أخرى وتزيل الفوارق بين الطبقات وتوزع الثروة على أفراد المجتمع بالعـــدل . وذلك دون صراع أو حقد وفى تكافل اجتماعى وأخوى .

(٦)

كان لمخططات الصهيونية العالمية ممثلة فى الماسونية خلال الفترة السابقة لإعلان الدعوة الصهيونية العلنية ١٨٩٧ وفيما بعدها ، أثر بعيد المدى فى الفكر الغربى وتحول من طريق إلى طريق ، وكان أبرز المفكرين اليهود تأثيرا فى الفكر الغربى : (فرويد) . علم النفس ونظرية الجنس (حلق الإباحة الحديثة على نمط الوثنية اليونانية ومجد الغريزة ودعاوى اطلاق عنان الشهوات البشرية ، (ماركس) : نظرية التفسير المادى للتاريخ .

(دوركايم) = نظرية التفسير المادى للمجتمع ، (أميل لودفيج) = تعرية البطولة وردها إلى الماديات ، (برجسون) = نظرية النسبية ، (اسبونزا) = إنكار الألوهية (ماكس توردو) = حلل المبادىء والنظم التى تدعم المدنية وأظهر فسادها وتعفنها ، (أندريه موروا) = السيطرة على الأفكار وتحويلها إلى الأثم عن طريق الأدب . (اشبنجلر) = أنذر بقرب زوال الحضارة المسيحية ، هذا بالإضافة إلى هوتمان وتوماس مان ودامنسكى ودزرائيلى ، والواقع إن الفكر اليهودى الصهيونى قد حدد مفاهيمه وأهدافه منذ وقت بعيد وعمد إلى السيطرة على الفكر الغربى واحتوائه وتوجيهه إلى أهداف الفكر الصهيونى وتصفيته من مفاهيم المسيحية والقيم الإنسانية واستغلال كل وسائل الثقافة والحضارة (الجامعة والكتاب والصحيفة) فى تحقيق الأهداف ، وأول أهداف الصهيونية السيطرة على النظم الدينية والأخلاقية من أجل السيادة على العالم والسيطرة عليه وتسخيره ، فلا بد من تخريب العالم أولا قبل السيطرة عليه ، وذلك عن طريق الجمعيات السرية المسماة

بالماسونية وذلك بمحاربة الأديان جميعا والكثلكة بنوع خاص والعمل المنظم على بث روح الإلحاد فى العالم . ويرى كثير من الباحثين أن « الصهيونية » مهدت لاستيعاب الرأى العام المسيحى والغربى ابتداء من ظهور الكثلكة (منذ ٤٥٠ سنة) وقد استخدمت الصهيونية أسلحتها الدعائية فى أعقاب حركة الإصلاح الدينى ، وعمدت إلى السيطرة على مجالات العلوم والفكر ، ووقفت وراء الزعامات العلمية وحولت مفاهيم (دارون) ونقلت مذهبه إلى مجال تشكيك المجتمع الإنسانى فى طبيعة الخلق ، وكانت من وراء (فرويد) فى نظرية الجنس و (دور كايم) فى قوله بأن نظام الأسرة نظام مصطنع ، ووراء (نيتشه) وهو ينادى بسياسة القوة وسحق الضعفاء بدون رحمة ، وهكذا شق الفكر الصهيونى طريقه للسيطرة على الفكر العالمى عن طريق التعليم والإعلام ، والقضاء على القيم ، وزرع الشك والريبة ، للوصول بالفكر البشرى إلى مرحلة الحيرة ، ومن ذلك قول البروتوكلات ، « لاحظوا أن نجاح دارون وماركس ونيتشه نحن الذين رتبناه من قبل » ، ومن يراجع تاريخ الفلسفة يجد دور اليهود فيها واضحا ، فهم وراء الفلسفات التى تعمل على تحطيم وتدمير القيم الإنسانية ، وقد وصلت الصهيونية إلى قدر كبير من تحقيق غايتها بتدمير القيم الأخلاقية فى دول الغرب وفى إحتواء الفكر الغربى بمختلف نزعاته والسيطرة عليه ، وبذلك سيطر الفكر اليهودى على قلب الفكر الغربى مؤثراً فيه ومتفاعلا معه ومحركا إياه فى مختلف جوانب علوم النفس والاجتماع والاقتصاد .

واستطاعت أن تكسب كثيرا من الكتاب الغربيين أمثال سارتر وبرتراندرسل ، كما سيطرت على دوائر المعارف وكتب التاريخ لتصوير فكرة خطرة تسرى الآن فى مختلف مجالات الدراسات الثقافية والتاريخية والاجتماعية فى مختلف جامعات الغرب إلى تكوين الأغلبية الساحقة من هيئات التدريس فيها ، هذه الفكرة ، تقول بأن الفكر اليهودى سيد العالم وأنه سيسيطر على العالم ويحكم ، وقوام هذا الفكر اليهودى أنه ليس ثمة شيئا ثابتا فى هذا الوجود حتى العقيدة ، مع احتقار الدين وتحطيم الأخلاق ، والقول بأن الإنسان حيوان ، وأن الدين ناشىء عن الكبت والزواج ليس من الفطرة والأسرة من صنع العقل الجمعى الذى لا يثبت على حال ، والأخلاق مجرد انعكاس للوضع الاقتصادى ، وهدف هذه الدعوة تحطيم المعتقدات وإثارة الشبهات حول الأديان الإسلامية والمسيحية وسحق القيم المعنوية وخلق فلسفات التشكيك ، وإقامة النهضة على أساس لادينى ،

وعزل الدين عن كل عناصر الفكر والحياة . وتحقيقا لهذه الأهداف عمدت الصهيونية إلى نشر صحف المجون والفسق ، وأشد وأقبح الكتب المحظورة على أذهان الشبيبة ونشر الصحف الكاشفة القناع عن أسرار الجرائم تحت ستار التحقيق الجنائى ، وتحريض خفى لاقترانها بطريقة الإيحاء التى يجيد اليهود توجيهها نحو الجماعات . بالإضافة إلى استحياء السحر القديم والمخدرات ودعوات الهيبز والأزياء ومازالت الصهيونية وراء كل مذهب وفلسفة ونظرية ، وما ظهر مذهب فكان مؤديا إن مسهم بالأذى إلا قتلوه ، وعمدوا إلى ترويج كل فكر يعمل على إفساد الناس ورفع شأن اليهود ، وهم الذين روجوا مذهب التطور وأولوه تأويلات ما خطرت لدارون واستخدموه فى القضاء على الأديان والقوميات والقوانين والفنون ، باعتبار أن كل شىء بدأ ناقصا شائنا يثير السخرية والاحتقار، ثم تطور فلا قداسة لدين ولا لوطنية ولا لقانون ولا لفن ولا لمقدس من المقدسات وسخروا علم مقارنة الأديان لمصلحتهم ، وإفساد الآداب والنظم والثقافات والعقول بدراسات نظريات براقة لا يفطن إلى زيفها إلا القليل ، وهم وراء كل زى من أزياء الفكر والعقيدة والجنس والسلوك . وهم وراء كل دعوة تستخف بالقيم الأخلاقية وترمى إلى هدم القوانين الإجتماعية وأبرز ما يهدف إليه الفكر الصهيونى هو دعم الاتجاه الإباحى والإلحادى فى الفكر الغربى وإخراج الفكر البشرى كله من مفهوم الدين والأخلاق . وقد دعا فرويد إلى تحطيم احترام الإنسان لنفسه تحطيما كاملا وجماع فكره يضم الجنس البشرى كله بانه جنس متحلل ينطوى على أسوأ النوايا وأخس الرغبات ، حتى أنه اتهم الجنس بان الطفل يعشق أمه ويريد أن يقتل أباه وبنى فلسفته ومذهبه على أن هذه وحقيقة رئيسية حتى جعل الناس جميعا يشكون فى كل فضيلة ، وفى كل عاطفة رقيقة ، وقد حقق فرويد الإباحة الحديثة على نمط الوثنية الإغريقية ومجد الغريزة بحيث أطلق عنان الشهوات البشرية ورخص للرجل والمرأة أن يفعلا بجسدهما ما شاءا ، فالهتك الجنسى لا حد له . ، أما توماس مان فقد برر عشق الذكور فى قصته (الموت فى البندقية) ووصف مرضى الصدر بانهم حيوانات متعاشقة تتخذ من ياس الشفاء عذراً للتسافل وقال أن مصحات الجبال مواخير للمرضى تحت مراقبة الأطباء للذين لا يملكون منعهم (قصة الجبل المسحور) . ولم يقف أثر الفكر الصهيونى عند هذا الحد بل إنه عمد إلى تنظيم جماعات الناس فى سلك التحرر بحيث لا يخجلون من أعضائهم التناسلية حيث يجتمعون فى نوادى العراة . من أجل هذا تتخذ

الماسونية من المدنية المسيحية موقفاً عدائياً وترى أن المسيحية تقف فى وجهها عائقاً أخلاقيا يحول دون نجاح دعوتها ، فعند ما أرادت الماسونية أن تلقن الشباب فى طفولتهم أسس دعوات الجنس والإنحلال وتلقنهم مبادىء تقديس أعضائهم التناسلية ووقفت آداب المسيحية فى وجههم ، صنعوا برجال الدين المسيحيين الأعاجيب من قتل وتخويف . وقد جعلت اليهودية العالميـــة من عقيدة الماسونية خلقا وأسلوب عمل ، يهدد مجتمعات الدنيا بالدمار الأخلاق وتحولها إلى مرحلة سحيقه من التخلف وقد تكشف للعالم كله فى الفترة الأخيرة بان جذور هذه الأفكار منبعثة أساسا من التراث اليهودى الصهيونى (التوراة والتلمود وبرتوكولات صهيون) والمتجهة أساساً إلى تقويض الأسس الذى تقوم عليها حضارة الغرب . بسيطرتها على الأدب والفن على نحو يغرى الناس بالتحلل وييسر لهم سبيله . وكانت المرحلة الأخيرة من تطور الفكر الغربى هو ما بلغته نظريات البراجماتزم فى الفكر الأمريكي ومذهب ديوى فى التربية وهى مناهج تعزل الدين والمثل الأعلى والأخلاق والقيم الروحية عن الحياة عزلا تاماً وتحاول أن تهتدى بالمصلحة والمنفعة ، وقد قامت هذه المذاهب من خلال أثر الصهيونية فى الفكر الغربى بعامه ولم تجد تقبلا كثيراً فى بيئاتها نفسها.

(٧)

تحديات الفكر الغربى للثقافة العربية

(ثانيـــا)

فرض المستعمر فيما فرض على الأمة العربية بالدرجة الأولى ثقافته باسلوب مسيطر عنيف لم يتح للثقافة العربية أن تحقق معه حريتها وانطلاقها فى بناء مجتمعها وفى قدرتها على الاختيار والاقتباس من الثقافات الغربية . ذلك أن النفوذ الاستعمارى قد جعل من فرض النفوذ الثقافى أساساً لبقائه وعول عليه أهمية أكبر من الإحتلال العسكرى والسياسى ، إذ اعتبره وسيلته الأساسية لخلق أجيال تتقبلة وترضى به . ولذلك فقد عول منذ البدء على دعم مؤسسات تربوية وتعليمية عن طريق الإرساليات التبشيرية لدوام استمرار تخريج أجيال جديدة وفق مفاهيم تعلى من شان الغرب وحضارته وبطولاته ، وتثير الشبهات حول العرب والإسلام وثقافتهم ولغتهم وتراثهم .

ومن خلال مؤسسات التعليم والصحافة والثقافة العربية كان الحرص على صياغة عقولنا

صياغة من شأنها أن تجعلنا تابعين أو مستعبدين ، ومن خلال البقاء الاستعمارى فى العالم الإسلامى كله والبلاد العربية فرض المستعمر ثقافته بأساليب يغلب عليها القسر والاحتواء الغاصب والخداع والمغالطة والغموض واستعمال الأساليب العلمية على نحو منحرف بعيد عما توصل إليه من حقائق ، مع تعصب واضح وبعد عن التسامح أو العدل ، ذلك أن الثقافة العربية قد ألفت أسلوب الوضوح واليسر والنظر المفتوح إلى الحق والرجوع عن الرأى إذا تبين أنه باطل ، ومن هنا نشأ ذلك الإحساس العميق بأن الثقافات العربية لا تصدق مع ادعاءاتها بأن لها منهجاً علمياً خالصاً مجرداً ، وتبين أن الهوى هو الذى يحكم ، وأن الهدف الاستعمارى القائم من وراء البحث العلمى هو صاحب الرأى الأخير ، وأن خصومة الاستعمار للثقافة العربية إنما هى هدف أصيل يرمى إلى تدمير هذه الثقافة بحسبانها القوة الوحيدة القادرة على منح هذه الأمة قوتها وحيويتها فى مواجهة الاستعمار والإحتلال ومقاومة الغزو على النحو الذى قاومت به كل غزو وجه إليها طوال تاريخها الملىء بالصراع الذى يفرضه الغرب على الإسلام والعرب ، وفى أكثر من معركة استطاعت الثقافة العربية استمداداً من أصالتها وقيمها الأساسية الصامدة أن تحفظ وجودها ، دون أن تنصهر ، وكان أكبر معاركها مع التراث الهلينى الإغريقى الوثنى ، الذى انصهرت فيه الثقافة المسيحية من قبل ، أما الثقافة العربية فقد احتفظت بإستقلاليتها وذاتيتها عن أن تذوب أو تنصهر ، كانت قدرة الثقافة العربية فى أنها أخذت ورفضت ، ثم صهرت ما أخذت وادخلته فى إطارها التوحيدى ، ومن الحقائق الواضحة التى كشفت عنها الثقافة العربية ، أنها لا تنمو إلا من خلال جذورها ، وباستحياء قيمها ، وأن الثقافات الغربية مهما بلغت من قوة فانها لا تستطيع أن تنضج العقلية التى تختلف فى مقوماتها النفسية والعقلية عن مقومات العقلية الغربية ، وهى تستطيع أن تستهدى بأساليب الفكر الغربى ، ومناهجه ، دون جوهره وقيمه ، وبغير أن تترك له أن يسيطر عليها أو يحتويها .

والمعروف أن الفكر الغربى لم يعرف طريق القوة إلا بعد أن تحرر من قيود الوثنية وامتص مفاهيم الفكر الإسلامى ، وهى قيم الحرية والقوة التى أخرجته من الأديرة والرهبانية والانعزال عن الحياة ، لقد كانت تعاليم الفكر الإسلامى هى العامل الحيوى الذى جعل الفكر الغربى ينفض عن نفسه قيود الجمود ، فلما نجحت الثقافة الغربية فى بناء فكرها العلمى على أساس المنهج العلمى التجريبى الإسلامى وأقامت حضارتها ،

عادت تحت ضغط قوى مؤثرة ، هدفها السيطرة عليه وتدميره ، فأرادت إلى التماس قيم اليونان والإغريق الوثنية المادية والتمست طبيعتها القديمة التى لم يكن الدين جزء من تكوينها وعادت حثيثا إلى التحرر الكامل من قيم الدين والأخلاق ، فهى ترى « التقدم » قائماً على المفهوم المادى وحده بينما ترى الثقافة العربية استمدادا من الفكر الإسلامى أن الرقى المادى والرقى الروحى هما شق حقيقة واحدة ، لا يعارض أحدهما الآخر . فهما وجهان من الحياة الإنسانية ، فهى تقبل بوضوح إمكان الرقى المادى للانسانية فى مجموعها ، لا لجنس منها دون جنس أو أمة دون أمة أخرى ، ولا ترى ما تراه الثقافة الغربية من سيادة الجنس الأبيض أو سيطرته أو تميزه بالنفوذ والسلطان على غيره من الأجناس وقد أخذ الفكر الغربى هذه النظرة من التراث الرومانى الذى كان يرى أن روما وحدها هى صاحبة الامتياز والسيادة وأن كل ما حولها عبيد ، أما الثقافة العربية استمداداً من الفكر الإسلامى فقد جعلت إطارها ، « إن أكرمكم عند الله أتقاكم » .

ولقد كان من أكبر المغالطات التى روجها التغريب والغزو الثقافى ، أن لا فرق بين العقل العربى والعقل الغربى ، وإن العرب والمصريين غربيون بالفكر نتيجة لا رتباطهم بالثقافة اليونانية القديمة أو أنهم تجمعهم والعرب وحدة ثقافة البحر لأبيض المتوسط وهى وحدة وهمية غير صحيحة أو أن تشابه فى الأجسام والجماجم والرءوس أو إلى غير ذلك من الإدعات التى رددها دعاة التغريب فى محاولة للتعمية عن الفوارق الذاتية والنفسية والعقلية الواضحة بين الثقافة العربية والثقافات الغربية وبين المزاج النفسى الذى كونته جذور أساسية مستمدة من الإسلام فى الأمة العربية ومن الوثنية الإغريقية فى الغرب ، ولقد رددت هذه المؤسسات القول بأن الثقافة عالمية ، وأكدت كل المراجعات الأصيلة أن العلم عالمى ، والمعرفة عالمية ولكن الثقافة قومية لأنها تستمد قيمها من جذور الأمة ولغتها ودينها وتاريخها ولذلك فهى لا تتلاقى إلا لقاء الاختيار ، تأخذ وتترك وفق قاعدتها ، ولقد كانت الثقافة العربية متفتحة على الثقافات العالمية الإنسانية دوما ولكنها احتفظت دائماً بمقوماتها وذاتيها ومزاجها النفسى الخاص ، وإذا كان من حقنا النقل والاقتباس فإن علينا دوما أن نحتفظ بقيم الأساس نبنى ونتحاكم إليها ، وأن الحاضر هو امتداد الماضى ومقدمات المستقبل ، فلا انفصال بين الماضى والحاضر والمستقبل إلا من حيث مراحل النمو والاستمرار والتطور ، ومن هنا فقد أخفقت كل دعوة إلى الانفصال عن

الماضى . أو امتهان التراث ، فقد كانت معرفة الماضى ضرورية لبناء الحاضر ، ومن الملامح الواضحة للتغريب أنه يقود حركة لإخراج الوطنيين من قيمهم وثقافتهم ويدفع أمامهم موجات تتلوها موجات من الإقليمية ، وأخطار التحلل والإلحاد ، ثم لا يلبث أن يحصى عليهم هزيمتهم أمام غزوه ، ومن مثال ذلك ما كتبته جريدة (ستكتاتير) البريطانية تتساءل عن هذه العزلة التى تعيشها الأمة العربية عن قيمها ، فتقول :

ما هى حقيقة الحركة القومية المصرية وما قيمها إذا كانت تتجاهل التقاليد القومية ولا تظهر شعورها نحو ماضى بلادها الحر ، فالمصرى العصرى بدون استثناء تقريبا يفضل الكاذب المموه وهو عادة مظهر فرنسى كاذب ويؤثره على تقاليده الثقافية ، ومصر بلد إسلامى متعلم وبها حركة وطنيــــة ومع ذلك فإن وطنيتها تستنكر كل مظهر للروح الإسلامى ، والمصرى يحاول اليوم بإدراكه وشعوره أن ينسى طبيعته الإسلامية فتراه يقطع نفسه وينفصل عن أصوله الأدبية والثقافية فى الحين الذى يستسلم فيه عن عجز وضعف إلى العوامل العصرية الخالية من الحياة الحقيقية . لقد رأى اللورد كرومر الخطر الكامن فى توسيع الشقة بين مصر الإسلامية ومصر السياسية ، ولا ريب أن مصر السياسية تفقد تراثها شيئاً فشيئاً ومتى فاز الوطنى المصرى بالحكم الذاتى المطلق الذى يطلبه فإنه لا يجد لديه شيئا من تقاليده الأدبية والفنية والثقافية يستطيع أن يستخدم هذا الاستقلال السياسى لفائدتها ، إن الوطنية دون الشعور بالتقاليد أو الجنس لا تصلح لأن تكون قاعدة تستطيع الطبقة المستقيمة أن تستمد منها إلى ثبات أو تشريع له قيمته » . وقد علق على هذا الرأى السيد محب الدين الخطيب فقال : الغريب فى الشرقيين أنهم يتظاهرون بعدم التمسك بقيمهم تقربا إلى الافرنج ، واسترضاء لهم والافرنج يبتسمون لذلك فى سرهم إبتسامة الاستخفاف ، ولا يخفى على كاتب مقالة الستكتاتير أن سياسة الاستعمار جاهدت طويلا لإفراغ سياستها فى القوالب بما لها من السلطان على مناهج التعليم والتربية وعلى حياة الصحافة التى تكون العقائد السياسية والأدبية فى رؤوس قرائها وبما لسياسة الاستعمار من الأساليب فى ترقية من يرون من المتعلمين إلى المناصب ذات التأثير فى حياة الشرق ، فساسة الشرق وقادته هم تلاميــــذ هؤلاء العاملين من الفرنسيين فى الغالب . » وواضح أن هدف الغزو الفكرى هو مسح شخصية الأمة ومنابع الأصالة والإبداع منها حتى تتوقف عن النمو وذلك عن طريق إشعار المواطنين بالتخلف . وقد عمدت قوى التبشير والتغريب والإرساليات التبشيرية إلى هدف واضح هو

«تحريف المقومات العلمية والحضارية ، حيث كتب الكثيرون صفحات زائفة مضللة عن التاريخ العربي والحضارة العربيه الإسلامية محاولين توجيه البحث توجيها استعماريا ، فأنكروا على علماء المسلمين والعرب القدامى الأصالة الفكرية واعتبروا أن كل ما قاموا به هو ترجمات من علوم الحضارات القديمة وكان الهدف هو إسقاط مرحلة هامة من مراحل التطور الحضارى الإنسانى وذلك بإغفال شأن الحضارة الإسلامية العربية صاحبة الفضل على نهضة أوربا فى مطالع العصور الحديثة . ثم تسلل العلماء الأوربيون للبحث عن العاميات ولبسوا ملابس التجار والدبلوماسيين والمبشرين وصاروا يعملون شتى الوسائل لإثارة العجز فى نفوس المواطنين . ثم مضى الهدف إلى خلق « تبعية غربية » ، وحملت لواء هذا الهدف معاهد التعليم فى البلاد العربية التى عمدت إلى تقديم التجارب التى من شأنها الإبقاء على تبعية المتعلمين للمراكز الاستعمارية فى أوربا ونشر المعارف التى تجعل أصحابها حيارى فى خضم الحياة . »

ومن أخطر مخططات التبعية هى أن يحتقر المواطنون لغتهم القومية وإعلاء لغة المستعمر ثم الدفاع عن لغة المستعمر على حساب اللغة القومية واتصل هذا بعمل آخر هو التفتيت ، رغبة فى القضاء على قوة الأمة فى وحدتها وتضامنها ، بحسبان أن سلاح التفتيت أخطر سلاح شهره أعداء الأمة العربية . وكان ما حرص عليه التغريب من البحث فى أصول المجتمعات قبل أن يوحدها الإسلام ثم اندفع الإستعمار إلى تمزيق هذه المجتمعات على أساس الطوائف الدينية والعنصرية فأحيا الاستعمار الفرعونية والفينيقية والبربرية وخلق الوطنيات الضيقة ليحول بين الأمة العربية وبين التضامن ، وأشاع استخدام الأسماء المحلية كالمصرية والليبابلية فوقفت هذه الوطنيات الضيقة فى وجه الاستعمار منفردة . ثم كان عمل الاستعمار هو تقديم قشور الحضارة وجوانبها غير الإبداعية والأصيلة ، وحجب جوانب القوة عن العرب والمسلمين ، ثم كان هؤلاء الدعاة بالإغراء إلى هذه الجوانب الانحلالية باعتبارها هى الحضارة نفسها ، وكان السخط دائماً منصباً على حركة يراد بها إيقاظ البلاد عن طريق الفكر الأصيل والمحافظة على الرباط الأساسى وهو الإسلام واللغة العربية وعمد الفكر الغربى إلى إبعاد الفكر الإسلامى والثقافة العربية عن مجال الحياة ومناهج التربية . ومن هنا نشأت تلك الأزمة حيث وضع النفوذ الاستعمارى ، الثقافة العربية فى مجال التبعية والولاء الغربى وسلط عليها تلك القوى الضخمة من التبشير والتغريب والشعوبية ، فالنظرة إلى الإسلام التى تحملها الثقافة الغربية إلى الثقافة العربية هى نظرة بعيدة كل البعد عن

واقعنا ، وأن تلك الأزمة من العلم والدين هى فى الواقع أزمة غربية صرفه ولم تتعرض الثقافة العربية لشىء منها أساساً ، على اعتبار أن الفكر الإسلامى وهو مصدر الثقافة العربية هو مبدع « المذهب العلمى التجريبى الحديث » . لقد كانت للغرب ظروف خاصة نتج عنها ذلك الصراع بين الدين والعلم نتيجة لما التبس بالمسيحية الغربية من إنحراف عن طبيعتها ومن وثنية ورهبانية وتأييد الكنيسة للأمراء والإقطاع . ومن هنا كان موقف الفكر الغربى من « الدين » بصفة عامة — استمداداً من تلك التحويات — موقف الخصومة والهجوم والنقد اللاذع ، فإذا نقل التغريب والغزو الثقافى هذه المعركة إلى ساحة الثقافة العربية ، كان الأمر غريباً كل الغرابة مختلفا كل الاختلاف للفوارق البعيدة بين الإسلام وبين الأديان الأخرى ، وبين مفهوم الدين نفسه وبين مفهوم الإسلام باعتباره ليس دينا فحسب ، ولكنه دين ومنهج حياة ، وأبعد الفوارق أن الإسلام هو الذى صاغ التيار العلمى الإسلامى الذى نبتت عليه الحضارة الحديثة أمجادها ، بينما واجه العلم فى أوربا موقف مغايراً وكذلك قذف الفكر الغربى الثقافة العربية بدعوات متعددة : منها المذهب الطبيعى والمادية الجدلية ، والتفسير المادى . وجرت المحاولات لفرض مفهوم غربى للقوميـــة فى محاولة لإقامة أسوار حصينة من العنصرية والعداء المتصل بالأجناس والدماء والشعوب ، بين العرب والشعوب الإسلامية التى يجمعها بها تاريخ طويل وفكر أصيل ، وقيم أساسية فى مجال النفس والعقل والذوق لا سبيل إلى انفصام عروته ، وكانت النظرة الغربية لهـذه الدعوة التى حملتها إلى الثقافة العربية تتمثل فى ذلك الصراع بين القوميات الغربية . والثقافة العربية لا تنكر حق الشعوب فى وحدتها وبناء كيانها . ولكنها لا تجعل من هذا البناء خصومة وصراعا للقوميات الأخرى خاصة تلك التى يربطها بها فكر وتاريخ وتراث ضخم ، ومقومات أساسية واحدة . ومن ذلك محاولة تفريغ مفاهيم العـــلم والسياسة والاجتماع والاقتصاد من الطابع الأخلاقى الأصيل الجذور فى الثقافة العربية .

(٢)

وقد ركز دعاة تحرير الثقافة العربية من غزوة الوثنية والتغريب والقومية على دعم مفهوم « الذاتية الثقافية » العربية ، والحرص على كيانها الخالص واستقلالها . على أساس واضح . (أولا) الذاتية الثقافية لا تعنى الانغلاق عن ثمار الثقافات الاجنبية وإنما تعني

التخلص من السيطرة الأجنبية ، إيمانا بأن جوانب كثيرة من هذه الثقافات لا تلائم حاجات هذه البلاد وأنها تحول دون تقدم ثقافتها تقدما سويا .

(ثانياً) إن عدم الانتباه والتكيف يولد نتائج خطيرة ، فإن النظم التعليمية أو الثقافية فى أى بلد من بلدان العالم لا تكون أنظمة قائمة بذاتها تعمل منفردة ، محررة من النظم العائلية والقومية السائدة فى البيئة التى تنتسب اليها وإنما تكون جزءاً من مجموعة الأنظمة الإجتماعية الخاصة بتلك البيئة ، معنى هذا ، أن النظام التعليمى القائم فى بلد من البلاد إذا انتقل إلى بلد آخر فانه ينتقل بمفرده وينفصل عن سائر النظم التى ترافقه فى منشئه الأصلى وأن من شأن ذلك أنه لا يعطى نتائج مماثلة للتى يعطيها فى بيئته الأصلية . ومن هنا يبدو خطر الإضرار التى يتولد من الاقتباس بدون تأمل وتكيف لأن الاقتباس قد يؤدى إلى نقل النواقص التى كان يشكو منها ويسعى لازالتها المفكرون فى البلاد التى أنشات ذلك النظام ، وهذه النقائص عندما تنتقل إلى بيئة جديدة قد تصبح أشـــد ضرراً مما كانت فى بيئتها الأصلية . (ثالثا) لا يجوز لنا أن نقتبس أى نظام بهيئته الأصلية بل نضع لأنفسنا نظاما خاصا مستنيرين فيه بتجارب جميع الأمم التى سبقت فى مضمار التقدم والرقى دون أن نرتبط بنظام إحدى هذه الأمم على وجه الانحصار . (رابعا) فى كل ثقافة من الثقافات العالمية بعض العناصر الإيجابية وبعض العناصر التى لا تتفق مع تكويننا الاجتماعى ومزاجنا النفسى ، وعلينا أن نقتبس من الثقافات ما يساعدنا على النهوض والتقدم دون أن نتقيد بالتزام معين ، ثم نصهر هذا الذى نقتبسه فى بوتقة ثقافتنا فيتحول إلى طبيعتها كما تنصهر البذور المستوردة فى التربة الجديدة فيصبح نباتها قوميا ، وتصاغ وفق حاجتنا الروحية والعقلية فإذا لم تصلح هذه البذور للنماء والتشكل فهى غير مطابقة لحاجتنا .

(خامسا) إن أبرز الخلافات بين الثقافتين العربية والغربية هى أن الفكر الغربى يحل مشاكله على قاعدة القوة ، ويفصل الضمير عن العلم . ويقر السيطرة من الجنس الأبيض منشىء الحضارة على الشعوب الملونة كما يقر تسخير هذه الأمم للخدمة والعبودية ، دون إيمان بالقانون الأخلاق أو الانسان ويتجاهل القيم الروحية والحقوق الضيقة الانسانية . بينما تقف الثقافة العربية فى الموقف المخالف إيمانا بالحق بديلا للقوة واعتباراً بالقاعدة الأخلاقية مرتبطة بالسياسة والاجتماع والضمير مرتبطا بالعلم .

(سادسا) إن الخلاف بين الثقافتين واسع واضح عميق ، وجذرى لأنه خلاف

عقلى ونفسى يصل إلى الحد الذى يشكل فى كل مثل أعلى مختلف متباين . وقد صور الدكتور هيكل هذا المعنى حين قال :

« أعتقد أن الشرق قد ضل طريقه فى هذه العصور الأخيرة متأثرا بتعاليم الغرب فأصبح مثله الأعلى ماديا يحسب الحرية التى تسمو بها النفس إلى المكان الارفع أن ينال الجسم وأن تنال الشهوات كل مبتغاها ، قد يكون للبيئة الطبيعية فى الغرب ما يدفع إلى التطلع إلى هذا المثل الأعلى ، ولكن بيئة الشرق الطبيعية وتاريخه منذ العصور الأولى وتاريخه بنوع خاص منذ انتشرت الحضارة الإسلامية فى ربوعه يجعل هذا المثل الأعلى الذى يتخذه الغرب أمامه دون ماتتطلع إليه النفس الشرقية فهذه النفس تؤمن بوحدة الوجود وترى فى هذه الوحدة والاتصال بها والفناء الروحى فيها غاية ماترجو ، لذلك كانت « أمثال » هذا الشرق تجرى بأن من اعتز بغير الله ذل ، ومن افتقر لغير الله هان ، ولا تعرف شيئا فى الحياة يعادل تقوى الله وقد أثر هذا فى الغناء والنفس والموسيقى والأدب » .

(٣)

يجمع الباحثون على تأكيد واجب المثقفين فى كل وطن ومسئوليتهم فى الدفاع عن مقومات ثقافتهم وذلك بالتصدى للتيارات الأجنبية بقدر وافر من الإيمان والنشاط ، يقول الدكتور عمر حليق ، إن الثقافة العربية مهددة بادب اللذة والمجون الذى أصبح يؤلف الجزء الأكبر من الثقافة (الغربية) المعاصرة ، ويفرض ديكتاتورية على الثقافات الأخرى ، « أما الثقافة العربية فقد ساهمت فى جوهر الفكر الإنسانى وحافظت على كثير من خصائصها على مر السنين وتعداد القرون وحاضرها يشمل ٧٠ أو ٨٠ مليونا ويتصل بأربعمائه مليون مسلم (الآن — الف مليون) يحتلون قطاعا هاما فى مجـــالات السياسة والاقتصاد والسلم والحرب » ويتساءل لماذا يقف المثقفون العرب موقفا سلبيا ويتعلقون بأذيال لندن أو نيويورك أو موسكو أو باريس ، والقـــول بأننا فى فترة (هضم واستيعاب) لا يبرر الانشقاق نحو التعلق والمحاكاة ، ويصف هذا بأنه الاستعارة الضالة ، وأن المستعير حين يكون سطحى الثقافة لن يستطع أن يبدل طبيعة الوضع فيبقى الشىء المستعار « غريبا » يفرض على ثقافة لا قبل لها بتحويله أو طبخه من جديد ، ومن هنا تكون النتيجة أن تصاب الثقافة الأصلية بالتفكك والانحلال وتفقد الأمة طابعها الأصيل ، ويقول : إن الاقتراض من الثقافات الأخرى دون قيـــد أو شرط

أو دون مراقبة أو محاسبة سيولد فى المجال الثقافى والاجتماعى حالة تجد عناصر الثقافة القومية نفسها قاصرة عن مناقشة العناصر الدخيلة أو المستعارة أو عاجزة عن هضمها ووضعها فى قالب قوى أصيل ، حين تفقد تلك الثقافة الأنصار من أهلها يكون مصيرها مصير الطفل الذى لم يجد من يرعاه ويحنو عليه فيشب ضعيف البنية ناقص التغـــذية مشلول النشاط ، ويرى الدكتور حليق أن الشرقيين فى نظر الغربيين علم على الانحطاط والضعة ، وكل ما فى قاموس اللغة من صفات ونعوت سيئة ، وهذا التحامل ليس مقصوراً على فئة دون فئة ، فحضارات الشرق عند الغربى ، أمر عفا عليه الزمن فهو جزء من الماضى ولا مكان له فى حضارة العالم الجديد بالرغم مما فى الثقافة الشرقية من عناصر خالدة تصلح لكل زمان ومكان ، هذا الخلاف فى وجهات النظر يتبعه اختلاف فى طبيعة المجتمع العربى عن طبيعة المجتمع الغربى ، وهو اختلاف جوهرى فى التطور التاريخى والصناعى وفى العواطف والإحساسات والمشاعر وما تزال الثقافة العربية فى جوهرها أصيلة عريقة حساسة وخاصة بالنسبة لأدب المجون واللذة ، ويرى الدكتور عمر حليق : أن على الثقافة العربية أن تسلك سلوكا قوميا فتحتفظ لنفسها بالقيادة الفكرية والسيادة الثقافية بحيث تهيء للمفكر والفنان ورجل الدين أن يقوموا بوظائفهم .

« وإن عامل الحياة والنمو فى الثقافات لا يكون بالاستعارة الضالة والمحاكاة والتقليد الأعمى بل باستيعاب الأسس العريقة لثقافات الأمم الأخرى واختيار ما يستسيغه الذوق وما يهضمه العقل فيطعم بها ثم يدفع بها إلى ثقافته الوطنية مساعة منقحة . كما فعل بناة الثقافة العربية حين اتصلوا بثقافات الإغريق والهند والفرس والرومان ، وكما فعل بناة الثقافة الأوربية حين اتصلوا بالثقافة الإسلامية فى القرون الوسطى ، والخطر كل الخطر أن تفقد الثقافة أصولها ومقوماتها إزاء التقليد ، وما أطلق عليه « الحول » ، يقول « فقدان الحول لا يكون بواحدة من إثنين : إما أن تكتب ألمعية المفكرين وحفظة الدين وأهل الفن كتباً كما فعل أتاتورك فأفقد ثقافتهم طابع الحياة والنمو ، وأما أن يقف المثقفون موقفاً سلبياً أمام نشاط المقلدين يتركونهم يعبثون بالثقافة القومية وخصائصها » ، ويرى الدكتور حليق أن الدفاع عن الثقافة واجب وطنى وأنه من أهم أنواع الالتزامات القومية شأنا فهى المصدر الذى يستمد منه السياسى دهاءه والاقتصادى كفايته والجندى معنويته واستعداده والمصلح الاجتماعى مواده الخام ، ويقول إن فى عنق الكتاب والباحثين

من أهل الثقافة أمانة مضاعفة إزاء موجات العبث والتحدى ، وأنه من الضرورى مواجهة التيارات الغربية التى تعصف بثقافات الأمم ، فى قوة ومناعة ، فالثقافة لا تحفظ طابعها ومقوماتها العريقة إلا إذا صمد لها العارفون بها والمؤمنون بعزتها ، ويرد على الذين لا يعترفون بأن للفن والفكر حدوداً ومعالم جغرافية وزمنية ويقول إن هذا مناقض لطبيعة السلوك الإنسانى فعلم الاجتماع ينفيه وعلم النفس لا يقره ، والمرء حيوان اجتماعى ، وهو يألف الجماعة التى تبادله مشاعره وتشاركه طبائعه وتبادله المحبة والألفة ، ويرى أن من حق الثقافة العربيـــة أن تتحدى التيارات الدخيلة وأن تمحقها وأن تختار منها ما تستسيغه وما يتفق مع ثقافتها القومية ، وأن الثقافة العربية اليوم وهى تمر فى عهد أحياء وتجديد أكثر ما تكون تعرضا للخطر ، خطر التيارات الدخيلة .

(٨)

موقف الثقافة العربية من الحضارة الغربية

(١)

من شأن كل ثقافة أن ترتبط بحضارة وأن يكون لها موقف من الحضارة الأخرى والثقافة العربية لهـا ذاتيتها ولهـا موقفها من الثقافات المختلفة شرقية وغربية ، كما أن لها موقفا من الحضارة المعاصرة . ولها أيضاً ارتباطها بالحضارة الإسلامية العربية ، وللحضارة فى الثقافة العربية مفهوم واضح ، يختلف فى أسسه عن مفهوم الثقافات الغربية للحضارة ويقوم كل مفهوم تبعا لمقومات كل ثقافة والقيم الأساسية التى تخضع لها .

والسؤال الأول : ما هى الحضارة ؟ وإذا كان لنا أن نفرق بين مفهوم الحضارة ومفهوم المدنية ، قلنا إن مفهوم المدنية أوسع ، وهو أشمل للثقافة والحضارة معا، وهو مجموع العقائد والأفكار والفنون والمؤسسات والعادات والنظم التى يقيمها المجتمع البشرى ، أما الحضارة فقد جرى العرف على أنها تمثل ذلك التقدم المادى وطرق المعيشة والأدوات التى يستخدمها أفراد المجتمع وهى تمثل بالجملة الجانب الاجتماعى الصناعى المتصل بالحياة والمجتمع ، وهو غير ما يتصل بالفكر والفلسفات والأدب ، وإذا كانت الثقافة ذاتية وقومية فان الحضارة إنسانية وعالمية ، وإذا كانت الثقافة خاصة لأمة ما ، فإن الحضارة عامة وملك مشاع للبشرية .

وليست هناك حضارة واحدة، ولكن هناك حضارات متعددة والحضارة العربية الحديثة لا تنفي وجود حضارات أخرى ما تزال حية من بينها الحضارة الإسلامية الغربية، وهي مدينة في جذورها وأصولها للمنهج العلمي التجريبي الإسلامي . ومن شأن الحضارة الإسلامية العربية أن تقتبس وتنقل من الحضارة الإسلامية أو تذيبها في بوتقتها وذلك للخلافات الأساسية الواضحة والعميقة بين كل حضارة وحضارة .

ولقد ذاع رأى تغريبي يقول بالترابط بين الثقافة والحضارة في مجال الإقتباس وأن على الشرق إذا أراد أن يصطنع الحضارة الغربية أن يصطنع الثقافة الغربية أيضاً، وبطلان هذا الرأى ظاهر فإن الغرب عند ما نقل من العرب والمسلمين لم ينقل إلا العلوم وما نقله من الثقافة إنما صاغة في بوتقته وأضافه إلى أصول فكره وجرده من طابع الفكر الإسلامي العربي، وهو في ذلك يجرى مع طبيعة الاقتباس بين الثقافات ومن شأن الثقافة العربية أن تفعل ذلك، فالعلوم وهي معارف عامة لا حظر على نقلها، ولكن مفاهيم الثقافة تختلف بين ثقافة وثقافة، ولذلك فلا تستطيع الحضارة الغربية ولها مالها من سلطان في العالم كله، ومالها من نفوذ مرتبط بالاستعمار أن تفرض مفاهيم فكرها وثقافتها على الثقافة العربية والحضارة العربية الإسلامية هذا هو مقطع الرأى في مجال التفريق بين الحضارة والثقافة في الإقتباس، أما في واقع الأمر فان بين كل ثقافة وحضارة ترابطا لاسبيل إلى مجاوزه أو إنكاره فالحضارة هي تنفيذ للتصميم الذى تتمثله الثقافة وبناء الحضارة إنما يبدأ أولا في الثقافة تخطيطاً ومشروعاً . ولذلك فإن أى حضارة إنما تستمد مقوماتها من ثقافة لها أسسها ومقوماتها . وهدف الحضارة (والمدنية أيضاً) هو الرقى، والارتفاع عن مفهوم البداوة والارتقاء بالإنسان في السلوك وأساليب المأكل والمشرب والهندام، والتغلب على المادة، وفي مفهوم الثقافة العربية أن الرقى مادى وروحى، وأن هدف الحضارة الاسلامية أن توجد إلى جانب التقدم المادى : التقدم الروحى وسيادة الأخلاق النبيلة والمبادىء الشريفة وتغليب معاني العدل والإخاء والتكامل الإجتماعي . ولعل الحضارة الغربية قد وصلت إلى مفهوم أساسى هو أنها تقوم على ترقية الماديات والصناعيات دون اعتبار كبير للجانب المعنوى او الروحى، وأن نمو الحضارة أصبح يهدد البشرية بسيادة الآلة وعبودية الإنسان لها، فضلا عن أن النمو المادى إلى جوار التوقف عن النمو الروحى قد خلق هوة سحيقة بين العقل والقلب وبين المادة والروح، فنما جسم العالم بينما ضمرت روحه، ويرجع ذلك في الأغلب

إلى أن الحضارة انحرفت عن اتجاهها الإنسانى ، وآثرت الاتجاه الوثنى الاغريقى القديم المرتبط بالتحلل والإنطلاق الغريزى والجسدى . وقد كان من شأن هذين الخطرين إن وجد ما أطلق عليه « أزمة الحضارة وهو أمر تناوله بالدراســة كثيرون منهم سوركان وشبنجلر ونويبى وغيرهم .

الحضارة :

اشتقاق من تحضر ، والتحضير هو التهذيب البطىء المتدرج ، ويجمع الباحثون على أن لكلمة حضارة مفهومين : مفهوم يعنى الانتقال من وضع إجتماعى معين إلى وضع آخر أكثر تطوراً وهو ما وصفه ابن خلدون بالعمران وعرفه بانه مجموع الأحوال التى تنجم عن الاجتماع الإنسانى مثل التوحش والتأنس والعصبيات والتقلبات المختلفة للبشر ، وما يتصل باعمال الناس ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع . والثانى وهو ما يعنى حالة خاصة لجماعة من الجماعات البشرية فى وقت معين وهو ما أسماه ابن خلدون الحضارة وعرفه بأنه غاية العمران ونهاية أمره . وقد فرق شبنجلر بين المدنية والحضارة نفس تفريق ابن خلدون لجعل المدنية علماً على المعنى الحركى الديناميكى وجعل الحضارة تعنى المعنى الثابت (ستاتيك) . ويجمع الباحثون على عدة حقائق : (أولا) : إن الحضارة تصدر عن ثقافة أو عن دين وأن الحضارة العربية الاسلامية تصدر عن الاسلام وأن حضارة الغرب المعاصرة تصدر عن العلم وأن حضارات الشرق تستمد من البوذية والهندوكية . (ثانياً) إن التطور النشرى الحضارى يشتمل على شقين : (أولها) المادى أى الخاص بالحالة الاقتصادية والنظام الذى يلائمها (ثانيهما) الروحى أو الفكرى الذى يتصل بالمعتقدات والقيم الخلقية والمعنوية . (ثالثاً) إن من مستلزمات الحضارة الصحيحة أن يقترن التقدم المادى بالتقدم الخلقى ويسايره جنباً إلى جنب . (رابعاً) إن الحضارة الصالحة هى التى ترتفع بالحياة الانسانية جملة ومن نواحيها الفكريه والمادية والمعاشية والنفسية والخلقية والاجتماعية الفردية . وأنها هى التى تفسح المجال لنمو العقل وتفتحه واكتشاف آفاق الوجود ، والتى تزيد من تماسك الأفراد فى المجتمع وارتباطهم وتضامنهم وتكاتفهم . وإن مهمة المدنية ترمى إلى نشر تعاليم الانسانية وتعميمها على وجه الأرض . وقد ربط توينبى ومالك بن نبى الحضارة بالفكرة الدينية ، فالحضارة عندهما تبدأ حين تدخل التاريخ فكرة دين معين أو مبدأ أخلاقى معين وتنتهى حين تفقد الروح نهائياً الهيمنة التى كانت لها على الغرائز المكبوتة . ويرى توينبى أن الحضارة الحديثة الغربية قد قامت على الدافع الروحى ، اساساً .

وقد أشار بعض الباحثين إلى أن الحضارات لا يتميز بعضها عن بعض بعناصرها المادية ولا حتى الثقافية وإنما أكبر ما تتميز به هو (الفكرة الدافعة) ، أى القوة المحركة التى ينبعث منها النشاط من الداخل وتسيرها فى سبل معينة . وإذا كانت الحضارات الشرقية تقدم التأمل على العمل أو تغلب القدرية وإذا كانت الحضارات الغربية تغلب النظرة المادية أو تجعل من الإنسان سيداً مطلقاً للكون ، فإن الحضارة الإسلامية تقيم نظرة متكاملة جماعها الروح والمادة وتجعل الإنسان سيداً للكون تحت حكم الله وكيلا متصرفاً فى سبيل قيام نظام الإسلام ومنهج القرآن . وإن عقلانية الحضارة الإسلامية ليست عقلانية الحضارة الهلينية ، وليست هى عقلانية مطلقة ، وإنما هى عقلانية روحية بحسبان أن المعرفة الإسلامية جامعة للروح والعقل معاً .

٢ — مفهوم الثقافة العربية للحضارة بعامة :

(١) يقوم مفهوم « الحضارة » فى الثقافة العربية على أساس من الفكر الإسلامى الذى يستمد مقوماته من القرآن الكريم فأول مقومات الحضارة الإسلامية الجوهرية أنها تستمد من وحى رسالة سماوية تمدها بالقوة والتماسك وتربط بين عناصرها عقيــــدة التوحيد التى تقوم على الموازنة بين الروح والمادة ، والعلم والدين ، والقلب والعقل ، والدنيا والآخرة . ويقوم نظامها السياسى على الشورى والمساواة واحترام حقوق الإنسان ، وتقوم الأسرة فى مجتمعها على المودة والرحمة ويقوم اقتصادها على تبادل المنافع وإتخاذ المال وسيلة لا غاية وإحترام الملكية الفردية غير المستغلة أو المعطلة للصالح العام ، والتشريع القائم على أسس مرنة وخطوط عامة يتيح الفرصة للإجتهاد والتطور مع ظروف الأزمنة وعوامل البيئات ، والإيمان بطلب المعرفة من كل وجه واستخدام العقل فى كسب المعارف وتسخير الطبيعة لسعادة الفرد والجماعة ، وتربط هذا كله قيم خلقية هى ضوابط الحضارة وإطارها ، قوامها خلوص النية ونقاء الضمير والتمسك بقيم الحق والخير .   (٢) مفهوم الحضارة فى الثقافة العربية يتمثل فى أنها :   (١) حضارة جامعة إنسانية : لا حضارة الجنس السائد .

(٢) حضارة وسطى تقوم على التوازن بين الروح والمادة فلا هى حضارة الزهادة ولا حضارة الغرائز   (٣) حضارة فكر مفتوح متقبل لتيارات الفكر والحضارات المختلفة تأخذ منها وتترك وفق قاعدتها الأساسية .   (٤) حضارة لها أساس ومقومات تستمدها من القرآن : أساسها التوحيد وقوامها العدل والحق والإخاء والحرية .

(٥) حضارة تكرم العلم وتشرف العقل ، ولكنها لا تنسى حاجة القلب والروح وتجعل قانون المعرفة فيها : قائماً على العقل والوجدان معاً . (٣) ربط الإسلام بين الارتقاء الروحى والارتقاء المادى وفتح بابهما على مداه فلم يحرم علماً نافعاً ولم يضع للعلوم حدوداً ، وبذلك ربط بين المدنية والدين حيث يظن فى الحضارة العصرية وبعض الحضارات القديمة أنهما متعارضين ، بل لقد بلغ الإسلام بالأمر أن ربط بينهما ربطاً عضوياً فأعلن أن الدين هو ذروة المدنية فالمدنية التى تستحق هذا الاسم بنزاهة أصولها هى غرض دين الحق الخالص ، فالمدنية الصحيحة لا تنافى الدين الحق ، والعلم الصحيح لا يخالف الدين الحق فى شىء . (٤) جعل الإسلام للأخلاق المكان الأرفع من عنايته بكل الاعتبارات ، وهو إعداد النفس البشرية لتكون قادرة على حمل مسئوليته المهمة التى ناطها الإسلام بكل مسلم فوضع الأخلاق فى مستوى لم تضعها فيه أية فلسفة فى الأرض على شدة عناية هذه الفلسفات بها ويتمثل ذلك فى قول الرسول : (بعثت لأتمم مكارم الأخلاق) فالإسلام يعتبر مكارم الأخلاق غاية الدين الحق وثمرة لوسائله المختلفة وقد عمد الإسلام إلى حياطة الدعوة إلى حسن الخلق بعملين هامين : (ا) تحريم الينابيع الثلاثة للشرور : (الخمر والميسر والزنا) تحريماً لا هوادة فيه (ب) إيجابه الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، وقد أباح الإسلام لكل إنسان أن يستعمل حقه الطبيعى فى كل ما لا ينافى القانون العام وما لا يجافى ناموس الأخلاق ، فكان من أكبر معالم المفهوم الإسلامى للحضارة حماية الأخلاق فى الأمم ، وقد جعل احاد الأمة قواماً بعضهم على بعض ، فقرر أنه لا يحل لمسلم أن يرى منكراً فيهز كتفيه ويمضى فى سبيله . (٥) إرتباط الحضارة بمنهاج إجتماعى متميز ، قوامه الحرية والعدل والإخاء الإنسانى ، بحيث تكون الحضارة عامل تقدم وسعادة للبشر جميعاً ولا يكون خيرها وقفاً على مجموعة خاصة ويكون للباقين الذل والكدح والعبودية ، وحماية الفرد من قسوة الطبيعة أو سلطان الأعمال . وبذلك قضى على التفرقة العنصرية ، والصراع بين الطبقات ، وأقام أنظمة الرحمة والعدالة . ويمكن أن يوصف هذا بانه سماحة الحضارة وإنسانيتها ، فهى ثمرة جهد مشترك لكل من عاش فى المجتمع الإسلامى مسلمين وغير مسلمين ، وتوفير الحرية لغير المسلمين واحترام شعائرهم وإعطاء المرأة حقها وحريتها ، فالحضارة فى الثقافة العربية ليست قاصرة على طبقة دون طبقة ، ولا أمة دون أمة .

(٦) الموازنة بين مقاصد الروح ومطالب البدن والبعد عن الزهد المعطل للطاقات وعن

المادية الجامدة المفسدة لإنسانية الحياة وقوام هذا المفهوم الحضارى . (٧) ليس هناك إنفصال بين القيمة الدينية والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية فى مفهوم الثقافة العربيـــة للحضارة ، وإنما تتمثل القيم مجتمعة ككل فى تقدير كل موقف .

(٨) الحضارة الإسلامية تؤمن بوحدة البشرية لأنها تؤمن بوحدة الله وبوحدة الإنسانية وبوحدة الحقيقة وهى بالتالى تتوجه إلى العالم كله وإلى الإنسانية . ومن هذه الإنسانية فى الحضارة الإسلامية تنشأ الوحدة الثقافية والوحدة الاجتماعية المستندة إلى نظرة إلى الكون واحدة ونظرة إلى الحياة واحدة وقد أكدت حلقات التاريخ الاسلامى أن الحضارة فى مفهوم الثقافة العربية هى حضارة إنسانية تجمع عليها الشعوب والأقوام فى صعيد واحد مشترك من المفاهيم الفكرية ونظم الحياة التى تتحقق فيها المساواة بين البشر وإقامة العدل وسائر المثل العليا التى تتقدم بالبشرية مادياً ومعنوياً ، وقد كان الاسلام هو جماع هذه المثل العليا وهو أساس الحضارة المثلى فإن الحضارة هى الموقف الذى تتخذه أمة من الأمم من الحياة والكون ويتبع هذا الموقف تباين واضح فى مجالات كثيرة منها الفن والأدب . وذلك واضح فى اختلاف الفن الإسلامى عن الفن الصينى والأوربى وكذلك فى الفرق بين فهم الاغريق للديمقراطية وفهمنا لها .

حقائق أساسية

وهناك حقائق أساسية فى بحث الحضارة : (أولا) إن الحضارة الغربية الحديثة استمدت مقوم نمائها من التراث اليونانى الذى حرره الفكر الاسلامى وأضاف إليه ومن المنهج العلمى التجريبى الذى هو ثمرة الفكر الاسلامى . (ثانياً) إن الحضارة على هذا المفهوم ملك للبشرية وليس للغرب وحده . فهى ثمرة جميع الحضارات التى سبقتها وأبرزها اليونانية (البذور الأولى للعقل) والمسيحية (تربية النفس) والعربية الاسلامية (تمام نمو العقل والارتقاء بالنفس) . (ثالثاً) إن الحضارة الصحيحة تجمع بين التقدم المادى والتقدم الخلقى جنباً إلى جنب . وأن يكون الخلق هو قوام الحرية ، وهذا هو الفارق بين الثقافة العربية والثقافات الغربية فى مفهوم الحضارة حيث يرى الغرب مفهوم الحرية فى إطلاق الغرائز والحريات أقصى مدى للحرية ، أما فى الثقافة العربية فالحرية مرتبطة بالأخلاق ولها ضوابطها .

ويقول لامارتين : أما الحضارة المادية فإن علماء الأخلاق يخشونها والفلاسفة يزدرونها والاقتصاديين يمجدونها ، ولكنهم جميعاً بعيدون عن أن يتفاهموا على وسائل رقيها وأن يضبطوا انحرافاتها وأن يدرأوا مفاسدها . (رابعاً) لكل حضارة « شخصية » متميزة بخواصها وصفاتها الملازمة ، ولهذه الشخصية إرتباط بمصادرها من ثقافة أو أمة أو دين أو تاريخ .

٣ — موقف الثقافة العربية من الحضارة الغربية :

إن مفهوم الثقافة العربية للحضارة يختلف اختلافاً أساسياً عن مفهوم الثقافة الغربية ولذلك فإن الأمة العربية والعالم الإسلامى ، بحسبان إستمدادهما من الفكر الإسلامى — يقفان من الحضارة المعاصرة موقفاً صريحاً يكشف عن « ذاتية » قيم الثقافة العربية وطابعها الاستقلالى الواضح ، ومفاهيمها المستمدة من تاريخها ولغتها ومزاجها النفسى والعقلى ، وإن كانت هذه الثقافة مفتوحة أمام الثقافات البشرية المختلفة ، إلا أنها تقف دائماً على قاعدتها الأساسية وتتعامل مع هذه الثقافات من خلال قيمها الأساسية حفاظاً على كيانها وشخصيتها ، وتستمد الثقافة العربية مفهومها للحضارة فى أنها تقوم أولا : على أساس تحقيق توازن سليم بين الفرد والمجتمع ، فالإسلام يعترف بالفرد كوحدة اجتماعية وتعترف به على أنه صاحب إرادة تشكل الوضع الأساسى فى المجتمع فى حدود المبادىء التى وضعها الإسلام وهى نعطى للفرد أيضاً حق الملكية وحق التمتع بثمرات ملكه ، ولكنه مع ذلك يضع قيوداً وحدوداً على إرادة الفرد وعلى مباشرته للملكيته بحيث يحقق توازناً سليما بين الفرد وحقوقه وبين وجود المجتمع ومستلزماته . (ثانياً) حرم الإسلام جميع طرائق الكسب التى تقوم على الرشوة واستغلال النفوذ أو الغش أو أكل أموال الناس بالباطل حتى يحول دون الأرباح الفاحشة والثروات الضخمة . وإلغاء الربا كلية . (ثالثاً) جعل للأسرة نظاماً حكيما يقوم على المودة والرحمة ورعاية الواجب وشرع الميراث نظاماً فريداً حكيما يتضمن تقسيم تركة المتوفى بين عديد من ذوى قرابته حتى لا تتضخم الثروات وتتجمع فى أيد قليلة ، وحرم على كل مالك أى تصرف فى ملكه يؤدى إلى إضرار بالغير أو ينطوى على اعتداء على حقوق الآخرين . (رابعاً) الاهتمام بالفقراء المعوزين ، وإقرار حق معلوم لهم فى مال الأغنياء مع إشاعة روح التعاون والإيثار ، وبناء المجتمع على أساس أن المؤمن للمؤمن

كالبنيان ، واعتبار التقوى — وليس المال والنسب والجاه والحسب — ميزان التفاضل بين الناس . (خامساً) إقامة الحدود والقصاص والنهى عن أكل الربا وأموال الناس بالباطل والوفاء بالعقود ، وتنظيم أمر الكيل والوزن ، وكتابة الديون ، وإقرار مبدأ العمل . (سادساً) اعتبار القيم الأخلاقية محوراً أساسياً لبناء الحضارة والربط بينها بحيث تكون هناك قواعد يرعاها الجميع ويعترف بها الخارجون عليها ، (هذه القيم توجد عن طريق الأسرة والمسجد والمدرسة) . تكشف هذه المفاهيم عن « ذاتية » واضحة « الحضارة » فى مفهوم الثقافة العربية تختلف اختلافا بينا وعميقاً عن مفهوم الحضارة فى الفكر الغربى وعن طبيعة الحضارة الغربية المعاصرة ، فى قيم أساسية كبيرة وعديدة أبرزها :

(١) السمة الأخلاقية التى تعتبر قاسماً مشتركا على الاجتماع والاقتصاد والسياسة .

(٢) رفض الربا كأساس النظام الاقتصادى . (٣) الترابط بين الفرد والجماعة ،

(٤) العدل الشامل . (٥) الإخـاء . (٦) التطبيق العادل للناس جميعاً

لا لفئة خاصة . بهذه السمات تمتاز عن الحضارة الغربية ، بينما هى تشترك معها فى مختلف الجوانب الايجابية والحية وأهمها التفكير العلمى واحترام العقل . وإذا قال أندريه سيجفريد : « إن حضارة الغرب تتميز بقدرتها على الاختراع فى عالم الآلة » فإن مصدر هذا مستمد من الحضارة الإسلامية التى ابتدعت المنهج العلمى التجريبى ، أما الميزة التى اعتبرها سيجفريد ذات قيمة وهى أن الإنسان سـيد مصيره ، فإن الثقافة العربية تؤمن بسيادة الإنسان تحت حكم الله ، ولا ترى له مطلق التصرف أو الاستعلاء وترى أن السيادة لله وحده وأن منطلق الحضارة هو تحقيق إرادة الله فى الكون وأن الحضارة الإسلامية حضارة علمية أخلاقيـة بينما الحضارة الغربية حضارة مادية . وأن الحضارة الإسلامية عند ما تمتلك وسائل العلم الحديث والتكنولوجيا تستطيع أن تقدم للانسانية حضارة جامعة بين المادة والروح ، وأنه لا سبيل إلى ما يقوله بعض قصار النظر من إعطاء حضارة الغرب المادية مدداً من روحانية الشرق فإن تركيب الحضارة الغربية هو تركيب متكامل على النحو الذى تقوم به الآن ، وأنه لا سبيل إلى تطعيم أى حضارة فى مقوماتها الأساسية بقيم حضارة أخرى ، وخاصة بالنسبة المفهوم الترابط بين الدين والعـلم الذى تتسم به الحضارة الاسلامية وحدها . ومن الحق أن يقوم مفهوم الحضارة الإسلامية متكاملا كما يقوم مفهوم الحضارة الغربية متكاملا . وحيث تتجه الحضارة الاسلامية إلى مفهوم

الإيثار والأنسانية والإخاء تقف حضارة الغرب عنـــد الفردية وحب السيطرة والنفوذ والاستعلاء ، ولذلك ارتبطت الحضارة الغربية بالتحرر من القيم الأخلاقية وإقرار مذهب اللذات والمتعة للفردية ، والتفرقة فى المعاملة بين الجنس الأبيض صاحب الحضارة والأجناس الملونة ، وبذلك انبثقت من الحضارة وهذه الحركة الاستعمارية القائمة على أساس الاستغلال والاستعباد للأجناس الأخرى . وإذا قيل أن حضارة الإسلام تقوم على جماع المادة والروح والعقل والوجدان والدنيا والآخرة فإن حضارة للغرب يمكن أن توصف بأنها حضارة مادية صرفة ، طغت فيها المادة على كل شيء ولونت كل القيم الوجدانية والعاطفية وأخضعت السلوك والمعاملات والأخلاق لمفاهيم المادة ، وخضع لذلك الفن والإقتصاد وقامت السياسة على مفهوم أن موطن الرجل الملون يبدأ من كاليه (الثغر الفرنسى المقابل للشاطىء الإنجليزى عل المانش) وأنذر الامبراطور غليوم فى أوائل القرن الحالى أوربا بالخطر الأصفر على الشعوب البيضاء وبان إنهاء سلطان أوربا على العالم سيأتى من الشرق . وتتأكد الدعوة فى كل وقت بان الجنس الأبيض يريد الاحتفاظ بحقه فى السيطرة ، وتجرى الدعوة إلى وحدة الشعوب البيضاء وأن مهمة الجنس الأبيض هى تدعيم الثقافة الأوربية فى البلدان المستعمرة . وبدا أن الشعب الأوربى الذى كان يعلن حقوق الانسان فى أوربا ويطالب بالحرية والإخاء والمساواة كان يذهب متحمسا إلى أفريقيا ، يسلب سكانها أبسط حقوق الانسان ، وفى أوربا يقولون إن الناس عبيد وإن الرجل الأبيض وحده هو الذى له الحق فى حمل أمانة حكم هذه البلاد .

وتتميز الحضارة الاسلامية بأنها :

(أولا) ليست حضارة السادة دون العبيد . (ثانيا) الاندماج فى الشعوب لا السيادة عليها ، (ثالثاً) الترابط بين الدين والعـــلم وبين المجتمع والأخلاق ، بالإضافة إلى تباين نظرة الحضارة الإسلامية عن الحضارة الغربية إلى الكون والحياة والعقائد والعادات والقيم والآداب والفنون .

وهناك خلاف أساسى قوامه التكامل بين الدين والمجتمع فى الحضارة الاسلامية بينما تقوم الحضارة العربية على أساس الفصل بين الكنيسة والدولة .

وتتسم الحضارة الإسلامية بالإبداع والذاتية . التى أقامت لها طابعاً مميزاً ومنهجا خاصاً ، هذه الذاتية المستمدة من جذور فكرها ، والتى أعطاها وقفة الصمود إزاء خطر جسيم تهدد اليهودية والمسيحية قبلها ، ذلك هو خطر الفلسفة اليونانية الوثنية الذى سيطر على اليهودية وابتلع المسيحية وأذابهما فى بوتقته ولكنه عجز عن ذلك بالنسبة للإسلام والفكر الإسلامى والثقافة العربية بعد صراع طويل شاق ، ولولا الأصالة العميقة الجذور لاستحال ذلك ولخضع الإسلام لما خضعت له اليهودية والمسيحيـــة ، ولاستحال إبداع حضارة إنسانية امتدت على الزمن أجيالا وامتدت على هذا الكوكب مساحة كبرى منه فى قلب ثلاث من قاراته الكبرى أثرت بالعطاء فى كل حضارة وثقافة قامت من بعد ، وطبعتها بطابعها ، أو أمدتها بأصولها ومقوماتها . فالحضارة الإسلامية نسيج تام الصنع ، قام على ما قام عليه الفكر الإسلامى والثقافة العربية من تكامل ووسطية ووحدة « فهى ليست مزيجا بل مركبا منها وحدة ، والوحدة هى أساس القوة والإبداع فى الحضارات كما هى أصل فى حياة الأفراد والجـــاعات » . لقد اقتبست مما سبقها كأمر طبيعى لكل حضارة أن ترتبط بما تقدمها ولكنها صهرت ما استقبلت فى بوتقتها وحولته إلى مادة قوة وطبعت كل ما أخذت بطابعها وظل كل من طابعها وجوهرها وذاتيتها واضحا قائما حتى فى ابان مرحلة ضعفها وأزمتها بعد دورة ألف عام من التاريخ . ويقول الباحث (ادلارد) وهو واحد ممن تثقف على أيدى العرب فى الأندلس : إن الإبداع الذى عرفت به الحضارة العربية (الإسلامية) كان نتيجة دافع روحى ونظرة عالية من إيمان راسخ بوحدانية الحق : « إننى والعقل رائدى تعلمت شيئا من أساتذتى العرب ، إن الله أعطى الناس العقل ليكون هادياً فيميز الحق من الباطل » . إن أثمن الخدمات العلميـــة الملموسة التى قدمتها الحضارة الإسلامية وكانت مصدر بعث الفكر الغربى وقيام الحضارة الغربية المعاصرة هما : روح البحث والاعتماد على العقل .

٤ — مفهوم الحضارة الاسلامية .

(أولا) قامت الحضارة الإسلامية على روح واحد ، وأصل الأصول فيها : « وفكر التوحيد » وبالتوحيد تفسر عناصر الاسلام جميعا ، والاسلام لم يبتدع فكرة التوحيد ولكنه سما بها إلى أبعد درجاتها حيث جعلها محور كل شىء وصاغها أدق صياغة وحررها من كل عائق أو معاكس ، والتوحيد هو شجب عبادة ما سوى الله فلا يؤمن بسلطان

غير سلطانه والأصل فى الوحدانية : التحرر من عبودية غير الله ، ومن كل سلطان غير سلطان الله ، فلا تفرقة بين الناس ، دين واحد هو دين الله والناس أمة واحدة ، وفى هذا معنى العالمية بأصفى أشكالها وأسمى صورها . والوحدانية الكاملة تقوم على أصول أربعة : (١) التحرر من عبودية غير الله . (٢) التوحيد أو العالمية . (٣) الروحانية الخالصة ، المثالية الخلقية . (ثانيا) الإسلام يرمى إلى تحرير العقل من كل سلطان غير سلطان الله فهو لا يتقيد بنظرة المجتمع والرأى السائد فيه إلا إذا كان من عند الله ، يضرب عرض الحائط بيديه المشعوذون من تأثير القوى الخفية التى من حق العقل أن يكفر بها وأن يتحرك دون حساب لها ، والعقل من خلق الله ويخضع له فلا يشترك معه فى الألوهية ، وقد أودعه فى الانسان لا ليعبده ويخلص له من دون الله بل ليعرف الكون ويكتشف ما يلزمه منه ، ويهتدى به فى الظلمات فى الدائرة التى يكشفها له ، والعقل فى مفهوم الاسلام واسطة لا غاية وهو آلة تتكسر على ما يتعدى ميدانها ولا يستطيع أن يتحدى ما يقوله الله ، إلها كاملا حاشا أن يخطىء ، وإنما هو نور مصباح يكشف فى الظلمات ولكنه ينكسف أمام نور الله والعقل لا يستطيع أن يكشف سر الخلق والكون ولاأن يضع مبادىء المعرفة بل الله يفعل ذلك . والفلاسفة والمسلمون يرون أنه ما دام نور العقل أضأل من نور الله فلماذا لا نتخذ نور الله كاشفا فى ميدان الفلسفة يسير نور العقل وراءه . والعقل فى الاسلام يحرر من الخرافات ومن عبودية غير الله ويفتح أمام المسلمين المجال فى الجبر والحساب والهندسة والكيمياء والطبيعة . لقد قيد الاسلام العقل فى النظرة الفلسفية العامة الشاملة وأطلق له الحرية فيما سوى ذلك من مشاهدة وتجربة واختبار وعدم خضوع للقوى الخفية وهذه هى الوحدانية التى حررت العقل من غير سلطان الله . وقد أقر الإسلام وجود حقيقة واحدة هى : أن الكون من خلق واحد أحد فالعقول يجب أن تقبل جميعها إلى فهم هذه الحقيقة واكتشافها مهما اختلفت فى أمزجتها وقوة إدراكها ، ومن شأن وحدة الحقيقة أن تؤدى إلى وحدة العقول . والعقل الاسلامى يتفق فى نتائجه وطريقه مع الأخلاق . فهو الذى يدل على الخير ويهدى إليه ، أما المكر والخديعة والدهاء المؤدية إلى السوء فليس من صنع العقل وإنما هى من صنع النفس الأمارة بالسوء ، ولو رجع الانسان إلى عقله رجوعا سليما لأباها . وبالجملة فالعقل الاسلامى نور محرر من الشعوذة والسحر والقوى الخفية والخضوع لغير الله .

(ثالثا) : تهذيب النفس أصل من الأصول فى الحضارة الإسلامية .

وتقوم روح الإسلام على تحرير الإنسان من شهوات النفس ، والتحرر من عبودية الناس ، وقد وضع الإسلام طرائق للتطهر النفسى كالعبادات والصوم ، ومن المعروف أن النفس غير الجسم ، والميول النفسية غير الاتجاهات العقلية ، وقد اتخـــذ الفلاسفة والصوفية من دراسة أحوال النفس وسيلة لرفعها فوصلوا فى ذلك إلى درجات عالية ، وبنوا بحوثهم على التجربة النفسية عن مجاهدة النفس فقالوا إنهم وصلوا إلى معرفة السعادة بل إلى الحصول عليها عن طريق المجاهدة والتهـــذيب ، والإسلام يدعو إلى أن يتحرر الإنسان من ميول النفس ورغباتها وأهوائها وخضوعها لغير الله . (رابعاً) المادة : يرى الإسلام التحرر من عبودية المادة وطغيانها ، وذلك بتوجيه المال إلى صالح الأعمال فالمال واسطة لا غاية والمال ملك لله وهو رهن يسترد ويبقى لأجل معلوم ، ومبدأ الزكاة يقوم على توزيع واحد من أربعين من ثروة الموسرين ، فينفق فى حياته خلال (أربعين سنة) ما يعادل أقصى ما جمع لديه من المال ، وبذلك تنتقـــل الثروة فى كل أربعين سنة من أيدى أناس إلى أيدى آخرين ، وقد حرم الإسلام كنز المال ، « والذين يكنزون الذهب والفضة » ، وليست الزكاة تكرما ولا صدقة بل « حق معلوم » وقد أقر الإسلام للسلطان أن يأخذ من مال الأغنياء ما يراه لازما للفقراء .

(خامساً) : مهما أو غلنا فى البحث والتنقيب فيما سلف من الحضارات فلن نجد توقيتا معينا نستطيع أن نحدده بدءاً لحضارة ما أو تاريخا لمولدها ، ولا أن نعين حدا قاصلا يميز بين حضارة ولت وأخرى أشرق عليها النور وتبدت فى الوجود ولكن هناك إستثناءاً واحـــداً هو الحضارة الإسلامية ، فلم يذكر تاريخ البشر فيما عرفه للناس من حضارات سوى حضارة واحدة برزت إلى الوجود من عالم الغيب دفعة واحدة ، واستوت للناظرين قائمة على أصولها فى فترة محددة من تاريخ البشر ، تلك هى حضارة الإسلام ، فقد انفردت حضارة الإسلام وحدها بانتمائها إلى الحيـاة دون سابق عهد أو انتظار ، وقد جمعت من فجر نشأتها كل المقومات الأساسية كحضارة مكتملة شاملة ، قامت فى مجتمع واضح المعالم ، له نظرته الخاصة إلى الحياة وله نظامه التشريعى الكامل ولم يكن قيامها ثمرة تقاليد زخر بها الماضى ولا وليد تيارات فكرية متوارثة ، ولقد كانت هـــذه الحضارة وليدة حدث تاريخى فريد هو تنزيل القرآن الكريم وكان مردها إلى رجل فذ

فى التاريخ هو محمد رسول الله ﷺ ، جاء الإسلام نظاما شاملا للحياة قد افتتح حقا حضارة جديدة ، (سادساً) تحدث القرآن قبل أن يدور بخلد إنسان بشىء عن نظرية التطور والارتقاء بأمد طويل ، أن الحياة ليست سلما من قفزات لا رابط بينها ولكنها عملية عضوية حية مستمرة ، ومما يسر هذه النظرة إلى الحياة الإنسانية فى وحدتها واستمرارها أن يأتى الإسلام بكل فذ فريد مستحدث من أصول الفكر وأن يضم إلى ذلك بعض الأصول العقلية التى حواها الفكر القديم كذلك ، (سابعاً) تتمثل حضارة الإسلام فى تلك النظرة الخاصة إلى المنهج الاجتماعى المتمايز ، والنظرة الخاصة إلى الفضائل الأخلاقية ، وهذا الأسلوب الذى رسم الإسلام لحياة البشر ، فقد استهلت حضارة الاسلام عهدها كاملة العناصر والأركان قد وصلت إلى تمام شكلها ونمائها دفعة واحدة لأنها لا بد أن تنمو وأن تتطور كما تنمو الكائنات الحية ، ولهذا كان من الطبيعى أن تتصل حضارة الاسلام خلال الزمن ببعض العناصر والمقومات الخارجية عنها والتى جاءتها من حضارات أخرى ، لقد بدأت حضارة الاسلام رغم كل العوامل والظروف والمؤثرات كائنا حيا متكاملا متمايزا انبثق نجمها فكان ظهورها فى توقيت تاريخى محدد .

(ثامناً) نقل الاسلام النظرة إلى الحياة والكون من النظرة الخرافية ، والميتافيزيقية والمجزأة إلى النظرة الشاملة الجامعــــة الموضوعية والتجريبية المنتظمة فى سنن وقوانين ، وفتح آفاق التفكير العلمى فسار البحث العلمى فى طريق جديدة ، وانتقلت العلوم الطبيعية من المرحلة العقلية النظرية عند اليونان إلى المرحلة التجريبية منذ القرن الثانى للهجرة ، وانتهت الكيمياء والفيزياء والفلك إلى مرحلة التجريبية واكتشاف القوانين وظهر أمثال الجاحظ وابن الهيثم والبيرونى والرازى وأولاد موسى شاكر ، ولم يقتصر الأمر على الطبيعة الجامدة بل تناول الانسان والحياة الاجتماعية ، فقد انبثقت عن النظرة الاسلامية نظرة علميــــة إلى المجتمع أنتجت لأول مرة فى تاريخ الفكر البشرى تفكيراً علميا كتفكير ابن خلدون فى مقدمته والشاطبى ، اللذين سبقهما مؤلفون فى حياة الأقوام والمجتمعات كالبيرونى فى الآثار الباقية والمسعودى ، هذا إلى جانب الأفق الجديد الذى شق المسلمون إليه الطريق إلى معرفة النفس الانسانية ونزعاتها وخواطرها ورغباتها وما تعانيه من صراع وتبدل وتطور مما نراه فى آثار الصوفية التى يعد الكثير منها بحق من أروع ما سطر فى العالم فى تصوير النفس والروح .

(تاسعاً) أنتجت نظرة الإسلام إلى البشر فكرة المساواة الحقيقية بل الشعور بالمساواة ، كما ولدت أيضاً فكرة العدالة بين البشر والشعور بمسئولية إقامتها فى العالم دون اعتبار الفوارق الجنسية أو الدينية أو غيرها ، لذلك لم تكن نظرة الشعوب إلى العرب المسلمين الذين دخلوا بلادهم نظرة الفاتحين المستعمرين ، بل نظرة من يحملون لهم الخير ، ويقيمون موازين الحق والعدل ، ويشعررن بالأخوة الإنسانية والمساواة بين عباد الله ، وهذا هو السبب فى أن البلاد التى دخلوها بقيت فيها آثارهم خالدة شاهدة عليهم .

(عاشراً) حررت الفكرة الإسلامية الشعوب من الخضوع المطلق للملوك والرؤساء إذ جعلت نظرتهم إليهم نظرة إلى أفراد من البشر مثلهم عباد لا يمتازون عنهم بشىء إلا ما حملوا من أمانة وما يجب عليهم من أدائها . وأعظم من ذلك كله هو ما بعثته النظرة الاسلامية فى النفس البشرية من يقظة الضمير الإنسانى وانتعاشه وحيويته ، ذلك الضمير الذى يتألم للشر ويحنق على الظلم ويتلهف لإقامة الحق وإشاعة الخير ويشعر بالمسئولية أمام الله عند التقصير فى أداء الأمانة فى هذه الحياة والاضطلاع بما أوجب الله من العمل والجهاد . (حادى عشر) حرر الاسلام الانسان من الخرافة والشهوة والعصبية الخاصة وربطه بالكون والوجود والبشريه عن طريق ارتباطه بالله العالم الخبير وبالحياة الآخرة الباقية ، إن هذه النظم تجمع فى نسق واحد : روحانية الدين وعقلية العلم وفعالية العمل وخلقية الغايات .

(٥)

الحضارة والاستعمار

ارتبطت الحضارة الغربية المعاصرة إرتباطا عضويا بالاستعمار , والتوسع ، والفتح ، والسيطرة على المناطق المختلفة فى قارتى آسيا وإفريقيا ، وذلك أن هذه الحضارة إنما نمت فى قارة أوربا وهى قارة لا تملك جميع وسائل الصناعة التى هى دعامة الحضارة ، ومن هنا كان اندفاعها للسيطرة فى العالم التماساً للخامات التى هى أدوات الصناعة ، والأسواق التى هى مصادرها ، وقد أقامت الحضارة الغربية فلسفة تبرير لهذا الغزو تقوم على دعوى عريضة هى أن الغرب وأوربا والجنس الأبيض والحضارة تحمل أمانة « تمدين » الشعوب الملونة والمختلفة ، وأنها فى سبيل ذلك ترتاد هـــذه الأقطار لتحمل معها المدنية والنور والحضارة وتعد هذه الأمم والدول للنهضة . وقد كشف الزمن وحده بطلان هذه

الدعوى ، بعد أن أمضى الاستعمار أكثر من خمسين ومائة عام منذ ظهوره إلى اليوم ، دون أن يحقق لهذه الأمم والبلاد التى استعمرها أى تقدم يذكر ، بل أنه حال دون تقدمها الذاتى الذى كانت قد شقت الطريق إليه ، وذلك بتعطيل كل مقومات نموها ، وتعميق أوجه الخلاف بين عناصرها ، وتجميد لغتها ودينها وثقافتها وإثارة الشبهات حولها ، وإعلاء لغته وثقافته وتاريخه . وتبين بالحق أن الاستعمار كان يقوم بعمل بعيد الخطر فى احتواء هذه الأمم والشعوب والسيطرة عليها وتذويبها فى كيانه عن طريق الغزو الثقافى الذى بدأه ببعثات التبشير لنقل أهالى الأوطان من أديانهم إلى دينه وصبغ الحياة الثقافية والاجتماعية جميعا بصبغة نفوذه السياسى والفكرى ، كما تبين أن الاستعمار إنما كان حريصا على إبقاء نفوذه وإدامته ، وذلك بتحويل هذه الأفكار والأمم إلى أجزاء من امبراطورياته الواسعة الشاسعة ، وقد بدأ ذلك فعلا حين فرض ضم أقطار شاسعة فى أفريقيا وآسيا إلى بلاده ، ومثال ذلك هـــذا القرار التى أصدرته فرنسا باعتبار الجزائر جزءاً منها وأطلقت عليها « فرنسا الجنوبية » . وقد كان الإسلام واللغة العربية والثقافة العربية هى الأخطار الأساسية التى قصد الاستعمار إلى محاربتها رغبة فى القضاء عليها وإزالتها من طريقه وفرض لغته وثقافته ودينه على هذه البلاد المستعبدة . ومن الحق أن يقال إن العالم الإسلامى كان أضعف هذه المناطق إزاء الاستعمار ولكن من الحق أيضا أن يقال أن العالم الإسلامى استمداداً من قيمه ومقوماته وفكره كان أكثر صموداً وأكثر مقاومة لهـــذا النفوذ . ولم تكن محاولة الغرب فى فرض نفوذه على العالم الإسلامى والأمة العربية ، عن طريق الاستعمار والحضارة هى المحاولة الأولى ، ولكنها كانت أضخم هـــذه المحاولات وأعظمها أثرا ، ويمكن القول بأن الحضارة الغربية قد ارتبطت بالاستعمار واتجهت إلى المشرق وعبرت البحر الأبيض من جوانبه المختلفة فى سبيل تطويق هذه المنطقة ، وقد بدأت هذه المحاولة منذ القرن السادس عشر الميلادى ، واصطبغت هذه الحملات بالطابع التبشيرى المسيحى ، وربطت نفسها بالحروب الصليبية القديمة ، واعتبرت نفسها امتداداً لها وظل هذا المعنى قائما فى ضمير الحضارة والاستعمار الغربيين طوال هذه القرون حتى صرح به اللورد اللنبى فى العقد الثانى من هذا القرن حين قال عند ما دخلت القوات البريطانية الغازية مدينة القدس : « الآن انتهت الحروب الصليبية » . ومن أعظم ما ركز عليه الاستعمار لإدامة السيطرة ، العمل على تمزيق الكيان الفكرى والاجتماعى وكانت الحضارة الغربية عاملا هاماً فى تأكيد السيطرة والاستعمار . وقد التمست الحضارة الغربية مفهومها فى الاستعمار من النظرية الرومانية

التى كانت تقول إن فى العالم فئتين : « نحن والبرابرة » يقول جان بول رو : « لقد تغيرت العبارة وأصبحت أقل فظاظة ولكنها لا تزال أقل وضوحا ، أما معناها فهو هو ، الغرب هو قبل كل شيء وطننا ، والبرابرة فى نظرنا أو الشرق هو كل آسيا وكل أفريقيا » ، ويمكن القول أن مفهوم الحضارة والاستعمار قد ارتبطا ارتباطا عضويا وفق مفهوم واضح هو أن أوربا هى أرض الجنس الأبيض المسيطر على العالم كله وافريقيا وآسيا أرض الأديان والثقافات يجب أن توضع تحت الحماية وتظل مصدراً للموارد وأسواقا لبيع منتجات الحضارة ، ومن ثم فقد وضعت خطة أساسية ما تزال موضع التنفيذ . هى امتصاص ثروات هذه البلاد واستنزاف كل ما تملك أولا بأول بكل الوسائل والأساليب ، سواء بالتجارة أم بالسرقة ، وقد سيطر على هذا النفوذ الاستعمارى الاقتصادى ، نفوذ اليهودية العالمية المسيطر على شئون المال والإقتصاد فى أوربا ثم فى أمريكا بعد ذلك ، واتصل ذلك بتأسيس وطن قوى لليهود فى فلسطين ، كمقدمة لإقامة امبراطورية استيطانية استعمارية فى قلب العالم الإسلامى كبديل للاستعمار نفسه .

وقد ارتبط الاستعمار بايدلوجية الفكر الغربى القائم على « نظرية الأمير » التى نادى بها ميكافيلى والتى سيطرت على السياسية الغربية والحضارة الغربية ، وذلك باصطناع كل وسائل الخديعة والتآمر فى سبيل تحقيق الغايات وإنكار الأساليب الأخلاقية فى مجال السياسة أو الاقتصاد ، ومن ذلك قامت مؤامرات الوقيعة بين المسلمين والمسيحيين والعرب والبربر والسنة والشيعة ، والدروز والموارنة ، وكان للقوى التغريبيـــة ذات النفوذ الفكرى كالماسونية والبهائية والتبشير أثرها البعيد المدى فى عمليات الهدم والتمزيق والتآمر ، ومقاومة الثقافة العربية أساساً وذلك بإثارة الشبهات وحياكة المؤامرات والوقيعـــة بين العناصر المختلفة ، وكانت محاولة إخراج العرب المسلمين من مفاهيم الإسلام وقيم حضارتهم وثقافتهم ولغتهم وتراثهم وزعزعة عقائدهم وتشكيكهم فى مقومات فكرهم كمقدمة لاستيعابهم وتذويبهم فى أتون الحضارة الغربية العالمية وخلق طابع غربى فى أسلوب الحياة أقرب إلى الإنحلال والإباحة والإلحاد .

(٢)

هنـاك وجهة نظر غربية لمفهوم الإستعمار والحضارة يعرضها ليونار دولف فى كتابه « الاستعمار والحضارة » فهو يرى أن الحضارة الأوربية الحديثة هى شيء مختلف كل الاختلاف

عن كل الحضارات التى سبقت القرن التاسع عشر بعد أن تحطمت الحضارات التى كانت ترتكز على المملوكيه والارستقراطية ، وإنه لما تضخمت الصناعة فى أوربا اضطرت الحضارة أن تبحث عن أسواق جديدة لصناعاتها وجلب المواد اللازمة للإنتاج والعمل ، ومن هنا شعرت أوربا بحاجتها إلى سائر العالم أن كان لها أن تنجح فى نظمها الجديدة ، فتنافست الدول الأوربيـــة فى الاستئثار بالأقطار الآسيوية والأفريقية لتجعلها ملاحق لتجارتها وصناعاتها وساعدها على ذلك سرعة المواصلات ، وقد كانت صعوبة المواصلات تحول بين أى حضارة مهما كانت قوية ممتازة أن تجتاح بقية الحضارات أو تجبرها على الأخذ منها فكانت العزلة تامة بين آسيا وأفريقيا من حيث أساليب العيش وسبل الحياة ، ويرى لونار دولف أن التطور الذى وقع فى أوربا بين ١٧٥٠ ، ١٨٥٠ هو تطور عظيم هائل لم تشهد مثله البشرية فى كل تاريخها المعروف ، ولعله أعظم قفزة قفزها الإنسان . وعنده أنه لما كانت الحضارة الراهنة حضارة صناعية فى صميمها كان الاستعمار الحديث اقتصادياً صناعياً فى دوافعه وموجباته ، ولم تستطع آسيا أو أفريقيا له رداً لأنه أتاهما فجأة ، وبقوة ووسائل ليست فى طاقتهما ولا هى تدخل فى دائرة معرفتهما واختيارهما ، فهى فى الواقع حضارة استعمارية غازية بمقدراتها الحربية وطرق مواصلاتها السريعة . ويرى ليونارد ولف أن حادث الاستعمار هذا لعله أعظم حادث عرف فى التاريخ من حيث السرعة والشمول ، ففى خلال مائة عام ١٨١٤ — ١٩١٤ استطاعت أوربا أن تخضع القارتين الآسيوية والأفريقية وجنوب أمريكا لسلطانها الذى لا ينازع ، ويعتقد ليونارد ولف أن مشكلة الاستعمار الحديث إنما هى مشكلة نزاع بين حضارة صناعية آلية لا بد لها من الاستعمار فى نجاحها وبين حضارات لا تريد الفناء فى هذه الحضارة الحديثة ، وإن مناهضة الاستعمار وقيام حركات التحرر إنما كان مصدرها « تصادم الثقافات » ذلك أن من خصائص الحضارة الأوربية الراهنة أنها تطغى على كل النظم والمؤسسات الاجتماعية فى الحضارات الأخرى ولا تعرف التساهل أو الهوادة فى فرض أمرها واتباع سيطرتها ، وهى تقوم على القوة الحربية فى أساليبها والتنافس الإقتصادى العنيف .

ويرى ليوناردولف : أن النزاع الحالى بين الحضارة الحديثة وبقية العالم ليس نزاعاً جنسياً أو دينياً أو وطنياً ، وإنما مصدره طغيان الحضارة الأوربية وأساليبها فى الاستعمار والاستغلال ، فالحضارة الغربية الراهنة فى مظهرها الاستعمارى الحربى الاقتصادى قد هددت

حياة تلك الشعوب ورخاءها وسبل عيشها وعلاقاتها الاجتماعيـــة بالزوال ، وإن كيان الحضارة الغربية الراهنة يقوم على التنافس الاقتصادى ، الذى لا يعرف سوى مبدأ الربح المادى . وعنده أن أوربا لا تحس بوطأة مساوىء حضارتها ، ولكن آسيا وأفريقيا تحسان بهما إحساساً يهدد حياتهما ويكاد يفنيهما . فالحضارة الراهنة التى أنجبت الاستعمار فى آسيا وأفريقيا وخلقت مشكلاته هى بعينها التى خلقت مشكلات الحروب البشرية والاقتصادية بين الدول الأوربية نفسها . ولذلك فإن المشكلة ليست جنسية ولا دينية ولا قومية وإنما هى مشكلة من صميم الحضارة الراهنة ، وفكرة الوطنية هى نتاج الحضارة الأوربية الحديثة فهى غير معروفة فى آسيا وأفريقيا بمعناها الحديث . والشعوب الآسيوية والأفريقية إنما تستعمل وسائل هذه الحضارة وسبلها كأسلوب للتحرر منها . ويعلق (ليوناردوولف) على الفارق الشاسع بين الاستعمار الرومانى وبين الاستعمار الحديث ، فى ذلك الاستعمار القديم لم ترغم روما بقية العالم على أخذ حضارتها بمقتضاها ، وإنما كانت تترك لهم كامل الحرية فى معظم طرق عيشهم وحياتهم ، لأن حاجة الرومان إلى الفتح لم تكن اقتصادية صناعية ، وإنما كان دافعها الأول هو حب الفتح ومطامع الملوك فى السلطان والتوسع الحربى ، وليس معنى هذا أن الحضارة الرومانية لم تمتزج بالحضارات الأخرى أو تؤثر فيها وإنما كل ذلك جاء تدريجيا فى رفق وهوادة ، حتى أن الرومان أخذوا من الحضارة الاغريقية الشىء الكثير ، مع أنهم كانوا من الغزاة الغاشمين . وقد بلغت هذه الحضارة الاغريقية فى أوج مجدها مستوى رفيعا من الاجتماع والنظم السياسية والاقتصادية والفنون ، وفتحت معظم شعوب العالم فكان لها فارس فى الشرق ومصر فى الجنوب والشعوب اللاتينية ، وفينيقيا فى الغرب ، واتصلت بحضارة تلك البلدان وأثرت فيها غير انه لم يقم نزاع عنيف بينها وبينهم ولم تتلاش أية حضارة من تلك الحضارات من جراء هذا الاختلاط ، ذلك لأن الإغريق لم يحاولوا توحيد امبراطوريتهم الواسعة المختلفة الأشكال والثقافات فى شئون السياسة الاقتصادية أو النظم الاجتماعية الأخرى ، فقد كانت الحضارة الاغريقية متساهلة كثيرة التساهل مع الشعوب الأجنبية التى دانت لها ، وكذلك فان استعمار عصر الإحياء والنهضة (الرنيسانس) كان غايته التبادل التجارى فى المحصولات وفتح الأسواق الأجنبية وأخذ المواد الخام . أما قصة الاستعمار الحديث فى آسيا فهى معروفة مشهورة ، ابتدأت أولا بالمعاهدات التجارية بين الدول الأوربية والأمم الآسيوية كما حدث فى الهند ، ويتضح تصادم الثقافات جليا ناصعا

فى الحركة التى بدأت تشتد فى أوائل القرن العشرين فهى فى الواقع ثورة واسعة ضد الحضارة الأوربية ونظمها الاستعمارية . أما استعمار افريقيا فقد ابتدأ عام ١٨٨٠ وكانت الدوافع اقتصادية من غير شك ، وكان الرحالة الأوربى أو الوكيل التجارى لشركة من الشركات يذهب إلى أواسط أفريقيا ومعه ألوان من الهدايا والمنح يقدمها للأمير الإفريقى ثم يطلب منه إمضاء معاهدة مع الشركات التجارية لا يفهم لغتها ، ويفهم أن هذه المعاهدة ستدر على شخصه وبلاده الرخاء والثروة ، وتم استعمار معظم بلدان إفريقيا الوسطى على هـــذه الطريقة الخادعة . فاستانلى حين قام بالنيابة عن ملك البلجيك بإمضاء مثل تلك المعاهدة أصبحت الكونغو مستعمرة بلجيكية وبهذه الطريقة استولت انجلترا وفرنسا على مستعمرات فى أواسط أفريقيا ، ولما نشب النزاع بين الدول الأوربية على تحديد أراضى مستعمراتها اتفقوا فيما بينهم على أن كل من أمضى معاهدة مع أمير من أمراء أفريقيا على جزء من الشاطىء الافريقى من حقه الأرض الموازية لذلك الشاطىء فى داخل القارة الافريقية . ويقول : « إن الطريقة التى اتبعت فى الإستيلاء على تلك الأراضى الافريقية كانت فى معظم الحالات وحشية موغلة فى الوحشية وأن تلك الطرق المبتذلة قد تركت من غير شك أثرها السىء ، فى العلاقة الراهنة بين سكان أفريقيا وأوربا ، فإن تلك السبل الدنيئة إن دلت على شىء فهى تدل على أن الحضارة الأوربية تعامل الرجل الإفريقى مثل معاملتها لأى حيوان أبكم » ذلك لأن الرجل الأوربى يعتقد أن له الحق فى الاستيـــلاء على أرض الافريقى بالقوة والخداع ، ومن الحق إن يقال إن الاستعمار أعطى الحضارة طابع الغدر وأبعدها عن الطابع الإنسانى الذى عرفته الحضارة الإسلامية فى إنتشارها ، فضلا عن أن الحضارة الغربية لم تنقل إلى العالم إلا الجوانب البراقة والاستهلاكية والخاصة بالترف والمتعة الماديه بينما حجزت عن هذه الأمم والشعوب عوامل القوة وحالت بينها وبين الوصول إلى مقدرات العلم والاختراع والتكنولوجيا ، ومنعتها من إقامة أسباب الصناعة أو القوة العسكرية فى أرضها لتجعلها دائماً ضعيفة فى حاجة إلى حمايتها ، وتجعلها دائماً أسواق توزيع ، وأرض خامات ، وشعوبا استهلاكية ، وبذلك ينفـــرد الغرب والجنس الأبيض وحده بأسرار الصناعات والاختراعات وأدوات الإنتاج والصناعات الثقيلة وأسباب القوة العسكرية والصواريخ والذرة وقد قام ذلك على مخطط استعمارى دقيق . هو أن يظل العالم مقسوما إلى قسمين الأول : صناع الحضارة وهم دهاقنه الاستعمار فى نفس الوقت الذين يظلون دوما السادة . والثانى :

هى شعوب آسيا وافريقيا التى تظل دائماً أرض الاستعباد ومصادر الثروة التى يمتصها الإستعمار لبناء الحضارة .

(٣)

لقد نقل الاستعمار إلى العالم الإسلامى الجوانب الضعيفة والإباحية من حضارته ، نقل مرافق اللذات والمتعة ، والخمور والمسارح والملاهى والقصص الماجنة وأباح فى البلاد المستعمرة ما لا يبيحه فى بلاده ، بعد أن سيطر على مقدرات البلاد ، أباح الربا والخمر والميسر ودعا إلى التهافت على اللذة والتفنن فيها ودعا إلى إطلاق الغرائز من عقالها وتجهيز المرأة بكل صنوف المفاتن والملذات ، وبذلك خلق ذلك الفساد الاجتماعى القائم على ضعف الأخلاق ، والتناحر والاختلاف ، وكانت هذه الحضارة قد أثبتت عجزها فى بلادها عن تأمين المجتمع الإنسانى أو إقرار الطمأنينة والسلام فى ربوعه ، وقد اعتمد الإستعمار فى نقل هذه الجوانب من لحضارة إلى العالم الإسلامى والأمة العربية أسلوبا عنيفا من أساليب الغزو الاجتماعى الذى نجح نجاحا لاحد له ، وكان أعمق أثراً من الغـــزو العسكرى والسياسى ، وتغالت الأمم المستعمرة فى احتضان هذه الجوانب من الحضارة ، يقول الدكتور هيكل : « لقد نشر الغرب حيث ذهب حضارة إستعمارية قامت على إضعاف الروح المعنوى فى الشعوب التى نزل فيها وعلى قتل معنى الاعتماد على النفس فى تلك الشعوب كما نشر بينها روحا ماديا قتالا للإيمان بكل المعانى السامية أو المثل العليا موطداً للإستعمار وآثاره ، هذا الروح المادى هو ما يعمل المستعمرون لنشره أنى ذهبوا لأنهم يرونه الصلة الوحيدة التى تربط الحاكم والمحكوم ، فالحضارة الأوربية التى أدعت نفسها حضارة العلم قد اصطبغت منذ زمن بعيد بلون أعطاها صبغته فجعلها حضارة الاستعمار ، وجعل العلم وجعل العقل وجعل النفس وجعل كل ما فى الحياة من قوى فى خدمة هذا الاستعمار الذى لا يبغى إلى نشر العلم أو الدعوة إلى عقيدة جديدة ، وإنما يبتغى استغلال ماسوى أوربا استغلالا مادياً بحتا ، والاستعمار على هذه الصورة أنانى بطبعه ، أنانى حتى ليستهين بالقتل وباستئصال الأجناس ، وبكل ما يقف فى سبيل غايته المادية الصرفة ، هـــذا الاستعمار قد استطاع أن يخفى لونه الحقيقى وأن يزعم لنفسه غايات هى تحضير الشعوب القليلة الحضارة ، فلما وقعت الحرب بتأثير أرباب المال فى العالم ، زادت العواصف الأنانية نمواً فى نفوس تنطوى على حظ غير قليل منها » .

لقد كان حرص الاستعمار أن يقدم للعرب والمسلمين الجوانب المتحللة والاستهلاكية والإباحية فى محاولة للقضاء على القيم الأساسية لهم ، وذلك بإباحة القوانين الوضعية وإباحة الزنا والخمر والتحلل الخلقى وتنازع المذاهب والأحزاب ، على مدى الخلاف الواسع العميق بين المزاج النفسى والعقلى العربى والغربى ، ولا شك أن الاستعمار يحرص على أن يبقى العرب والمسلمون فى حالة لا تمكنهم من مزاحمته فى مجال الحضارة ، وهو يهدف إلى أن تظل هذه القوة معطلة عن النمو ، تابعة ، مستهلكة ، وليست منشئة أو مؤثرة ، ومن هنا كانت دعوة الاستعمار إلى ما أطلق عليه : « وحدة الثقافة العالمية » ، وهى دعوة مشوهة ، ترمى إلى أن تنصهر ثقافة العرب وحضارة المسلمين فى بوتقة الفكر الغربى والحضارة الغربية ، وماهذه الأساليب والوسائل التى يتخذونها إلا وسائل لاحتواء الثقافة العربية ، ومحاولة تذويبها فى كيان غربى .

هذه الغاية ، هى الهدف الأساسى لحملات التغريب والغزو الثقافى والشعوبية وإذاعة دعوات الإلحاد والإباحية ، وإحياء الشبهات ، ومحاولة إثارة العصبيات والقبليات والإقليميات ، والفرق المذهبية والعنصرية القديمة . والانتقاص من القيم الأساسية للثقافة العربية والفكر الإسلامى ، والحملة على الإسلام واللغة العربية والتاريخ ، والهدف هو تحويل الثقافة العربية عن قاعدتها وقيمها ، رغبة فى إبقاء هذه الأمة فى موضع الضعف والتخلف ، كيانا مستعبدا ، خاضعا للاستغلال البشرى والاقتصاد ، يدور فى فلك التبعية للفكر الغربى والثقافات الاستعمارية ، ومن هنا كانت الدعوة إلى تحرير الثقافة العربية من الغزو الثقافى ومن آثار الوثنيات والشعوبيات والتغريب بالتماسها قيمها الأساسية ومفاهيمها الأصلية التى لا حياة للمسلمين والعرب ولا نهضة ولا قيامة لهم إلا بها ، ومن الحق أن يقال إن الثقافة العربية كانت دائما قادرة على مقاومة تذويبها فى كيان الفكر الغربى ولم تزل قادرة .

(٦) أزمة الحضارة الغربية

هل نحن بمقياس الثقافة العربية نرى أن الحضارة الغربية المعاصرة صالحة لنا ؟ وهل هذه الحضارة اليوم فى دور العطاء حتى تبهر النفوس وتستولى على العقول وتثير الإعجاب فى نفوس أصحاب الثقافة العربية والحضارة الإسلامية العربية ؟ وهل هي حقا أعطت وماتزال

تعطى غير الظواهر المادية والاستهلاكية والترفيهية ؟، وهل استطاعت أن تعطى أهلها مفهوم الطمأنينة النفسية الذى بحث عنه الفلاسفة وتطلعوا إليه فى مختلف نماذجهم من « المدن الفاضلة » التى حاولوا فيها تصوير المجتمع الأفضل والأمثل ؟ . الحق أننا قبل أن نجيب على كل هذه الأسئلة لنصل إلى رأى الثقافة العربية فى الحضارة الغربية المعاصرة يجب علينا أن نستعرض آراء عمالقة المفكرين الغربيين أنفسهم فى حضارتهم لنكشف عن أزمة الحضارة . هذه الأزمة التى تتلخص فى مدى الإغراق الذى وصلت إليه الحضارة من جوانبها المادية بينما بقيت جوانبها العقلية والنفسية متخلفة مما أحدث بها ذلك الصدع العجيب الذى يدفعها إلى الهاوية بخطى وئيدة . فالذين يتنبأون بأنها فى طريق التحلل والزوال يرجعون ذلك إلى ما اشتملت عليه من ألوان التناقض وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية ، ومن أن ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة . بل استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية إلى ثقافة إمبراطوريه (١) ويقول فون باين السياسى الألمانى فى مذكراته : نحن الآن على حافة الهاوية ، ذلك لأننا تقدمنا فى العلم حتى صرنا عبيد العلم وتقدمنا فى الاختراع وتمادينا فى استخدام الآلة إلى أن حكمتنا الآلة ، ولم يبق إلا بارقة أمل ضعيفة ، لا أظن أننا سنهتدى إليها ، هذا الأمل الوحيد فى النجاة ، هو أن نؤمن بأن هذا الكون له خالق ، وأن هذا الخالق قد وضع له قوانين وما على الإنسان إلا أن يسير طبقاً لهذه القوانين فإن فعلنا ذلك تحررنا من العبودية ، واستطعنا نحن أن نحكم العلم والاختراع . (٢) يقول أرنولد توينبي : نحن البشر بكل تقدمنا العقلى وقدراتنا الفنية نبدو كأننا وقد ورثنا نفس العناصر الحيوانية والآلية التى كان يملكها أجدادنا البدائيون دون أن يطـرأ عليها تغيير مذكور ، فلم تستطع القوة الآلية للعلم بكل ما أتت به من أعاجيب أن تقضى على شهواتنا الحيوانية ، ومكنتنا عن طريق الكهرباء القوة والاشعاعية أن نخترق الأركان المظلمة للطبيعة المحيطة بنا ولكن الظلام ما زال يخيم على كياننا الداخلى فنحن نتحكم فى قوى الطبيعة ولكن طبيعتنا الحيوانية تتحكم فينا . (٣) تقول الكاتبة الفرنسية مدام سنت بوانت : إنى أتهم المدنية الغربية بأنها قصرت عن القيام بالمهمة التى تزعم أنها ألقيت على عاتقها فى الأجيال الأخيرة ، أعنى المهمة التى ترمى إلى نشر تعاليم الإنسانية وتعميمها على وجه الأرض وتؤدى إلى الإتحاد ، ويمكن للإنسان أن يعبر عن هذه المهمة العظيمة بوسيلتين لا غير ، وهما : وسيلة حب الذات ووسيلة حب الخير ، أما الغرب فإنه لم يقع إختياره إلا على الوسيلة

الأولى ، وسيلة الأنانيــة وحب الذات ، وكان اختياره لها جريمة ، وكان ذلك سبب ضياعه وإضمحلال نفوذه ، لأن الوسيلة التى لجأ إليها قذرة ملعونة ، إن الأنانية تقضى على الخير وتلتهم كل بر . لقد أراد الغرب أن يوحد العالم ولكن تحت سلطانه ولمصلحته ، والعالم لا يساس إلا بالعدل وبالحب والإخاء ويرد الحقوق إلى أهلها ، ولكن الغرب لجأ إلى القوة الغاشمة ، نعم ، لقد اعتمد على القوة وحدها وتعدى حدود الله وعبث بالشرائع الدينية وخالف تعاليم المسيح عيسى الذى أمر بمحبة الناس أجمعين ، لقــد أضاء الشرق دياجير أوربا بنور تعاليمه ، وما هذه العلوم الذى يفخر بها الغرب إلا من علوم الشرق . ليس الذى يحجب النور عن الأنظار هو مدنية الشرق القديم ، بل الوحشية الغربية ودين القوة وحب الذات والأنانية التى يعمل بها الغرب ، إن الغرب مجرم وقد اختار الرذيلة على الفضيلة وأنه بإلتجائه إلى الوسائل التى لا تقرها الإنسانية قد أثبت أن مدنيته أفلست .

(٤) يقول الفيلسوف جود : إن الداء الذى أصاب مدنيتنا ناشىء عن الهوة الفاصلة بين قوتنا وحكمتنا ، ولتخطى هذه الهوة وسيلتان أولاهما وقف تقدم العلوم الطبيعية التى تزيد قوة الإنسان وتوجه العناية إلى العلوم النفسية التى تصلح من روحه ، والوسيلة الثانية هى جمع شتات العالم كله ، ولا سبيل إلى سد هذه الثغرة إلا بإحياء هذه القيم الأخلاقية العليا وليس ثمة وسيلة إلى إحياء هذه القيم إلا بإحياء العقيدة الدينيــة فى النفوس .

(٥) يقول شفايتسر : إن أوربا صرفت اهتمامها إلى « معرفة » العالم أى إلى العلوم والتطبيقات العلمية لمختلف الأفكار التى تنهيها التجارب والأحداث إلى الذهن البشرى ، وليس فى هذه جميعاً ما يحتم أفضلية سلوك على سلوك ، أو يقرر الأخذ بفضيلة دون مراعاة النفع الذى ينجم عنها ، وما من أخلاق يمكن اكتسابها عن طريقه معرفة العالم .

(٦) يقول بول هازار فى كتابه « أزمة الضمير الأوربى » : خيل إلى الناس أنه لا شك فى وصولهم المقرر بفضل العلم إلى السعاده وأن الإنسان قد ينظم هذا العالم المهزوم فى سبيل راحته ومجده . (٧) يقول الدوس هكسلى : إن العالم الآن يشبه قبيلة تعبد الشيطان وتعيش فى ظل قوانين جديدة قائمة على الشر والحقد . والمادية البحتة التى تجرد الإنسان من كل مشاعر الإنسان بلا حب ولا تعاطف ، وأنها تتبادل الإتصال الجنسى على نحو ما تفعل السائمة . إن العالم يمارس الحياة بطريقة غريزية لا تقوم على منطق أو تفكير وأن المجتمع الذى أخذ يتحلل من قيود الزواج ولم يعترف بالأمومة إنما يستهلك مائة

سنة فى خمسين سنة بالعقاقير والاجهاد العصبى والخروج عن الطبيعة وخاصة من يكبت انفعالاته ويتظاهر بالكذب والنفاق . إن أزمة الإنسان متعـددة الجوانب ، فهى أزمة ناجمة من المفاهيم الخاطئة والوعى الناقص ، أن الخيبة والخراب إنما ترد إلى تمرد الناس عن حياة الروح وإندفاعهم وراء المـادة وقصر جهودهم على الربح والشهوات وإعراضهم عن المثل العليا . ويرى هكسلى أن فساد العالم يتركز فى الاتجاه الحاث على الاستمتاع ، وقد شاع هذا الاتجاه فى أقوال المؤلفين والشعراء والخطباء والممثلين داعيا إلى التمادى فى سبيل الدعاية للحياة المستهترة والاباحية وقد بالغوا فى مدح الحرية والتوسع فيها حتى أصبحت مرذولة مبغوضة كالسم الذى ينقلب داء بعد أن كان دواء ، ويرى هكسلى أن المثل العليا حقائق زاهية لا شك فيها لأنها ضرورية للعالم وهى الوسيلة للقضاء على الفلسفة المادية التى أعجب بها هواة الملذات والباحثون عن مسرات الحياة بأنواعها وأن النفوس البشرية لتضيع فى سبيل هذه الملذات وتفقد الثقة بالفضائل ، وقد أجمعت أرقى العقول فى سائر الأزمنة والأمكنة على أن غاية الانسانية هى السلام والمحبة ، والعدل ، ومن المحبة الأخوية نشأت فكرة الوطنية وهى فكرة إذا لم تفهم على حقيقتها جلبت الشقاء على جميع الأوطان .

(٨) ويكشف دكتور هارى المير بارنس مواطن النقص فى الحضارة المعاصرة فيقول : لم يحدث فى عصر سابق مثل هذا التوتر الذى يشهده العالم اليوم بين الفن الصناعى والنظم الاجتماعية ، لدينا علوم جديدة ، حضارتنا المادية متشعبة متعددة النواحى ، وذات كفاية ترتفع كثيراً عن مستوى مثيلاتها فى العصور السابقة ، وعلى عكس هذا فإن أنظمتنا وأوضاعنا العقلية وتفكيرنا الاجتماعى (وهى التى نحاول بها جميعاً أن نسيطر على الحضارة الماديه والانتفاع بها) إنما هى عبارة عن مركب عتيق مما ظفرت به الانسانية منذ العصر الحجرى حتى مطلع القرن الثامن عشر ، ويتمثل أهم سبب لانهيار حضارتنا فى النمو العظيم الذى ما كان يخطر بالخيال للعلوم والفنون فى العصر الحاضر من ناحية وفى قصور نظم حياتنا وتفكيرنا الاجتماعى من الناحية الأخرى .

إن الفجوة الآخذة فى الاتساع بين العلوم والفنون الديناميكية من ناحية وبين أنظمتنا وتفكيرنا الاجتماعى من ناحية أخرى هى المظهر الأهم الفاصل لما نسميه التأخر الحضارى ، والحرب اليوم أشد خطر يهدد الحضارة ، وهى منافية تماماً لقواعد الأخلاق .

(١٠) إعترف تشارلز فرنكل (رئيس دائرة الفلسفة فى جامعة كولومبيا) ، بأن الإنسان الحديث يمر بأزمة عنيفة ، وأن المجتمع الغربى حافل هذه الأيام بالمشكلات الاجتماعية والأخلاقية على الرغم من بحبوحة العيش التى يتمتع بها . والسؤال عنده هو : هل ترجع المعضلة الحضارية إلى طبيعة الحضارة ذاتها أم إلى فساد القيم والمثل التى ترافقها ؟ ويقول إن الأزمة هى انقطاع الاتزان بين ما يخلق الإنسان وبين الأهداف المثلى التى يترتب على البشر التزامها فيما وراء الاختراعات العظمى والكشوف الجبارة ، هذه الأزمة هى أزمة خوف وحيرة وقلق وهلع . إنها أزمة انخلاع القلب والعقل ، والخوف من الموت بالذرة ، وهذا هو تمزق وجود الإنسان فى المجتمع الحديث ، وتمثل أكبر تحدى يواجه الحضارة . لقد نجح الإنسان فى التغلب على الطبيعة وتسخيرها عارية عن طريق العلم والصناعة فأخذته عزة الخلق وكبرياء الإبداع ونمت قدرته على حساب إيمانه وأصيبت القيم الدينية والأخلاقية بالجمود والتخاذل ، (١١) ويعرض (جاتيان بيكون) فى بحثه عن انهيار القيم وأزمة الحضارة فيقول : منذ السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر أخذ التطور الذى طرأ على أوضاع الحياة والفكر يتزايد حتى بلغ من شدته ، أنه اليوم يوحى إلينا بتحول حقيقى ، لا مفر لنا إزاءه من إعادة النظر فى جملة المبادىء التى توجه الوجود الإنسانى والتى بالقياس إليها تصدر الأحكام على أفعالنا ، وقد أصيب من جراء هذا التحول ما نسميه بالفلسفة الإنسانية والأخلاق والحضارة والثقافة ، أى تلك القيم تضبط تصرفاتنا وتخلع على سلوكنا صفات معينة ، لقد جاب لنا التراث اليونانى اللاتينى فيما وراء الثقافة مغزى أخلاقيا هو الشعور بتفوق الإنسان على كل ما فى الكون وبامتياز ذاتى يتمثل فى عقل الانسان وإرادته وذكائه المجرد ، أى فى كل ما يتيح له الإفلات من الغرائز ومن حتمية الطبيعة ، والانسان فى نظر الفلسفة الانسانية يثبت امتيازه بانفصاله عن الطبيعة وسيطرته عليها فإن الخلق المسيحى يصبو إلى الوصول إلى حالة من التزهد والنسك تنطوى على إنكار الغريزة وجميع القوى البيولوجية ولا سيما الجنس ، ومنذ القرن الثامن عشر فقد الايمان المسيحى مكانه فى بعض القلوب .

وقال الملحدون من اتباع المذهب العقلى فى القرن التاسع عشر بإمكان وجود أخلاق لا علاقة لها بالدين ، ولأسباب شتى وجدت هذه القيم منذ أواخر القرن التاسع عشر ، مهددة ، وتزعزعت ثم ما لبثت أن تقوضت ، وقد فرضت العلوم الطبيعية علينا نظرة

الحتمية ودعتنا إلى الشك فى حقيقة الشعور بالحرية والمسئولية وهما دعامة الأخلاق التقليدية ، وتوصل فرويد إلى الجنس وقال إن قوى غير خلقية تسيطر على الإنسان . ورأى ماركس فى قيم الفردية والحرية والعدالة التى وضعتها البرجوازية مصالح رأسمالية مقنعة . وبعد نظام خلقى قائم على التقشف جاء مذهب ينادى بالحرية الفردية وبالتطور وبتحقيق كلى للذات .

(١٢) ويقول ليوبولدفايس : إن الرجل العادى فى أوربا ، ديمقراطيا ، فاشيا ، رأسماليا ، اشتراكيا ، مفكراً ، عاملا ، إنما يعـــرف دينا واحداً ، هو عبادة الرقى المادى ، والاعتقاد بأنه لا غاية فى الحياة غير أن يجعلها الإنسان أسهل . وكنائس هذا الدين هى المصانع الضخمة ، ودور السينما ، ودور الرقص ، وكهنتها هم رؤساء المصارف والمهندسون والممثلات وكواكب السينما وأقطاب التجارة والصناعة . إن الحضارة الغربية لا تجحد الله فى شدة وصراحة ، ولكن ليس فى نظامها الفكرى موضع لله فى الحقيقة ، ولا تعرف له فائدة ولا تشعر له بحاجة . (١٣) ويقول برتراند رسل : إن عناصر الحياة ثلاثية : الغريزة والعقل والروح ، وإن الحضارة الحديثة قد اهتمت بالعنصرين الأولين ، وهما الغريزة والعقل ، ولكنها لم تهتم مطلقاً بالروح ، إن العقل يرينا أنه من الخير أن نفعل كذا ولكن عنصر الروح وحده هو الذى يمكننا من أن نشعر شعوراً إنسانياً عاطفياً وأن نحس إحساس الآخرين ، فالغريزة والعقل لا يحلان المشكلة ولابد من إنسجام العناصر الثلاثة : الغريزة والعقل والروح ، وتنميتها تنمية قائمة على الإنسجام حتى تسير الحضارة فى طريقها السوى . (١٤) ويقول كارل باسيرز فى كتابه « مستقبل الإنسانية » : بدعتان طاغيتان من بدع العصر هما الماركسية والفرويدية فى عالم محروم من الله . ظهر كارل ماركس نبياً واتخذ القوالب التى يستطيع هذا العالم أن يقتنع بها وأن يهلل لها ، وكان طبيعياً أن تسيطر على النفوس أساليب فرويد ومدرسته فى منهج مهزوز مكدود ، فى عالمنا المقلوب هذا قد أحس الناس بحاجة شديدة إلى التحرر ، وجاء التحليل النفسى فزودهم بذلك الوهم ، إننا هنا بصدد عملية جبارة من عمليات الاستهواء الذاتى الذى هو نتاج صادق لهذا العصر المفتون والذى يسير جنباً إلى جنب مع أساليب السحر والتعاويذ التى استولت على عقول الناس . ومن الموجودات ما لا تبلغه المعرفة العلمية ثم أن العلم لا يفسر لنا القيم ، وإذا فرضنا أن العلم لا يستطيع أن يفسر لنا الكون كله فهناك أشياء لا يمكن أن تفسر : هى الشخص العالم نفسه . (١٥) ويرى ألبرت اشفيتسر فى كتابه « فلسفة الحضارة » :

إن السبب فى انحلال الحضارة هو سبب أخلاقى لأن الحضارة تنهار إذا أعوزها العامل الأخلاقى حتى حيثما تكون العناصر الخلاقة الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . وإزدهار الحضارة تصحبه دائماً آداب توقير الحدود ونظرة شاملة إلى الكون تبرر هــذا الإتجاه الأخلاقى ، وتعمل على الأخذ به فى النظم الاجتماعية وسلوك الأفراد وتفكيرهم ، وفى الأزمة التى سادت فيها هذه النظرة إلى الكون مصحوبة بهذا الإتجاه الأخلاقى ازدهرت الحضارة ونمت . واليوم أصبحت وجهة النظر الأخلاقية للكون مسلوبة القوة ولذلك أخذ العالم يتخبط فى الظلام الدامس . ومن العوامل التى آزرت الإنحلال وزادت من خطورته موقف الإنسان الإقتصادى ، فإنسان العصر الحاضر مرهق بالعمل ، وهذا الإرهاق يحول بينه وبين القدرة على التأمل وحصر الذهن فى التفكير . إن مشكلة الحضارة مشكلة أخلاقية ، إن الإنسان لن تكون له قيمة حقيقية بوصفه شخصية إنسانية إلا من خلال كفاحه ليكون ذا خلق وخلال حسنة ، وإذا أعوز الأساس الأخلاقى تداعت الحضارة . ولن تستطيع البشرية المشاركة فى التمتع بخيرات الرقى المادى ما لم تكن فى الوقت ذاته منطلقة نحو غايات أخلاقية يتقى بها الإنسان شر الأخطار التى تقترن بالرقى المادى ، إن طبيعة فلسفة الحياة التى تعتمد على التوفيق بين التقدم المادى والرقى الأخلاقى فى التأكيد الأخلاقى على معنى الحياة والكون . والتقدم الأخلاقى هو جوهر الحضارة حيث تتجه الإرادة الإنسانية نحو الخير المادى والروحى ، للأفراد والمجاميع التى تضم هؤلاء الأفراد : والخير للجزء والكل بمعنى أن تكون أعمالهم أخلاقية ، أما التقدم المادى فلا يعد الجوهر الخالص للحضارة إذ يحتمل الشر والخير على السواء . وتتمثل الأخلاق عنده فى إعلاء كل ما هو روحى أو متصل بالسلوك الخير للإنسان . (١٦) ويقول (أوزفالدشبنجلر) فى كتابه [أفول الغرب] : إن للحضارة دستوراً أخلاقيا يتمثل فى العقيــدة وقوة النفس وتلازمه بساطة الظواهر وأن الدستور الحضارى لا يعتمد على العقل أبداً ولكنه يعتمد على الوجدان ، هذا الوجدان المتمثل فى الشعور لا الحس . والعقلانية فى شتى مذاهبها هى فلسفة مدنية لا حضارية ، لذلك عندما تدخل الحضاره الطور العقلانى من تطورها ، تبلغ خريف عمرها ، وتهوى إلى درك المدنية ثم تتابع انحدارها إلى الانحلال .

إن الحضاره الغربية مشرفة على عهد انحطاط وتدهور وفناء : ويبدأ عهد الاضمحلال عندما يختفى الإلهام الجياش القوى فى الأدب والفن ، والفلسفة الوحيده التى يفهمها الناس

فى هذه الظروف هى فلسفة : كل واشرب فإنك ميت فى الغد . والمدنية الغربية يشع منها اليوم الاضطراب والقلق فى نفوس أبنائها ، وقد أخـــذت تنقل القلق والاضطراب إلى الشرق .

(٢)

ويرى « جود » فى بحث انحطاط الحضاره : إن سم الانحطاط هو خطأ الإنسان فى فهم حقيقة مكانته فى الكون واقامة مستقبله على دعائم هذا الخطأ ، ومصدر هذا الخطأ هو مقصد الإنسان فى الاعتراف بوجود العنصر غير الإنسانى ولا الطبيعى ، هذا العنصر هو عالم القيم الذى لا يملك الإنسان سوى الخضوع له والاعتماد عليه . وسبب انحطاط العصر فى رأى جود هو انكاره هذا العالم وتألبه عليه واسقاطه « عالم القيم ، الذى يشمل قيم الخير والحق والجمال » . فالعالم اليوم يفرط فى الذاتية ، والإسراف فى الذاتية مدعاة إلى الشك فى عالم القيم بل وتدرجه إلى إنكارها إنكاراً تاماً ، ومتى أنكرنا عالم القيم أختلت موازيننا وأصبحنا فى ليـــل من الشك مظلم . ويرى ماكس نوردو فى « كتابه الإنحطاط » إن أهم أعراض هذا العداء النفسية هو عدم الشعور بفروض الآداب ، فالمصابون به لا يعرفون ما يسميه الناس قانون الحشمة واللياقة فتراهم لأقل باعث من شهوة أو هوى يقترفون الإثم والجريمة . ويقول : ولا يتحتم أن يكون المصاب بداء الإنحطاط خلواً من النبوغ والعبقرية ، وعنده أن منشأ هذا الداء (الإنحطاط) هو ضعف الأعصاب وإنتهاك القوى وهما نتيجة لسببين رئيسيين : أولها الإنهماك فى الشهوات والملاذ ، وثانيهما ما كابدته أوربا فى القرن السالف وما تكابده الآن من الثورات والحروب ، وأن تفشى الغلظة والوحشية فى الشعوب عقب الحروب قد أصبح من البديهيات التى لا تحتاج الى دليل ، وقد عرف الناس أن الشعوب المتحاربة تخرج من الحرب أسوأ أخلاقاً وأخشن طباعاً مما كانت عليه .

ولما كان هذا الداء (الانحطاط) شاملا لم يخل منه فريق من المفكرين والكتاب والشعراء والمصورين والموسيقيين فقد خرج جانب عظيم من مؤلفات الأجيال الحاضرة بعاهات هذا الداء ومشوهاته ومقاذره ، وهو على ذلك أروج من الكتب السليمة النقية القيمة ، وقامت الجماهير المصابة العليلة فأجلست على أريكة دولة الآداب والفنون رجال أدهشوا القراء ببدائع الخيال وروائعه ولكنهم أصفار من الآراء الناضجة والأفكار

المنتجة الخصبة ، مجردون من المبادىء القويمة والمذاهب السليمة منحرفون عن سنن الحق والمنطق والطهر والفضيلة ، يشحنون مؤلفاتهم بأصناف الباطل والخرافات والخزعبلات ويصمونها فوق ذلك بأفانين الفسق والفجور والإثم والرذيلة . والجماهير الحمقى السخيفة تسميهم قادة الدنيا وأعلام الهدى ومصابيح المستقبل ، وماهم الآفئة من المرضى المصابين ولولا مزية الخيال القوى والأسلوب الرائع لكان المستشفى أولى بهم من غرفة الكاتب والمؤلف ، ويصف (ماكس نوردو) وجه أوربا فى أواخر الحرب العالميـــة الأولى (١٩١٨) ويتنبأ بما تصل إليه من بعد فيقول : إن أوربا قائمة فى حومة داء ذهنى قتال ، أو فى حومة موت أسود من الانحطاط فلا جرم إذا تساءلنا ماذا يكون بعد ذلك ، إذا كان هذا الداء لم يبلغ بعد أقصاه . وأنه سيزداد شدة وعمقا واتساعا ، فلا بد أن يأتى زمن تفتح فيه الظواهر المقصورة اليوم على سكان مستشفيات المجاذيب فقط ، فقد شاعت فى المجتمع الأوربى وصارت من أحواله وصفاته العادية ، وإذ ذاك نرى الحياة وقد أخذت الصورة الآتية أو نحوها : * بدلا من الحانات تنشأ أماكن لتعاطى الأثير والكحول والأفيون ويزداد عدد المصابين بفساد حاستى الذوق والشم .

* تؤسس أندية الإنتحار فى كل مدينة ، وإلى جانبها تقام أندية التذابح أى قتـــل الأعضاء عن اتفاق وتراضى . * تفسد العلاقة الجنسية بين الذكور والأناث فساداً يستدعى تغيير النواميس المشروعة والعادات المألوفة ملاءمة للحالة المستجدة فترى المخنثين الذين يصبحون يومئذ السواد الأعظم من الناس ، يلبسون أزياء نسائية لونا وتفصيلا ، أما النساء فلا يستطعن إذ ذاك أرضاء الرجال إلا إذا لبسن أزياء رجالية ، أحذية طويلة غليظة بمهاميز ونظارات على عيونهن وعصى وسياط فى أيديهن وسيجار طويل فى أفواههن ، وتشرع القوانين القاضية بتزويج الرجل بالرجل وإباحة مواطأة الأخوات والأمهات ومواطأة الحيوانات والموتى ، وبذلك يصبح العفاف والتقى من خرافات الماضى ، ويعد الشغف بسفك الدماء مرضاً بسيطاً ، ويشتد ضعف العقل ، وينسلخ الناس عن الأديان المعروفة ويتكون عدد عظيم من الشيع الروحانية والسحرة ، ويشتد مبالغة الشعراء والمصورين فى تعمية أغراضهم وإغفاء مقاصدهم واستعمال الرموز الغامضة والكتابات المبهمة بدلا من الجمل الواضحة والعبارات الصريحة ، وترى العالم المتمدن قد استحال إلى ساحة مكتظه بالمرضى ، يملأون الجو بعويلهم المؤلم ، ويتلوون متأثرين بجميع صنوف الأوجاع .

ويقول : هذا الفساد للفطرة الإنسانية ، هذا الهرب الوقتى من وجه الواقع ، وقد زاد عدد المنتحرين يوماً بعد يوم على نسبة ما يستهلك من الخمر ومن المواد المخدرة الأخرى فى كل مكان ، ويشكو الناس اليوم من ضياع الأخلاق فهل يسمح الإلحاد بها ، وقد أزال الإيمان من القلوب وأزال معه المبادىء الصالحة . الإلحاد نفسه قد أصبح مرضا شائعا ليس فى حقيقته إلا وجها من وجوه عدم الارتياح فى كل ما هو موجود ، فالقول بأن كل شىء باطل وبأن ليس فى الوجود شىء جدير بالطلب ولا بالمحاولة ، هذا القول لا يكون له سلطان على النفس إلا إذا كان صاحبها يحتقر كل شىء ويعتبره ناقصا » ا . هـ . ويرى أرنولد توينبى أن الحضارة الغربية تعانى اليوم أحد الأزمات فهى حضارة علمانية لاحقة بالمسيحية تعيش على بقايا مختلفة من المبادىء المسيحية المشوهة ، وهى فوق ذلك مأخوذة ببدعة تقديس الفرد أو بفكرة الإنسان الجماعى مجسدة فى أنظمة الدول الفاشية والنازية والشيوعية والقومية الإقليمية .

وقد حسب هيجل أزمة العالم سياسية فحاول حلها بالدعوة إلى تحقيق الدولة المثلى . واعتقد ماركس أنها أزمة اقتصادية فحاول حلها بالدعوة إلى تحقيق النظام الاشتراكى ، أما توينبى فعنده أن الأزمة روحية ، ويرى توينبى أن الحضارة الغربية المتدهورة لا يمكن إنقاذها إلا بالدين ، ذلك لأنها مصابة بالخواء الروحى الذى يحول الانسان إلى قزم مشوه يفتقد عناصر وجوده الانسانية ويعيش الحد الأدنى من حياته ، وهو حد وجوده المادى فحسب ، مما تصيبه بأمراض السأم والروتينية ، وفقدان الهدف من كل ما يأتى به ، ويحول حياته إلى جحيم مشوب بالقلق والحيرة الذهنية والتمزق النفسى ، خواء روحى يحول المجتمع إلى قطيع يركض بلا هدف كما يركض القطعان ، دونما تفحص لمعنى مسيرته الهوجاء ، كما يضطر المدركين أحيانا إلى إعلان إنشقاقهم (لا انتمائهم إليه) وبذل جهود حياة من أجل الوصول إلى النظام والهدف اللذين يخلصانهم من المأساة ويقول : لم تعن الحضارة مطلقا بالانسان وحضارته من حيث تكامل وجودهما بشقيه الروحى والمادى ، والأزمة فى نظر توينبى « أزمة روحية » والانسان بما هو فعل وحرية ومسئولية وإيمان ومحبة وبما هو جوهر إنسانيته ، تلك الطاقة الروحية الخلاقة القادرة ، أن تولد وأن تسخر بالتالى جميع ما يتعلق عنها من النشاطات العقلية والمادية فى سبيل تحقيق الغاية المثلى من وجودها ، ولذلك يلح توينبى على الانسان ويبصره ويدله على طريق الحق

والحياة ، طريق الله ، ليسلكها ويرتقى عبر القلق ، وعبر التناقض ، إلى الغاية من وجوده ومن وجود العالم معه ، ويرى سوركن فى كتابه (أزمة عصرنا) أن كل مظهر من مظاهر الثقافة الغربية يعانى أزمة حادة غير مألوفة ، وأن الثقافة الغربية مريضة معتلة سقيمة الجسم والروح ، ويرى أن الثقافة الحسية التى تعيشها اليوم قد غربت وأن الثقافة الغربية الآن تضرب فى الظلام حتى تصدع فجر الثقافة الروحية فتملأ أضواءه الآفاق ، وفى الظلام تلم بالانسان الأحلام المزعجة وتدانى له الأشباح الرهيبة ولكن متى طوى الظلام زالت المخاوف واطمأنت النفوس ، وعنده أن الأزمة ليست أزمة وضع أو نظام إقتصادى أو سياسى فاسد وإنما هى تشمل حياة الغرب من جميع أقطاره ، فهى أزمة فى الفن والعلم والأدب والفلسفة والدين والقانون والإقتصاد والسياسة والاجتماع .

وهى أزمة تغلغلت فى كل ناحية ومشت فى جميع نواحى الحياة وهى اليوم تنقض كل ما أبرمته الثقافة التى عاشت وازدهرت خلال أربعة قرون وكل ثقافة من هذه الثقافات . وهو يرى أن كل ثقافة هى جماع تام موحد له طابعه وشخصيته وملامحه ولها قيمها الخاصة ومعايدها ، ولها دياناتها وفلسفتها وعلمها وفنها وقوانينها وآدابها فإذا طرأ عليها تغيير شمل هذه النواحى جميعا ، فالثقافة الغربية فى العصور الوسطى كانت فكرة الاعتقاد بالله هى الغالبة عليها المستأثرة بها ، ففنها المعمارى ونحتها وتصويرها كان يعبر عن فكرتها الدينية ، وكانت فلسفتها متمشية مع الفكرة الدينية ملائمة لها ، وكان علمها خاضعا لفكرة الله مؤيد لها دائرا حولها ، وكانت أخلاقياتها وقوانينها وآدابها متأثرة بالوصايا المسيحية الأخلاقية ، وكان نظام الأسرة خاضعا للنظم الدينية فالزواج رباط مقدس لا تنفصم عروته ، وحتى تنظيمها الاقتصادى كان متأثرا بوجهة النظر الدينية ، وكانت أساليب الحياة على اختلاف أنواعها ترمى إلى تأكيد الصلة بين الله والانسان وتجعلها أسمى الأهداف وغاية الغايات ومعقد آمال الانسانية فى الخلاص والنجاه ، وعنده أن ثقافة العصور الوسطى كانت ثقافة موحدة ولم تكن خليطا من الثقافات المختلفة ، وكانت تسيطر عليها الفكرة الدينية وكان (الله) فى رأى هــــذه الثقافة هو الحقيقة والفكرة الصادقة وما خلافها باطل زائل وهذه هى الثقافة الروحية (ideational) .

قد أدت هذه الثقافة مهمتها وبلغت رسالتها واستنفذت قوتها ، وبدأت تنتابها بوادر الضعف فى القرن الثانى عشر الميلادى (السادس الهجرى) وبدأت بذور جديدة فى النمو

والاستطالة كانت تختلف عن الثقافة القديمة اختلافاً شديداً . فالحقيقة الكبرى فى نظر هذه الحضارة هى الحس والعالم المنظور ، فما نراه وما نسمعه وما نتذوقه هو الحقيقى والواقع ولا حقيقة وراء ذلك وكل ما يجاوز الحس لا قيمة له ، فإذا فرض أن وراء الحس شيء فلا قيمة له ولا سبيل إلى إدراكه فكأنه بالقياس إلينا غير موجود ، ويمكن إهماله وعدم التعويل عليه وكان هو المبدأ المغاير للمبدأ السابق ولم تقف الحركة واستمر الجانب الثقافى الروحانى فى الانهيار وألح عليه الضعف فى حين أن الجانب الحسى أخذ يقوى ويستحصد حتى تمت له الغلبة وخلا له الجو وساد فى القرون التالية وبدأ سلطانه التام فى القرن السادس عشر وبلغ الذروة فى القرنين ١٨ و ١٩ . ويسمى سوركن هذه الثقافة بالثقافة الحسية الخالصة لأنها تقوم على الاعتقاد بالحس وحده ولا تؤمن بغير الواقع المحسوس فى حسية تجريبية أرضية دنيوية ، ويظهر الإيمان بالواقع الملموس فى كل ناحية من نواحيها : فى الفلسفة والدين والأخلاق والقانون والاقتصاد والسياسة . فأزمة الثقافة الراهنة فى رأى سوركن سببها انحلال الثقافة الغربية الحسية الخالصة ، وقد سادت هذه الثقافة قروناً عدة وفرضت نفسها على كل ناحية من نواحى الحياة فهى حينما يدركها الخلل يسرى الداء إلى مختلف أجزائها وتشيع الفوضى بنواحيها المختلفة . فليست الأزمة الراهنة أزمة أوضاع وصور وأشكال وإنما هى أزمة انهيار عام وتحلل شامل ، هذه الأزمة هى أزمة انهيار الثقافة الحسية . وستخلفها ثقافة أخرى ، ولكن هذا الدور هو دور الاضطراب الذى تنهار فيه الثقافة القديمة البالية وفيه تشتعل الحروب والثورات والأزمات كل هذه إرهاصات بالثقافة القادمة . ويرى سوركن أن الانتقال من مرحلة ثقافية إلى مرحلة ثقافية أخرى رغم ما فيه من الآلام والأحداث الجسام لا يستوجب البقاء على الحضارة ، والاعتقاد بأنه سيدركها الوفاة ويطيح بها الموت ، والأزمة الراهنة تكشف عن انحلال الصورة الحسية لثقافة المجتمع الغربى ، وبدء مرحلة يطلق عليها المرحلة الحسية الروحية المختلطة (indealisttic) وما يراه كل من سوركن وشبنجر وماكس نوردو هو تنبؤات بروتوكولات صهيون ، أما بالنسبة لأزمة الحضارة فالعرض صحيح ، وأما بالنسبة لأحلام الغد فالنصر للفكرة الانسانية الأصيلة ولن يكون النصر للحلم الصهيونى الماسونى أبداً .

(٣)

هذه الآراء اذا حللناها وجدنا أمامنا عدة حقائق هامة لابد للثقافة العربية أن تضعها فى اعتبارها

فى مواجهة الحضارة الغربية . (أولا) الحضارة الغربية تعانى أزمة حادة بسبب نمو الجوانب المادية وبطء نمو الجوانب الروحية ، فقد نما جسم الحضارة وتباطأ نمو عقلها حتى اختل التوازن بين القوى الفاعلة والقوى المنفعلة ، وهو ما يعبر عنه باختلال التوازن بين العقل والقلب .

(ثانياً) إنفصال الضمير عن العلم وتجريد العلم من الضمير ، (ثالثاً) أزمة الحضارة تصدر عن سبب أخلاقى فالحضارات لا تنهار الا اذا فقدت العامل الأخلاقى حتى حينما تكون العناصر الخلاقة الأخرى من الحضارة مزدهرة ناشطة . (رابعاً) انحسار المسيحية وتقهقرها أمام هذه الوثنية الجديدة فقد كانت تعاليم المسيحية الروحية والخلقية تخفف كثيراً مما عند الاوربيين من ضراوة وشراسة ، فقد شوهت الحضارة الكثير من معالم المسيحية وعكست عليها وثنيتها القديمة وغلبت عليها طبائعها الوحشية غير المصقولة . (خامساً) أولت الحضارة اللذائذ الحسية والمادية المرتبة الأولى ، وجعلت العقل خادماً لها وسيلة لريادتها ، ولقد ارتقى العقل حتى اغتر بنفسه وتمرد حتى خيل إليه أن الوجود الذى اكتشفه من صنعه هو . (سادساً) أصبحت غايه الفرد اللذة والمنفعة وغايته الجماعية كثرة الإنتاج وزيادة المال ، (سابعاً) التقهقر للتوجيه والاتجاه نحو الوثنية ، وانصراف الناس عن عبادة إله واحد إلى عبادة آلهة موضعية كالطبقة الاجتماعية أو الفرد أو الأمة .

(ثامناً) كان لنظرية النسبية التى دخلت مجال العلم وتسربت إلى جميع حقول الفكر أثرها فى انتفاء الحتمية العقائدية ، وزرع الشك فى كل مطلق . (تاسعاً) يرى الكثيرون أن أزمة العالم هى أخلاقة قبل كل شىء ، وأن تجديد الفكر السياسى فى أوربا والعالم إنما يتحقق بإخضاع السياسة لمقتضيات الشرف والأخلاق والعدالة .

مقارنات بين الحضارتين

تكشف الحقائق الصريحة عن فوارق جوهرية بين مفهوم الحضارة فى الثقافة العربية وتطبيقاتها فى الحضارة الاسلامية وبين مفهوم الحضارة فى الفكر الغربى وتطبيقاتها فى الحضارة المعاصرة . (أولا) أبرز هذه المفاهيم : الارتباط بين العقل والروح فى المفهوم العربى والحضارة الإسلامية والخلاف بين العقل والروح فى الفكر الغربى والحضارة المعاصرة .

ومن هنا يبدو الخلاف واضحاً فى « أخلاقية الحضارة » التى تتسم بها الثقافة العربية والحضارة الإسلامية على نحو واضح صريح أكيد يشبه أن يكون قاسما مشتركا على الجوانب الفكرية والإجتماعية المختلفة فإذا تميزت الحضارة اليونانية بعبادة الجسد والحضارة الرومانية بحلبات المبارزة الوحشية والحضارة الهندية بنظام المنبوذين وتخصيص بغايا لخدمة المعابد والحضارة المصرية الفرعونية بعبادة فرعون ، والحضارة الغربية بالإيمان بالتقدم والعصرية بديلا عن الدين فإن ميزة الحضارة الإسلامية هى أخلاقية العلم والمجتمع والسياسة والاقتصاد ، ومن هنا تبدو أزمة الحضارة المعاصرة واضحة وصريحة وهى الحيرة الذهنية والروحية بعد أن كبر عضل العالم وصغر عقله . وليس هناك لذلك علاج بأن تطعم الحضارة الغربية نفسها بروحانية الشرق كما دعا إلى ذلك بعض الفلاسفة وحاول أن يختار روحانية الهند ، إن التركيب الوثنى العازل بين المجتمع والدين هو من طبيعة تكوين هذه الحضارة ومجتمعاتها ولا سبيل إلى إجراء تطعيم لها إلا أن تعاد صياغتها من جديد . وميزة الحضارة الإسلامية فى هذا أنها حضارة متكاملة تجمع بين الدنيا والآخرة ، والعقل والقلب ، والعلم والدين ، وتجعل من الدين سياجا للمجتمع كله . وقد أثبت هـــذا التكامل والشمول فى الحضارة الإسلامية قدرته على البقاء وملاءمته للعصور ، ونفوذه إلى المجتمعات الوثنية ونجاحه فى تشكيلها ، وقربه إلى الطبيعة الإنسانية والفطرة . ولقد منح هذا التكامل للحضارة الإسلامية معنى العمل فى الحياة ، دون رهبانية أو نسك ، وتوجيه العمل لله فى انتظار البعث والجزاء فارتفع العمل عن المعنى الذاتى الضيق ، وأصبح عملا واسع المجال ، اجتماعى الأثر والإتجاه . وكان إرتباط الروح بالمادة عاملا على قيام مفهوم « التوحيد » والإيمان بإله واحد خالق لهذا الكون ومدبر له ، وكان هذا التوحيد عاملا هاما فى منح النفس الإنسانية تلك الثقة التى دفعتها إلى العمل دون خشية من الغد أو قلق من المجهول . وهذا هو ما أعطى الحضارة الإسلاميـــة تلك النماذج الصادقة الإيمان ، التى تدافعت فى مختلف ميادين البطولة : العلمية والحربية والحضارية . فقد مكن هذا المفهوم للمسلمين من مواجهة حقائق الحياة وتجاربها بصبر وشجاعة . ولقد رفع مفهوم الأخلاق فى الحضارة الإسلامية النفس الإنسانية — عن رغبة لا عن رهبة — فأعطاها القدرة على البذل والعطاء واحتمال الألم والتضحية ، إيمانا بالغايات الكبرى ، واستطاعت هذه المفاهيم أن توفق بين حياة الروح وحياة الجسد فى الإنسان والمجتمع الإسلامى على النحو الذى دفعه للعمل دون إنحراف

نحو الرهبانية أو الترف . وكان للإسلام والشريعة الإسلامية أبعد الأثر فهو ليس كالأديان الأخرى مقصوراً على أصول العقائد والأخلاق ، بل يتناول تفاصيل الحياة ودقائقها ويضع القواعد للعمل والزواج والميراث . (ثانياً) ومن أبرز القيم التى قامت عليها الحضارة الإسلامية وتختلف فيها عن الحضارة الغربية اختلافا جذريا (الكرامة الإنسانيه والإخاء) حيث لا فضل لعربى على أعجمى إلا بالتقوى ، ولا فضل لحاكم على محكوم إلا بالعمل الصالح . أما الحضارة الغربية فقد قامت على مفهوم الحضارة اليونانية ، هذا المفهوم الذى أقره أفلاطون فى جمهوريته ، وهو المجتمع المنقسم إلى سادة وعبيد ، وقد أقر أرسطو وتبعه الفكر الغربى الحديث هذا التقسيم إلى سادة وعبيد ، فجعل العبيد عبيداً بالطبع ، حيث العلم مقصورا على طبقة معينة ، والرفاهية مقصورة على طبقة خاصة ، أما الإسلام فقد دعا إلى العلم حين افتدى أسرى بدر بتعليم عشرة من أبناء المسلمين القراءة والكتابة ، وحين صفى الإسلام الرق والاستعباد حيث حرض على الفداء ، وأحسن معاملة الأسرى ، وحين دعا الإسلام إلى تمجيد العمل ورفع شأن الإنسان العامل الذى يسعى فى الأرض . بينما أقرت الحضارة الغربيـــة تلك التفرقة بين الجنس الأبيض والأجناس الملونة فى إدعاء لم تؤكده وقائع التاريخ أو حقائق العلم بتفوق الأجناس الآرية عقلا وجسما ، هذا التفوق الذى جعل من حقها السيطرة والاستعمار باسم تمدين الشعوب المتأخرة فى مراوغة تستهدف استغلالها وامتصاص خاماتها وإتخاذها أسواقا لصادراتها . وحيث نادت الحضارة الغربية بالإخاء والمساواة والحرية وقصرت هـــذه المفاهيم على بلادها وأهلها ، بينما اصطنعت الإذلال والعبودية للإنسان فى كل مكان سوى أوربا ، فضلا عما اعتبرته الحضارة الأوربية من حق فى أن تكون مناهجها آراء زاهية يجب أن يتقبلها الناس كاملة والقول بأنه لا مكان اليوم لغير قيم هذه الحضارة ، بينما لا تقر الثقافة العربية هذا الإدعاء ذلك لأنه من العسير أن يتحقق لهذه الحضارة احتواء الحضارات والأمم والمجتمعات بما هى عليه من تمزق واضطراب يعترف به أهلها وحكاؤها ، وبينما هى أقل قدرة على العطاء من الحضارة الإسلامية التى قدمت للإنسانية الحرية والإخاء والعدل على نحو لم تستطع الحضارات الجديدة أن تصل إليه . ومن العسير على الجماعات البشرية وخاصة المجتمع العربى ربيب الحضارة الإسلامية أن يتحطم فى وقت قريب أو بعيد أو أن يستسلم أمام تيار الحضارة الغربية أو يعتنق مفاهيم الغرب أو قيمه ، فقد أخذت الحضارة الإسلامية ورفضت من

الحضارات المختلفة ، كما أعطت أيضا ؛ ولكنها أجرت هذا العمل كله على قاعدتها ووفق مقوماتها الأساسية وجعلت من هذه المقومات سياجا لوجودها الإجتماعى ، والمسلمون والعرب اليوم أكثر يقظة إلى حملة الاستعباد الفكرى التى يحاول الغرب سوقهم إليهم ، وهم أقدر على المقاومة والعمل على تحرير ثقافتهم من عوامل الغزو ، ومن حق الثقافة العربية ومن ورائها المجتمع الإسلامى أن يقف صفا مرصوصا ، فى وجه كل طغيان حضارى أو ثقافى غربى ، وأن تكون قادرة على كشف هذا الغزو الفكرى والاستعمار الثقافى ودحض هذه الحملة التغريبية الضخمة التى تحاول أن تخضع الثقافة العربية لهذه التيارات التى تناقض جوهر فكرها ومنابع ثقافتها ؛ وأن تكن قيمها الأصيلة أساساً للاقتباس والنقل وفق المقياس العربى الاسلامى الأصيل .

(ثالثاً) إنفصال الضمير عن العلم وابتعاد الضمير عن التوجيه والقيادة وتجريد العلم من الضمير ، واعتماد مبدأ القوة بدلا من الحق فى حل المشاكل ، هو خلاف جذرى عميق بين مفهوم الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية ، والقاعدة الأخلاقية مصدر من مصادر الحضارة فى الاسلام فقد حدد فى القرآن « الضمير المسلم » تحديدا جوهريا قوامه الإخاء والسلام وعدم العدوان أو التسلط ، « تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً فى الأرض ولا فسادا » .

(٩)

موقف الثقافة العربية من الفكر الغربى

أولا : بين فكرين

قبل أن تقبل رياح الفكر الغربى مع الغزو الاستعمارى الغربى ، كانت الثقافة العربية التى تستمد جذورها من الفكر الإسلامى قد حددت منذ وقت بعيد خطوطها العامة ، وشكلت قيمها الكبرى التى أقامت عليها من بعد وجودها ومفاهيمها ، ذلك أن الأمة العربية كانت خلال خمسة عشر قرنا متصلة اتصالا عقلياً وروحيا وتاريخيا لا ينقطع بالإسلام فى قيمه العليا القائمة على التوحيد ، ولذلك فقد بدأ الصدام فى اللحظة الأولى لوصول أولى رياح الفكر الغربى إلى ساحل البحر الابيض المتوسط الجنوبى ، فقد كانت هذه الرياح تحمل

مفاهيما وقيما مغايرة تمام المغايرة للقيم العربية الإسلامية وإن بدا أن هناك من ناحية الإصطلاح تشابها كالحرية والعدل ، غير أن مفاهيم القيم كانت مختلفة بين الإسلام والغرب ، ذلك أن الفكر الغربي كان يستمد مقوماته الأساسية من مصدرين أساسين هما :

(١) الفكر اليوناني الهليني الإغريقي الوثني (٢) المتشكل فى إطار من المسيحيه التى حرفتها أوربا ولم تقبلها كرسالة سماوية وإنما أخذت منها وتركت وفق مزاجها النفسى وتركيبها الحضارى الاجتماعى الذى عرفته الحضارة الرومانية وورثته النهضة الأوربية الحديثة من بعد ، أما العطاء الإسلامى فقد قام أساساً فى مجال العلوم والطبيعيات والفلك والطب ، أما الجانب الإنسانى الإجتماعى والسياسى فإن أوربا لم تأخذه كـكل وإنما عمدت إلى جوهره الإسلامى ففصلته عنه ثم أضافته إلى تراثها اليونانى المسيحى فتشكل على نحو آخر ، ولذلك فقد كانت استطلاعات أمثال رفاعه رافع الطهطاوى وغـيره تحاول أن تستكـنه أبعاد الدستور والحرية والحياة النيابية وغيرها مما هو قائم فى الغرب وتجد له جذوراً مستمدة من الفـكر الإسلامى ، ولا شك كان للفوارق العميقة بين فـكر يقوم أساساً على التوحيد ويستمد مفاهيمه من القرآن ويوا كب النفس العربية الإسلامية فى تشكيلها الذاتى ومزاجها النفسى ، ويتصل بالفطرة اتصالا وثيقاً محرراً من قيود التأليه والتثنية والتعدد وعبادة الفرد وعبادة الجسد . والتماس الحق والعدل ، كان كل هذا المفهوم وهو أساس الفـكر الإسلامى وجذره الأعلى ؛ لا بد أن يتعارض ويختلف مع مفهوم الثقافات الغربية المستمد من الوثنية اليونانية والقائم على مفاهيم تعلى من شأن الفرد والطبيعـة ؛ وترفض الغيبيات والقيم العليا ورسالات السماء وما حوته من مضامين وقيم ، ولقد كان التغريب والغزو الثقافى الغربى وهو جزء أساسى من رسالة الاستعمار والسيطرة الغربية يعمد إلى فرض هـذه الفلسفات والمذاهب الغربية بما فيها من تعارض واضطراب وزيف ، وذلك حتى يصيب الثقافة العربية بالتمزق والانهيار ويجعلها غير قادرة على التماسك أمام تلك التيارات التى تهز العقيدة وتضلل العقل وتبعث على الحيرة والشك والإرتياب ، وقد جرى هذا الغزو فى نفس الوقت الذى عمد فيه النفوذ الغربى عن طريق سيطرته على الثقافة والتعليم والتربية — إلى إقصاء القيم الإسلامية العربية وعزلها عن نطاق التعليم أو عرضها عرضا هامشيا مشوها ، مع إبعاد كل ما يتصل بها من جوانب القوة أو البطولة أو عظمة الأثر التاريخى الممتد . وذلك رغبة فى تذويب الأجيال الجديدة فى بحار واسعة من الفـكر الغربى وحصره فى

دائرة واحدة لا يتعداها ومن ثم لا يرى بعد غيرها ولا يفكر من خارجها ، كما جرى تغييب التراث الإسلامى والتاريخ الإسلامى ، فإن عرض فمن جوانب الضعف والتشكيك والاضطراب حتى يبدو فى نظر الشباب الجديد وكأنه شيء قد انتهى أمره ، وأن البديل الإيجابى له إنما هو الفكر الغربى وحده .

ولقد استطاعت الثقافة العربية أن تواجه هذا الصراع وأن تتجاوز هذه المرحلة وأن تفرض وجودها ومكانها وتزيل كثيرا من الشبهات وتصحح كثيرا من الأخطاء المتعمدة ، وقد صحب هذا الغزو الفكرى غزو تربوى تعليمى عن طريق الإرساليات التبشيرية التى انطلقت فى العالم العربى كله وتركزت فى بيروت والقاهرة . وكان لها دورها الخطير فى تنشئة أجيال تحمل الأمانة للغرب وتعارض مفاهيم الثقافة العربية وتعمل على إعلاء القيم الغربية ومحاولة إذابة الفكر العربى الاسلامى فيها .

(٢)

استطاعت قوى الثقافة العربية أن تكشف عن الزيوف التى فرضها الفكر الأوربى ، وعملت على تحرير ذاتها من قيودها ، وأعلنت وجوب إعطاء الثقافة العربية طابعها الاسلامى المميز لها . ومما قاله فى ذلك أحد قادة الفكر المبرزين ، « إن تاريخ كل أمة يكسبها آخر الأمر مزاجا خاصا لافكاك لها منه وقد ظلت مصر منذ أربع عشر قرنا إسلامية التاريخ والسياسة والمجتمع والثقافة إلى أن جاءت نظم التربية الحديثة فأرادت أن تنزع عنها هذا اللون المميز لتميل بمزاجها إلى الشيوع فى جميع الثقافات الأخرى .

ولما كانت التربية الإسلامية على ضوء المنطق وضوء العلم الحديث تشتمل فى جميع أحكامها ومنابعها الثقافية والاجتماعية على جميع عناصر التربية الكاملة أصبح لزاما أن نتخلص من هذا الخلط فى سياستنا التعليمية وأن نتخذ سياسة جديدة أساسها هذا المزاج الإسلامى ودعامتها هذه الروح الإسلامى . مع تأكيد قابلية المزاج الإسلامى الفريدة فى نوعها لكل تطور واحتفالها بالعلم وتقديسه . « فالصلاة وهى فريضة واحدة وركن من أركان العبادات ، لم تخرج عن النسق الكامل الذى جاء به الإسلام جملة وتفصيلا : تربية الجسد ، تربية العقل ، تربية الروح ، هذه العناصر الثلاثة فى التربية هى بعينها ما يصفه العلماء بأنها التربية الكاملة . إن مصر بتاريخها الإسلامى الباهر تدحض كل زعم بتأثرها بغير هذه العقلية » كما كشف كثير من الباحثين أهداف النظام التربوى الغربى الذى فرض

على مدارسنا وجامعاتنا والذى استهدف « إنشاء أجيال تتنكر لشخصيتها الاسلامية وتبغض دينها وتنظر إلى تاريخها الحافل بالأمجاد نظرة الاحتقار وتعتبر حضارتها الرائعة شيئاً أكل عليه الدهر ، وتؤمن بأن نظام حياتها للفكر والعمل أصبح باليا » . وعارض الباحثون ما وصف بأنه : النموذج الانسانى الغربى « الجدير بالاحتذاء » ، وذلك إنطلاقاً من القاعدة التى تقول « إنه لا يمكن أن يكون هناك ثقافتان متماثلتان كل التماثل لأن كل ثقافة هى تاريخ مستقل لا يتأثر بتاريخ أى ثقافة أخرى ، وإذا ما تأثر فهو لا يغير أبداً من جوهره . وكل ما يبدو نجاحاً لها حققته إنما هى أشكال كاذبة تتنافى مع أصالته الحقيقية . وقد استطاع الباحثون أن يلتمسوا من الفكر الغربى نفسه ما يدللون به على صدق موقفهم وعلى زيف دعوى الاستعماريين والتغريبيين . فقد أشار شبنجلر إلى هذا المعنى فى التفرقة بين الحضارة والثقافة فقال : « إن الثقافة تولد وهى تحمل معها صورة وجودها ، وهى على صلة عميقة بالمكان الذى وجدت فيه ، ولا يمكن أن يقوم بنيانها إلا بالمبادىء التى قامت من أجلها والأسس التى شيدت عليها صروحها ، وإنما يضطرب مفهومها حتى تنشأ ظروف تحد من حريتها ، ولكن هذه النفس الأولية المحدودة الحرية تسعى حتى فى مثل هذه الظروف إلى طبع الثقافة المتأثرة بها بطابعها كما هو الواقع » . وفى ضوء هذا كله علت الصيحة التى تقول : * يجب ألا ننخدع ببريق الثقافات الغربية الحديثة ونقبل عليها إقبالا أعمى . * يجب ألا نغفل عن أن الثقافات الغربيه بما بلغته من رفعة وعمق لا تستطيع أن تنضج العقلية العربية التى تختلف فى مقوماتها عن العقلية الغربية .

* يجب أن نستهدى بالفكر الغربى دون أن نترك له أن يسيطر على عقولنا أو يتحكم فى وجهتنا ، وقد أشار العقاد فى سجال بينه وبين عبد الرحمن الرافعى حول (هل التراث الشرقى يكفى) فقال : إذا تكلمنا عن التراث الشرقى والتراث الغربى خرجت من حسابنا العلوم الطبيعية التجريبية لأنها حقائق إنسانية عالمية ، إذن فالتراث الشرقى هو التراث الذى عليه صبغة الشرق وينتمى إليه ، أما العلوم الطبيعية فليس عليها صبغة شرقية ولا غربية والواقع أن الشرقيين لا يمكن أن تنضج لهم حياة عقلية من غير تراثهم الذى ينتمى إليهم ويصطبغ بصبغتهم ، « التراث الشرقى الذى لا يشاركهم فى خصائصه مشارك من العالمين هو التراث المشتمل على ما لهم من أشعار ومواعظ وأمثال وحكايات وآداب وقواعد سلوك وفى طليعته روح العقائد الدينية والحكم النفسية والفكرية وما يصاحب

ذلك من فقه وشريعة ودين . اما التراث الغربى الذى يمكن أن ينقل إلى الشرقيين فهو قسمان : قسم يمكن أن يمتزج بحياتهم وهو من نوع تلك الحياة . وقسم لا يمتزج بحياة الشرقيين ولا يدخل لهم فى عقل ولا روح وهذا غريب عنهم وهم غريبون عنه . وفى مجال استعراض قضية الاقتباس كان الرأى دائما هو : إن الإقتباس قاصر فى مجال الحضارة المادية وحدها . « أما الثقافة فهى من الأمور التى لا يمكن اقتباسها أو نقلها من الخارج بل هى من الأمور التى لا بد من تكوينها فى النفوس تكوينا مع الاستفادة بثقافات الأمم الأخرى » . أما الإسلام فلا ينتسب إلى أمة من الأمم ، والمكتسبات والمكتشفات العلمية تنتقل من بلد إلى بلد دون أن تحتاج إلى تحرير أو تكييف فهى بمثابة ثروة بشرية عامة ، أما الثقافة فهى بعكس ذلك ، تختص بكل أمة على حدة وترتبط قبل كل شىء وأكثر من كل شىء بلغة الأمة وآدابها لأن اللغة (واسطة التفكير) فضلا عن كونها واسطة لنقل الآراء والأفكار ولتبليغ الأحاسيس والانفعالات . (التفكير بمثابة التكلم سرا والتكلم بمثابة التفكير جهرا) . وقد حمل هؤلاء الدعاة التغريبيون لواء الدعوة إلى :

(أولا) مهاجمة الدين بصفة عامة ومهاجمة الإسلام بوصفه دينا ومحاولة وضع العلم الحديث فى مواجهته . (ثانياً) إثارة الشبهات حول الشريعة الإسلامية وقدرتها على تحقيق أنظمة كاملة للمجتمعات الحديثة وتغليب القانون الغربى عليها . (ثالثاً) إثارة دعوى الأجناس والفروق العنصرية وإثارة دعوات الإقليميات والقوميات الضيقة لتمزيق وحدة العروبة والإسلام والدعوة إلى العالمية فى الفكر والحضارة . (رابعاً) إذاعة الدعوة إلى العامية بديلا عن اللغة الفصحى والهجوم على البيان العربى ومحاولة نقد آى القرآن. (خامساً) إثارة الشبهات حول التاريخ الإسلامى العربى والدعوة إلى إقليمية التـــاريخ ومصريته . (سادساً) طرح قضايا الفلسفات اليونانية والغربية بما تحمل من وثنيات وعقائد تخالف مخالفة صريحة الفكر الإسلامى والثقافة العربية القائمة على التوحيد .

(سابعاً) إذاعة القيم الغربية فى التعليم والتربية . (ثامناً) محاولة إقامة المجتمعات العربية على أساس الأنظمة الليبرالية والديمقراطية الغربية . (تاسعاً) إثارة النظريات الاجتماعية المختلفة . (عاشراً) التبشير بالبهائية والصوفية وغيرها من المذاهب المنحرفة .

(١)

التحديات فى وجه الدين والاسلام

بدأت الحملات التغربية توجه قذائفها إلى الثقافة العربية من خلال أرسخ الحصون وأقواها ، وهو الإسلام نفسه ولكى تكون الحملة بارعة فقد أريد لها أن توجه إلى (الدين) بصفة عامة جرياً وراء القول بأن الأديان قد انتهى عهدها وأن العلم الحديث قد أزاحها من مكانها وذلك بعد أن جمدت الأديان وتوقفت عن أن تحقق ما يراد منها من تجاوب فى مواجهة الحضارة ومكتشفات العلوم . وكان ذلك كله بما ردده خريجو معاهد الإرساليات الأجنبية من اللبنانيين غير المسلمين جاريا فى نطاق الحملة الضخمة على الدين والمستمدة من كتابات الاوربيين بالنسبة للمسيحية وموقفها من النهضة الأوربية ، وما يتصل بذلك من موالاة الكنيسة للاقطاع والأمراء ثم معارضتها لثمرات العلوم والحضارة . بينما لم يكن هناك مجال مطلقا لمثل هذه المعركة فى العالم الإسلامى ولا فى مواجهة الإسلام نفسه الذى كان بطبيعته دين العلم وفى أحضانه نشأ المنهج العلمى التجريبى الذى هو أساس الحضارة الغربية الحديثة . غير أن الحملة كانت بارعه وعنيفة وهدامة وكانت تتحرك من خلال إثارة قضايا كثيرة فى مقدمتها حرية الفكر ومحاولة تصوير بعض المواقف التاريخية بما حدث لابن رشد وغيره على أنه مصادرة للفكر فى الإسلام ، وكان على رأس هذه الدعوة جميعها النفوذ الأجنبى الإستعمارى فى مصر بقيادة اللورد كرومر الذى حمل لواء الهجوم على الاسلام واتهمه بالقصور والتراجع فى عصر العلم وجرى فى هذا المجرى الدكتور شبلى شميل ، وكانت مجلات المقتطف والهلال وجريدة المقطم وكتابات فرح انطون وجرجى زيدان وصروف وفارس نمر كلها تجرى فى هذا المجرى وكان شبلى شميل وقد ترجم نظرية دارون من خلال أقسى كتابها وأعنفهم مادية وهو (بخنر) وظل يجادل على صفحات المقتطف والمقطم فى سبيل تحويل نظرية دارون إلى دعوة عامة إلى المادية لا يقف فى وجهها شىء وخاصة ما يتعلق بالدين والأخلاق وقيم المجتمعات وغيرها . وقد تصدى لكرومر ودارون وبخنر وشبلى شميل وفرح انطون كتاب كثيرون فى مقدمتهم الشيخ محمد عبده وفريد وجدى ورشيد رضا وعلى يوسف فى الطور الأول ثم عبد العزيز جاويش ومحمد أحمد الغمراوى و توفيق البكرى ورفيق العظم وغيرهم كثيرون ففندوا ما أثاروا

من الشبهات وردوا الأمور إلى مكانها الحق وكشفوا عن وجه الزيف فى هذه الحملات التى أريد بها تنحية الإسلام عن مكان الصدارة وضرب حركة اليقظة العربية الإسلامية لإفساح المجال لدائرة التغريب الضيقة المغلقة لكى تسيطر وتقود حركة الفكر .

ولقد تبين من بعد أن حركة الماسونية إحدى القوى العاملة فى الدولة العثمانية من أجل تحقيق أهداف اليهودية العالمية كانت تطرح هذه النظريات والأفكار . وكان هؤلاء جميعا من خريجى معاهد الإرساليات التبشيرية فى لبنان وهم أيضاً من أعضاء المحافل الماسونية وأنهم كانوا الطلائع التى أرسلت إلى مصر لتقود حركة الصحافة والفكر والثقافة تحت لواء الإحتلال البريطانى والتى كان من ثمرتها بعد ذلك مدرسة لطفى السيد . ولقد كشف رجال اليقظة الفكرية الإسلامية حقيقة الإسلام وجوهره وكيف أنه ليس ديناً لاهوتياً فحسب وإنما هو دين ودولة ونظام ومجتمع ، وأنه لم يقف أمام تطور العلم بل أعان عليه وأنه كان مصدر النهضة واليقظة وهو الذى قدم للإنسانية أولى ثمراتها ، أما الفكر العربى فقد استبعد الدين استبعاداً كاملا فى نهضته ، نتيجة لموقف الكنيسة منه إزاء العلم وإزاء الحريات الاجتماعية ولقد كانت المسيحية الغربية ديناً روحياً خالصاً وقد دعت إلى الرهبانية ولم يكن بنظام مجتمع ، ومن هنا غلبت فلسفة الرومان ووثنية اليونان ومن ثم فقد انفصل الفكر الغربى عن المسيحية والكنيسة جميعاً ودعا إلى اعتناق دعوات أخرى كدعوته إلى إلى عبادة الفرد أو عبادة القوة . أما الفكر الإسلامى فقد كان غنيا عن مثل هذه المواقف نتيجة للشمول والتكامل الذى عرف به الإسلام ، وحيث لم يكن هناك من حاجة بالمسلمين والعرب فى أن يعتنقوا مناهج الغرب أو يواجهوا الإسلام بمثل ما واجه الغرب المسيحية، ولم تكن حاجتهم إلى أكثر من تنقية المنابع وتحرير المصادر والتماس الأصول العامة للإسلام فى مفاهيم الصدر الأول منه نقيا صافياً مستمداً من القرآن نفسه ومن السنة النبوية الصحيحة ، وهذا ما دعا إليه المصلحون من أمثال محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده حيث بدأت حركة اليقظة من داخل الأمة نفسها ومن خلال فكرها ولم تكن قد تأخرت حتى جاء الغرب فأوقظها ، ذلك أن حركة اليقظة بدأت فعلا قبل اتصال الغرب بالمشرق العربى بأكثر من خمسين عاما ومن قلب الجزيرة العربية . كما دحضت حركة اليقظة ما ذهب إليه دعاة التغريب وخصوم الإسلام والفكر الإسلامى العربى من أن الإسلام هو مصدر الضعف والتخلف الذى مر بالمسلمين فى القرون الأخيرة ، وكشفوا عن حقيقة أساسية

وهى أن إنصراف المسلمين والعرب عن الإسلام وتخلفهم عن أصوله ومفاهيه ومقاصده إنما هى السبب الحقيقى فى تخلفهم وأنهم لو استمسكوا بمقوماته فى مجال السلم والحرب والاجتماع والسياسة وأعدوا ما أمرهم به من قوة دائمة وحصانة للثغور وحماية ورهبة وهيبة لعجز الاستعمار الغربى عن السيطرة عليهم والادالة منهم ، وأن هذا منطلقهم نحو الحرية والقوة والعزة أن يعودوا مرة أخرى إلى التماس مفاهيم الإسلام ومقوماته .

(٢)
التحديات فى وجه الشريعة الإسلامية

كما وجهت حركة الغزو الثقافى التغريبى حملة ضارية إلى الشريعة الاسلامية واتهمتها بأنها شريعة صحراوية ظهرت فى عصور قديمة وأنها لا تصلح للعصر الحاضر ولا تحقق للمجتمعات الحديثة ما تقصد إليه من حضارة ورفاهيـــة ، كما حاولت بعض الأقلام اتهام الشريعة الاسلامية بالنقل من القانون الرومانى . وقد أشار دعاة التغريب فيما بعد إلى أن الاستعمار الغربى وحركة التغريب إنما استهدفت أن ينزل القرآن من فوق عرشه فى أنظمة الحكم والاجتماع والإقتصاد والتربية والتعليم وذلك من أجل تغليب القانون الأوربى القائم على أساس فصل الدين عن الدولة . وقد جرت هذه الحملات فى ظل الاجراءات الإستعمارية التى قامت فعلا بفرض القوانين الأوربية على أنظمة السياسة والقضاء والمعاملة بين الناس وإقصاء الشريعة الاسلامية عن مجال الحكم والمجتمع ، كما فرضت فى مجال الجامعات دراسة القوانين الأوربية التى أصبحت نظاما مطبقاً فى المحاكم ودوائر القضاء مع دراسه يسيرة للشريعة الاسلامية التى انحصر نطاقها فى أضيق مجال . غير أن كتاب اليقظة الفكرية الإسلامية من رجال الفقه والشريعة والقانون واجهوا هذه التحديات فى قوة وكشفوا عن فساد ما ذهب إليه اللورد كرومر وغيره من المستشرقين وأبانوا عظمة الشريعة الاسلامية وخلودها وقدرتها على التجاوب مع مختلف المجتمعات فى مختلف العصور . وكان من أكبر ما ركز عليه الباحثون خطأ الادعاء بأن للشريعة الرومانية أثر فى الشريعة الاسلامية وأبانوا كيف أن الشريعة الإسلامية تقوم على قواعد العدل المطلق ومقتضيات العقول والشريعة الرومانية تقوم على المصالح والمنافع الدنيوية مما ينبنى عليه أن الشريعة الاسلامية تمثل مصلحة الفرد فى الدنيا والآخرة بينما تمثل الشريعة الرومانية مصلحة الجماعة وحدها . فضلا عن أن القانون الرومانى

قد بدأ بمثابة عادات ونما وازدهر عن طريق الدعوى والاجراءات الشكلية بينما الشريعة الاسلامية بدأت كتابا منزلا روحيا من الله ونمت وازدهرت عن طريق القياس والأحكام

وإن الشريعة الإسلامية وجدت كاملة دفعة واحدة لم يزد فيها الفقهاء بعده شيئا قط أما الفقه الروماني فإنه حديث لم يعمل به إلا في القرن الثاني عشر أو الثالث عشر بعد الميلاد ، أما قبل القرن الحادى عشر فإنه لم يكن معروفا حتى عند الرومان أنفسهم ، ومعنى ذلك أن الفقه الإسلامى قد قــرر وصنف قبل ظهور الفقه الرومانى بقرون وأن مالك والشافعى وأحمد بن حنبل وأبو حنيفة درسوا وألفوا وصنفوا قبل أن توجد القوانين الرومانية للرومان أنفسهم . وهناك من يرجح أن الفقه الرومانى إنما جاء مقتبسا من الفقه الإسلامى والدليل هو أن الفقه الإسلامى قد ألف وصنف قبل أن تبرز القوانين الرومانية ، ولقد تحطمت مختلف الإدعاءات التى وجهت إلى الشريعة الإسلامية على صخرة عاتية بعد أن كشفت نصوص الشريعة الاسلامية مدى ما تحمل من أسس تشريعية صالحة للمجتمع الإنسانى بشهادة المنصفين من رجال القانون الغربى أنفسهم .

وكان أقوى هذه الاعترافات ما أبرزه مؤتمر القانون الدولى المقارن المنعقد فى لاهاى عام ١٩٣٢ والذى أكد مركز الشريعة الاسلامية كمصدر للتشريع وقد قرر أن الشريعة الاسلامية مصدر من مصادر القانون المقارن وهى صالحة للتطور ومسايرة للمدنية الحديثة وأنها جديرة بأن تشكل مصدراً ممتازا من مصادر القانون المقارن مع استقلالها الكامل عن التشريع الرومانى ، كما كشفت بعض النظريات القانونية الحديثة عن مصادر لها فى الشريعة الاسلامية ومنها نظرية الاعتساف التى ابتكرها القانون المدنى الألمانى عام ١٧٨٧ ، يقول العلامة كهلر الألمانى : « إن الألمان كانوا يتيهون عجبا على غيرهم فى ابتكار نظرية الاعتساف والتشريع لها فى القانون المدنى الألمانى الذى وضع عام ١٧٠٧ ، أما وقد ظهر كتاب الدكتور محمود فتحى وأفاض فى شرح هذا المبدأ عن رجال الشريعة الاسلامية وأبان أن رجال الفقه الاسلامى تكلموا عنه طويلا ابتداء من القرن الثامن للميلاد ، فإنه يجدر بالعلم القانونى الألمانى أن يترك مجد العمل بهذا المبدأ لأهله الذين عرفوه قبل أن يعرفه الألمان بعشرة قرون وأهله هم حملة الشريعة الاسلامية » ، وكان المؤلف قد توصل إلى نص فقهى للامام الشاطبى يقول بمنع استعمال الفعل المأذون به شرعا إذا لم يقصد منه فاعله إلا الإضرار بالغير ، وهذا هو عين نظرية التعسف فى استعمال الحقوق التى لم تعرف

فى الغرب بمعناها التحليلى الواسع إلا مؤخرا ، وقد تناولت الأبحاث الرد على ما أدعاه المستشرقون المبشرون ودحض ما ذهبوا إليه ، ومما قاله الدكتور صبحى محمصانى إن مازعمه بعض المستشرقين من أن الشريعة الاسلامية مقضى عليها بالخمول قول فاسد ، ذلك أن أبرز ملامح الشريعة الاسلامية : (أولا) أن الاجتهاد واجب فيها والتقليد الأعمى محرم ،

(ثانيا) أن الشريعة الاسلامية ليست مذهبا واحدا بل مجموعة المذاهب .

(ثالثا) إن توسيع الفقهاء فى أولية التشريع ومصادره والأخذ بمبادىء الانصاف المطلق بطريق الاستحسان والاستصلاح ، كل ذلك كان له أثر فى جعل الشريعة الاسلامية من أعدل الشرائع وأقربها إلى المثل الاجتماعية العليا . (رابعا) إن قاعدة تغيير الأحكام تطبق فى جميع المسائل التى لا يوجد فيها نص من القرآن والسنة ، هذا ولم تلبث أن تعددت المؤتمرات الغربية التى أعلنت تقديرها للشريعة الاسلامية وكانت بعد مؤتمر لاهاى عام ١٩٣٢ أربعة مؤتمرات : (١) مؤتمر القانون الدولى فى لاهاى ١٩٣٧ الذى أعلن اعتبار الشريعة الاسلامية مصدراً من مصادر التشريع العام واعتبار التشريع الاسلامى قائما بذاته ومستقلا وغير مأخوذ من التشريع الرومانى .

(٢) مؤتمر المحامين الدولى فى لاهاى ١٩٤٨ (٣) جمعية القانون الدولى العام .

(٤) أسبوع الفقه الاسلامى فى باريس ١٩٥١ وقد قرر المؤتمر :

(أولا) اعتبار مبادىء الفقه الاسلامى ذات قيمة تشريعية لا يمارى فيها .

(ثانيا) اختلاف المذاهب يحوى ثروة تشريعية هى مناط الاعجاب ومنها يستجيب الفقه الاسلامى لجميع مطالب الحياة .

(٣)

التحديات فى وجه القوميات والأقليميات

كانت الدعوة إلى عزل البلاد العربية عن العالم الإسلامى وعزلها عن بعضها البعض من أخطر الدعوات التى صاحبت النفوذ الأجنبى والإحتلال الغربى . ففى مصر إرتفعت الدعوة إلى مصر للمصريين والدعوة إلى الفرعونية ، وفى الشام ارتفعت الدعوة إلى سوريا للسوريين ، وارتفعت كذلك دعوات الأشورية فى سوريا والفينيقية فى لبنان ، وفى المغرب ارتفعت

دعوة البربرية . ثم طرحت دعوات متعددة إلى البحر المتوسط وإلى الرابطة الشرقية وإلى القوميات المحلية وإلى القومية العربية بمضامين مختلفة معزولة عن أصول الثقافة العربية ذاهبة إلى الماضى البعيد السابق للإسلام ، أو بمضامين علمانية منتزعة نفسها من الوجود العربى بمقوماته الاسلامية الأصيلة ومتصلا بالغرب ، وجرت الدعوة إلى وحـــدة الثقافة العالمية ووحدة الحضارة العالمية وكلها دعوات يراد بها فى مجموعها شيء واحد ، هو عزل الأمة العربية عن وجودها وعن ماضيها وعن تراثها وإذابتها إذابة كاملة فى أتون الفـكر الغربى وذلك تمهيداً لاحتوائها وابتلاعها . وقد فشلت دعوات الاقليميات فشلا ذريعاً فلم تصلح لأن تجد لها طريقاً إلى نفوس المسلمين والعرب بعد أن عزلتها أربعة عشر قرناً كاملة من الفـكر الاسلامى والثقافة العربية بما لها من ذاتية خاصه ومزاج نفسى له طابعه ومقوماته . وقد حاول دعاة الفرعونية والأشورية والفينيقية إيجاد سند من التاريخ أو التراث أو اللغة يستطيع أن يربط العرب والمسلمين بذلك الماضى السحيق فعجزوا عن ذلك تماماً وتبين أن الشقة بعيدة وأن النفس العربية الإسلامية قد تحولت تحولا كاملا بحيث لم يعد فى الإستطاعة ردها إلى الوثنية القـــديمة بأساطيرها وخرافاتها بعد أن تحررت منها بالتوحيد وبلغت إلى ذروة البلاغة بالقرآن . وجرت الدعوة إلى فـكرة « مصر للمصريين » التى كانت تحمل هدف فصل المصريين عن الأمة وعن العالم الاسلامى ، وكان أبرز حملة لواء هذه الدعوة لطفى السيد ، ثم جاءت فيما بين الحربين مدرسة « التمصير » التى دعت إلى تمصير اللغة والفـكر والقانون والتاريخ والثقافة ، وحاولت أن ترتبط بالفرعونية القديمة والأهرام والنيل والهيلوغريفية فعجزت عن أن تجد من ذلك كله مقوماً واحداً صالحاً لعقد عروة واحدة بين الحاضر وبين ذلك الماضى السحيق بمعابده وهياكله وكتاب الموتى . ثم كانت الدعوه المتفرعة منها إلى أن المصريين هم من أبناء البحر الأبيض المتوسط وهم من الغرب لا من الشرق وأن صلتهم بأوربا أوثق من صلتهم بالجزيرة العربية ، وأنهم مع الغرب فى العقلية والثقافة التى ارتبطت فى ظل اليونان والرومان ، وامتدت هذه الدعوى إلى سوريا ولبنان والجزائر ومراكش وقـــد كانت الدعوة فى دوافعها السياسية ترمى إلى الإرتباط بالجامعة الفرنسية وهى دعوة تقول إن لحوض البحر المتوسط وحدة جغرافية وتجارية واجتماعية وفـكرية قوامها : الفـكر اليونانى والنظام الرومانى والدين السامى ، وأن الذين ساهموا فى إبداع هـذه الحضارة : الفينيقيون أصحاب الفضل فى استنباط

الحروف الهجائية من نماذج مصرية ويونانية ورومانية . وقد حاول الاستعمار الفرنسى أن يذيع دعوى أن اللبنانيين ليسوا عرباً بل فينيقيين ، وأن حضارتهم هى حضارة البحر المتوسط وأنهم لا يمتون للعرب بصلة أوقربى إلا باللغة . وقد واجه الفكر الإسلامى والثقافة العربية هذه المعركة كما واجه أفكار التجزئة الأخرى وأعلن زيفها وأكد خلطها واضطرابها وعجزها عن الأصالة الطبيعية المستمدة من روح الفكر الإسلامى وقال إن الثقافة أمر معنوى ولا يمكن ربطه بالعوامل الجغرافية . بل إن البحوث ما لبثت أن كشفت عن حقيقتين بارزتين كانتا هما السهم الأخير فى مصير هذه الدعوات ، ذلك أن الفرعونيين كانوا فرعاً من فروع الأمة العربية وأنهم جاءوا أساساً من الجزيرة العربية ، وقد أشارت نظريات كثيرة مستحدثة منصفة إلى أن أوائل المصريين الأقدمين قد هبطوا من أرض آسيا إلى وادى النيل من أمثال بروكس الألمانى وابيرس ولوث وليبلن النرويجى ، وكان أول من أثبت هذه النظـــرية هومل الألمانى حيث ذهب إلى أن الحضارة المصرية بحذافيرها كلها إنما هى مشتقة من الحضارة البابلية : أما الأخصائيون فيقولون بمجىء أوائل المصريين إلى هذا الوادى من صحراء لوبيا . واستطاع أحمد كمال باشا الأثرى أن يصل فى أبحاثه إلى إثبات أن اللغة العربية واللغة المصرية القديمة من هما أصل واحد . وأن اللغة المصرية ما هى إلا لغة قبائل الأعناء التى سكنت مصر وما جاورها من الأقاليم وهى أصل اللغة العربية بلا مراء : وقد أرجع كل كلمات اللغة المصرية القديمة إلى اللغة العربية وأكد نظرية مجىء المصريين الأقدمين من بلاد العرب من باب المندب فالحبشة فالسودان فمصر . وقال فى النهاية أن العنصرين المصرى والعربى يرجعان إلى أصل واحد ولغة واحدة . وقد أورد فى قاموسه ألوفاً من الكلمات الهيروغليفية الموافقة للغة العربية الحضرية ، إما موافقة تامة أو موافقة بضرب من التحريف أو القلب والإبدال . ومن ناحية أخرى تكشف أيضاً أن الفينيقية موجة من موجات الهجرة العربية وقد واجه أحمـــد زكى باشا الملقب شيخ العروبة هذه الدعوة فى إبان ظهورها فكشف عن زيفها وأشار إلى ما يؤكد ارتباطها بالأمة العربية . فقد كشفت الحفريات والأبحاث عن أن الفينيقيين هم الكنعانيون والاراميون القدماء وهم من الجنس العربى يقينا . وقد أشار هيرودت إلى هذه الحقيقة عندما قال : إن الفنيقيين كانوا يقطنون ساحل بحر ارتيريا أحد سواحل بحر العرب قبل سكناهم ساحل البحر الأبيض المتوسط .

وقد أكدت أبحاث عدد من الباحثين منهم فرنسيس لنورمان ورنه ووسو رويتكار أن بلاد العرب كانت الموطن الأصلي للبابليين (الكلدان) والكنعانيين (الفينيقيين) والآراميين (السريان) وأنهم خرجوا من بلاد العرب فوجا بعد فوج . ولم تكد ريح الإقليمية تخفت حتى كانت الدعوة إلى تمزيق وحدة العروبة والإسلام بالدعوة إلى القوميات الضيقة المبتورة عن ماضيها وأصولها والمنعزلة عن كيانها الفكرى العربى الإسلامى الأصيل . وهى دعوات متعددة متضاربة يعتمد بعضها على الأرض ويعتمد بعضها على العنصر السامى ويعتمد بعضها على اللغة وهى فى مجموعها تجرى على النسق الذى خرجت عليه الدعوة الطورانية التركية ، بل إن بعض الذين شاركوا فى هذه الحركة حملوا لواء الدعوة إلى القومية العربية وقد حاولت هذه النظريات أن تبتعد تماماً عن الواقع العربى الأصيل ، وأن تعتمد على النظريات الوافدة التى استقدمها هؤلاء الدعاة كالنظريه الألمانية والنظرية الروسية والنظرية الإيطالية والنظرية الفرنسية وكل منها يعتمد على فكرة تباين ما يعتمد عليه الآخر ، وكل منها يستمد نظريته من وجوده وظروفه ومقوماته . غير أن حركة اليقظة العربية الإسلامية كانت قد قدمت فعلا النظريه العربية الأصيلة وهى نظرية « وحدة الفكر » التى هى أقوى من وحدة اللغة والأرض وأصدق تعريفاً بجوهر الأمة العربية والثقافة العربية من نظرية المشيئة أو أى نظرية أخرى . غير أن النفوذ الغربى فى مجال الفكر والمسيطر على حركة التغريب والغزو الثقافى كان حفيا بأن يؤيد نظريته الوافدة التى خرجت أساساً من معاهد الإرساليات التبشيرية ومحافل الماسونية والتى تستهدف عزل لبنان فى كيان خاص وضرب كل تقارب بين البلاد العربية حتى تبقى مفرقة مضطربة بين النظريات والبيانات الإقليمية ، فضلا عن محاولة عزل القومية العربية عن أمرين يلح التغريب والاستعمار على عزلها عنهما ، (الأول) هو التراث والماضى والتاريخ والقيم الأساسية المستمدة من الإسلام (الثانى) هو الانغلاق والعنوان والخصومة مع القوميات الأخرى والاستعلاء بالجنس أو باللغة أو بغيرهما . وينسى الحريصون على تأكيد هذه الخطوات الغربية أن الأمة العربية لم تكن أمة إلا بفضل الإسلام وأنها لم تكن أمة قبل ذلك ، وأن الإسلام هو الذى حفظ اللغة العربية وأقامها لغة أمة ولغة فكر ، وأن الفكر الإسلامى هو الأساس الثقافى والفكرى والإجتماعى والقانونى للعرب جميعاً . وأنه إذا كانت أوربا قد استبعدت الدين عن مفهوم القومية فإن لها ذلك لظروفها وأوضاعها الخاصة ، أما الإسلام فهو ليس دينا لاهوتياً كدين أوربا وإنما هو منهج حياة ونظام مجتمع وهو حضارة

وفكر ، وأنه ليس للعالم الإسلامى من مصادر ثقافية غيره ، للعرب والترك والفرس والهند كما للمسلمين والمسيحيين واليهود وأرباب الأديان الأخرى جميعا ، فقد امتصت الحضارة الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا ثقافات الأمم وفلسفات ومثلها وصاغتها من جديد بحيث أصبحت ثقافة عامة لكل من يعيشون فى هذه المنطقة وإن وسمت بالثقافة العربية أو الفكر الإسلامى . وإذا كان الإسلام دين للمسلم فهو ثقافة وفكر وحضارة لأصحاب الأديان الأخرى وذلك أمر قد كشفت عنه جميع الأبحاث والدراسات وأكدته . فعلاقة الإسلام بالعروبة ليست كعلاقة أى دين بأى قومية : « وسوف يعرف المسيحيون العرب عند ما تستيقظ فيهم روحهم الكامنة ويسترجعون طبعهم الأصيل أن الاسلام يقدم لهم ثقافة قومية يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها فيحرصوا على الاسلام حرصهم على أثمن شىء فى عروبتهم » . والواقع أن العروبة لا تصارع الاسلام ولا تقف فى الوجه المضاد له وأنها حلقة من حلقات الترابط الفكرى الواسع الجامع لكل من استظل بالثقافة العربية من أجناس وأديان . وليست اللغة إلا طابع للوحدة للفكرية فلماذا نأخذ بنظرية وافدة تقول باللغة ولا نستمد نظريتنا من الواقع العربى الاسلامى الذى يقوم فيه « الفكر » مقام الوحدة الأساسية وهكذا فشلت كل دعوات تغريب الثقافة العربية فى مجال الإقليميات والقوميات .

(٤)

التحديات فى وجه اللغة العربية

واجهت اللغة العربية أقسى ألوان التحدى فى سبيل القضاء على وحدتها وتغليب العاميات الاقليمية عليها وقد بدأت الحملة من منطلق مقارنة اللغة العربية باللغة اللاتينية التى دخلت المتاحف مخلية الطريق للغات الاقليمية واللهجات المحلية لترتفع إلى مكان اللغات فى أوربا بعد ظهور البروتستانتية وترجمة الانجيل إلى اللغات المحلية ، وحاول الدعاة أن أن يربطوا بين القدرة على الاختراع والابتكار فى الأمم وبين هذه اللهجات على النحو الذى أعلنه « ويلكوكس » فى مصر وما ردده كولون فى المغرب وماسنيون فى سوريا وكلها محاولات تستهدف القضاء على وحدة اللغة العربية الجامعة للعرب بوصفهم « أمة » والجامعة للمسلمين على أساس وحدة الفكر التى يعد القرآن سندها الأعظم والأقوى .

ولما كانت حركة التغريب الموالية للاستعمار والنفوذ الأجنبي تستهدف تمزيق وحدة المسلمين والعرب فقد كان التركيز على « اللغـــة » عاملا هاما ، وقد جرى هذا التركيز بوسائل متعددة وأساليب كثيرة ، فقد عمدت القوى الاستعمارية إلى إيقاف نمو اللغة العربية فى البلاد الإسلامية وخاصة فى أفريقيا وجنوب شرق آسيا وغلبت اللغات الغربية والإقليمية ، كما فعلت ذلك فى مصر وسوريا والسودان والمغرب جميعا حيث غلبت لغـــة المحتل وسيطرت على التعليم والثقافة ولونت الفكر والثقافات والعقليات بآثارها التى حملت الولاء للغرب ، ومن ناحية أخرى شجع الإستعمار العاميات فى البلاد العربية وحاول كثير من المستشرقين والمبشرين خلق سناد تاريخى من التراث كالأغانى والأمثال لتعزيز دعوى العاميات والإقليميات ، وجرى التغريب فى ذلك شوطا طويلا ، وكان الدعاة المتصدرون يحملون لواءآ براقا يطلق عليه « تمصير اللغة » كما فعل أحمد لطفى السيد فى مصر ومن بعده سلامة موسى ، ثم كانت الدعوة إلى كتابة العربية بالحروف اللاتينية وهى الدعوة التى تبناها عبد العزيز فهمى وسلامة موسى ولم تكن غريبة على مختلف أجزاء البلاد العربية ، وفى لبنان جرى التركيز على العامية اللبنانية وكتابتها بالحروف اللاتينية . ومضى سعيد عقل وغيره من دعاة الإقليمية الضيقة شوطا طويلا فى سبيل عزل لبنان عن الفكر الإسلامى والثقافة العربية ، وامتدت الأبحاث إلى محيط له طابع علمى زائف ، وذلك بالحديث عن مقدرة اللغة العربية على مجاراة العصر واحتواء المصطلحات الجديدة ومحاولة وصمها بالعجز عن ذلك والمطالبة بإدخال المصطلحات الأجنبية بأعيانها دون تعريبها ، ودعا كثيرون إلى تحرير االغة العربية من كل قيد وتقريبها من العامية وخلق لغة وسطى والإنصراف عن الأسلوب العربى البليغ ، ومما أذاعه بعض خصوم اللغة العربية دعوى أن العامية المصرية والسورية إنما هى لغة قديمة هى البونية أو الكنعانية ، وأن هذه هى أصل لغة الحديث ولا صلة لها بالعربية الفصحى وأنها دخلت مصر قبل أن تدخلها الفصحى بألفى سنة ، وأنها هى أخت العربية وليست العربية نفسها .

وقد دحضت الأبحاث العلمية الصحيحة هذه الإدعاءات الباطلة ، كما تبين أن الهدف من هذه المحاولات جميعا هو : (أولا) إيقاف اللغة العربية عن النمو فى المناطق الإسلامية التى هى لغة الفكر والثقافة والعبادة لدى سبعمائة مليون من المسلمين .

(ثانيا) منافسة العامية لها منافسة واسعة بما أضفى عليها محاولات تاريخية مضللة

ومن عمل على جمع الفلكلور والأمثال والقصص الساذجة القديمة : (ثالثا) خلق لغة وسطى بين العامية والفصحى وذلك لا نزال مستوى الثقافة العامة إليها وعزل اللسان العربي والثقافة عن مستوى القرآن الكريم من الفصاحة . ومن وراء ذلك كله هدفا خطيراً هو إقصاء القرآن عن اللغة ، وعزل العالم العربي وتفتيت وحدته ، ولم يتوقف الأمر عند هذا الحد بل لقد دخلت أخطار العامية وسمومها إلى مجامع اللغة العربية التى كان إنشاؤها بمثابة مقاومة لأخطار هذه الحملة فقد تبنت بعض المجامع تعديل (مناهج النحو) وتبديل الخط العربي وما يسمى « تطوير » قواعد الصرف والبلاغة وهى محاولات استهدفت هدم اللغة العربية على المدى البعيد من خلال حصونها الأساسية . وتجرى هذه المحاولات على نهج الأبحاث الغربية التى تنقل نقلا دون تقدير للفوارق البعيدة بين لغة ولغة وبين لغات الغرب كلغات مستحدثة لا تزيد أعمارها عن أربعمائة عام وبين اللغة العربية التى تبلغ خمسة عشر قرنا من الزمان ، وقد أغمضت هذه الدعوة الطرف عن عامل هام وخطير فى محاولات التطور واستحالتها بالنسبة للغة العربية وهو القرآن الكريم الجامع لأصول هذه اللغة والحافظ لها ، ذلك أن اللغة العربية ليست ملك العرب وحدهم ليتصرفوا فيها على هذا النحو أو غيره ولكنها ملك لأصحاب الفكر الإسلامى أنفسهم ، وفى هذا يقول العلامة مصطفى صادق الرافعى : « إن فى العربيـــة سراً خالداً هو هذا الكتاب المبين (القرآن) الذى يجب أن يؤدى على وجهه العربى الصحيح ويحكم منطقا وإعرابا بحيث يكون الاخلال بمخرج الحرف الواحد فيه كالزيغ بالكلمة عن وجهها ، وبالجملة عن مؤداها وبحيث يستوى فيه اللحن الخفى واللحن الظاهر ، ثم هذا المعنى الإسلامى (الدين) المبنى على الغلبة والمعقود على أنقاض الأمم والقيم على الفطرة الإنسانية حيث توزعت وأين استقرت ، فالأمر أكبر من أن تؤثر فيه سورة حق أو تأخذ منه كلمة جهل ، إنما القرآن جنسية لغوية تجمع أطراف النسبة إلى العربية فلا يزال أهله مستعزين به متميزين بهذه الجنسية حقيقة أو حكما ، ولولا هذه العربية التى حفظها القرآن على الناس وردهم إليها وأوجبها عليهم لما اطرد التاريخ الإسلامى ولا تراخت به الأيام إلى ما شاء الله ولما تماسكت أجزاء هذه الأمة » .

(٥)

التحديات فى وجه الأدب العربى

وكذلك واجه الأدب حملة تغريبه وإخراجه عن خصائصه ومقوماته وتحكيم مناهج النقد الغربى فيه وسيطرتها عليه وبذلك جرى إبعاد أعظم فصوله وأبرع قيمه فى ظل المقاييس الأوربية الوافدة وحجزه فى دائرة شعر الغزل والمجون وأدب المحسنات اللغوية من بديع وجناس ، وإدارة مضامينه وتاريخه وتطوره حول هذه الفنون وحدها بعد أبعاد الأدب الرصين الأصيل من كتابات الغزالى وابن تيميـه وابن حزم وابن القيم وعشرات غيرهم ، ووصف هذه الآثار بأنها فقه أو فلسفة أو علم . ولقد أدخلت حركة التغريب فى مجال الأدب العربى عديدا من النظريات الوافدة والمفاهيم الدخيلة غير المحررة . مما يخالف طابع هذا الأدب وذاتيته ومزاجه النفسى وكان أبرز هذه الدعوات الضالة (محاولة عزل الأدب عن الفكر العربى الإسلامى جملة وإعطاءه الحرية فى الحركة خارج دائرته) ، وذلك باسم المنهج الغربى الذى يسمح للأدب أن يقارف أساليب الكشف والإباحة دون أن يرى فى ذلك حرجا على قيم المجتمعات وهو مايتعارض تماما مع منهج الأدب العربى المستمد من الفكر الإسلامى أساسا ، وقد كانت نظرية (لا أخلاقية الأدب) من أخطر النظريات التى فرضت على الأدب العربى الحديث مستمدة من الأدب الأوربى ذى المصادر اليونانية الوثنية الإباحية . مما لا يتفق مع طبيعة النفس العربية ، وليس فى مجتمعنا وبالتالى فى أدبنا صورة (تاييس) مثلا فى المتاجرة بالغرائز فى ظل الرهبانية أو تمجيد الوثنية والا بيقورية واللا أدرية .

ومما أدخلته أساليب الأدب الغربى الوافدة وضع القرآن تحت سلطان النقد والقول فى أساليبه بالضعف والقوة على النحو الذى عرفه الغرب بالنسبة للتوراة ، وقد فشل الدعاة إلى مثل هذا اللون ، فقد كانت التوراة فى نظر نقاد الأدب تراثاً شعبياً ولم تكن كتابا منزلا ، بينما القرآن ليس كذلك ، بل هو النص الموثق المنزل الذى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، والذى ليس هو بمثابة « أدب » كتبه قلم من أقلام البشر حتى يمكن أن يخضع لمناهج النقد . ولقد كان الأدب العربى دائماً هادفا وواقعياً وأخلاقى النظرة ، وكان واضحاً فى دلالاته بعيداً عن الغموض أو الرمز فقد نشأ فى آفاق مفتوحة ، بعيداً عن

جراد
فنى تصوير

الظلام والأضواء والغيوم والعواصف التى لونت الآداب الأوربية بألوان الخيال والأساطير وأبعدتها عن الواقعية والوضوح الذى عرف به الأدب العربى . ولقد سقطت مختلف النظريات التى حاولت أن تصور النفس العربية من خلال الكتب الزائفة التى كتبت تحت سلطان الشعوبية الفكرية التى أثارتها الباطنية الفارسية القديمة والمجوسية ومختلف فلسفات الهند واليونان . وسقطت دعوى المدعين فى جعل أمثال ألف ليلة وليلة أو الأغانى أو الشعر المنسوب إلى عمر الخيام من مصادر النفس العربية أو المجتمع الإسلامى . كما سقطت فكرة عزل الأدب العربى عن الفكر الإسلامى أو محاكمته بعيداً عن الشمول والتكامل بحسبانه جزءاً من أجزاء هذا الفكر ينبع فى مجموعة من القيم الأساسية ويتجاوب معها ولا ينفصل عنها أو ينحرف ، وقد كان العلامة محمد أحمد الغمراوى من أبرز من تصدوا لمثل هذه النظريات الوافدة فدعا إلى أن يتحقق بين الفن والأدب وبين الدين (أى الإسلام) تلك الوحدة المتحققة بين العلم والدين ذلك أن العلم والدين اجتمعا على استحالة التناقض فى الفطرة فإذا كانت (الفنون والآداب) من روح الفطرة وجب ألا تخالف أو تناقض دين الفطرة : دين الإسلام فى شىء . فإذا خالفته فى فى أصوله ودعت صراحة أو ضمنا إلى رذيلة من أمهات الرذائل التى جاء الدين لمحاربتها وعاقت الإنسان أن يعمل بالفضائل التى جاء الدين لإيجابها على الإنسان حتى يبلغ ما قدر له من الرقى فى النفس والروح ، إذا خالفت الفنون الدين فى شىء من هذا أو غير هذا فهى بالصورة التى تخالف بها الدين فنون باطلة ، فنون جانبت الحق وأخطأت الفطرة التى فطر الله عليها الناس والخلق . وإذا كان من شأن من يعمل أو يكتب باسم الفن والأدب أن يتجاوز فى تأثيره ما بينا فيحول بين الإنسان وربه ويدخل عليه الشك فى دينه فى أى صورة من الصور ولأى حد من الحدود ، فكان ذلك البعض المعمول أو المكتوب باسم الفن أو باسم الأدب زوراً وإفكاً ولذلك لابد أن يكون بين الفن والأدب وبين الإسلام تمام التطابق والاتفاق » .

(٦)

التحديات فى وجه التاريخ العربى الإسلامى

جرت المحاولات على صياغة مناهج لنقد التاريخ العربى الإسلامى تختلف عن طابعه وجوهره الأصيل . فقد حاول دعاة التغريب عرض التاريخ الإسلامى على مذاهب مادية واقتصادية بعيدة كل البعد عن التعرف إلى مضمونه ومداه . ولذلك فقـــد عجزت هذه

المذاهب عن أن تفهم التاريخ الإسلامى العربى فهماً صحيحاً . وكانت فى نفس الوقت عاملا سيئاً فى انتقاص هذا التاريخ ووضعه موضعاً بعيداً عن حقيقته . والواقع أن التاريخ الإسلامى يجب أن يفسر على أساس النظرة الاسلامية وكل تفسير يقوم على غير هذا الأساس هو ضرب من الخطأ العلمى لا يجوز أن يرتكبه باحث جاد أو مؤرخ يبتغى وجه الحق وحده . والواقع أن منهج البحث الغربى يقوم على أساس تجزئة الكون والطبيعة والفصل بين العلم والدين ويبرز ذلك فى مؤلفات مشاهير الغرب من أمثال كولن ولسن وغيره . أما منهج البحث الاسلامى فيقوم على أساس وحدة الكون وانسجام قوى الطبيعة واتساقها ، وان الإسلام هو النظام الوحيد الذى يحقق هذا الانسجام لأنه يجمع بين الروح والجسد ، فى نظام الدين ، والسماء والأرض فى نظام الكون . ويسلكها فى طريق واحد هو الطريق إلى الله ، وأن الاسلام — والاسلام وحده — هو الذى يجمع بين العلم والدين فى وحدة تامة غير متناقضة . ويكشف الباحث الغربى المسلم (ليوبولدفايس) الفرق بين وجهة النظر الاسلامية والغربية فيقول : إن وجهة النظر الإسلامية مخالفة على كل حال لوجهة النظر الغربية الآلية ، إذ أن الاسلام يعتبر وجود الإمكان الروحى لمجموع البشر صفة كاملة ، أى أنه شىء وضع فى بناء الطبيعة البشريه ولا يسلم أبداً كما يفعل الغرب بأن الطبيعة تخضع لعملية تبدل ارتقائى كالذى يحدث للشجرة فى نموها ، ذلك لأن أساس تلك الطبيعة (أى النفس الإنسانية) ليس كمية عضوية فحسب ، والخطأ الأساسى فى التفكير الأوربى الحديث ناتج عن اعتبار التزايد من المعرفة المادية ومن الرفاهيـــة مرادفاً للترقى الإنسانى الروحى والأدبى : وذلك يقوم على جحود الغربيين لنفس مفارقه للمادة منفصلة عنها ومخالفة لها . أما الإسلام الذى بنى على أوجه من الادراك المطلق فإنه يعتبر وجود النفس حقيقة لا تقبل النقاش . ويظهر أهم أوجه الخلاف بين المنهجين ، فى أن الفكر الغربى يبعد إبعاداً كاملا الجانب الروحى ويكتفى بالمادى فقط بينما يجمع الفكر الاسلامى بين الروح والمادة . وبالاضافة إلى هذا الانحراف فإن الغربيين ينظرون إلى أنفسهم على أنهم محور العالم ، ويقارن (الفرد كانتول سميث) فى كتابه « الاسلام فى التاريخ الحديث » بين إحساس المسيحى والهندى والماركسى والمسلم تجاه التاريخ فيقول بالنسبة للمسلم : « التاريخ فى نظر المسلم هو سجل المحاولة البشريه الدائمة لتحقيق ملكوت الله فى الأرض ، » ومن ثم فكل عمل وكل شعور فردياً كان أو جماعيا ذو أهمية بالغة ، لأن الحاضر هو نتيجة الماضى ، والمستقبل

متوقف على الحاضر ، فالمفهوم الاسلامى واضح الايجابية » . ويرى (اليان وايد عراى) ان وجهة نظر المسلمين للتاريخ هى نظرة بناءة ، وهى قائمة على التطابق بين إرادة الانسان وإرادة الله . ويعارض كثير من الباحثين النظرية الأوربية فى تفسير التاريخ الاسلامى وفى مقدمتهم العلامة تريتون فى كتابه (الإسلام : عقيدته وعبادته) فيقول : « إذا صح فى المعقول أن التفسير المادى يمكن أن يكون صالحا فى تعليل بعض الظواهر التاريخية الكبرى وبيان أسباب قيام الدول وسقوطها فإن هذا التفسير المادى يفشل فشلا ذريعا حين يرغب فى أن يعلل وحدة العــرب وغلبتهم على غيرهم وقيام حضارتهم وإتساع رقعتهم وثبات أقدامهم ، فلم يبق أمام المؤرخين إلا أن ينظروا فى العلة الصحيحة لهذه الظاهرة الفريدة ، فرأوا أنها تقع فى هذا الشىء الجديد ألا هو الاسلام » . والواقع أن الذين يعملون فى حقل التاريخ الإسلامى فى الغرب فى الأغلب هم كتاب استعماريون أو خصوم فى العقيدة أو من الصهيونيين وكل هؤلاء لا يرون فى التاريخ الاسلامى إلا أنه شر كبير ، ومن هنا تجىء محاولاتهم لإثارة الشبهات حوله وربطه بالنظريات التى لا تحقق تقديره تماما . ويقول الدكتور عبد العزيز الشناوى فى هذا الصدد : إن من أعلام المؤرخين (الأوربيين) من يكمن فى كتاباتهم روح التعصب والحقد والكراهيـــة لكل ما هو شرقى ولكل ما هو غير إسلامى وهؤلاء لا يكشفون فى معظم الأحوال عن هذه الروح جهاراً ولكنها تبدو من ثنايا السطور » .

ولقد حاول جرجى زيدان فى مجال تاريخ التمدن الإسلامى أن يثير عدداً من الشبهات التى رددها المستشرقون من أجــل تزييف التاريخ الاسلامى وهدم جوانبه القوية مع الإعراض عن أسباب العظمة فيه والتوسع فى جوانب الضعف ، ومن أخطر ما رددوه اتهام العرب بحرق مكتبة الاسكندرية ، وقد واجهت كتابات جرجى زيدان نقدا صريحاً علمياً كشف أخطاءها وأهواء صاحبها ، وكذلك جرى كثير من المؤرخين على إعلاء النزعة الاقليمية التاريخية بتمجيد صفحات التاريخ القديم الوثنى كالفرعونيـــة والفينيقية وغيرهما محاولة لإعلاء طابع الوطنية منعزلا عن وحدة التاريخ العربى والإسلامى ، وقد كان للإستعمار والنفوذ الغربى فى ذلك أبعد الأثر فى محاولة تجزئة العالم الاسلامى وإثارة الخلافات بين شركاء اللغة والثقافة والجنس . كما ذهب كثير من المؤرخين إلى إثارة النقد للجوانب القوية فى التاريخ الاسلامى وانتقاص كثير من أعلام الاسلام والعرب وبطولاتهم

وإشاعة الريبه وتوسيع شقه الخلاف بين الصحابة والتابعين وإنكار شخصيات تاريخية لها دورها الخطير مثل إنكار طه حسين لشخصيه عبد الله بن سبأ ودوره فى تمزيق جبهة المسلمين وكذلك الاعتماد على مصادر زائفة أو مشكوك فيها .

(٧)
التحديات فى وجه الفلسفات

منذ أن بدأ الغزو الإستعمارى حملت الصحف لواء الدعوة إلى الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الغربيه الحديثه . وحاولت أن تربط بين الإسلام وفلسفة اليونان ، وعندما بدأت الدراسة فى الجامعة المصرية وضع المستشرقون تعريفا للفلسفة العربية أو الإسلامية بأنها الفلسفة اليونانية مكتوبة باللغه العربية واستعملوا فى ذلك نصوصا لرينان وغيره كان الهدف منها تصوير المسلمين والعرب وليس لهم فلسفة خاصة أو منهج فكرى معين ، وإنما هم مرحلة من مراحل الفلسفة اليونانية القديمة كانوا حفظة هذه الفلسة اليونانية حتى أسلموها للفلسفة الغربية الحديثة فلم يزيدوا عن أن يكونوا مرحلة انتقال فى العصور الوسطى التى توقفت فيها الحضارة الأوربية بين سقوط روما سنة ٤٠٠ ميلادية وظهور النهضة ١٥٠٠ ميلادية ، ثم جاء لطفى السيد بعد الحرب العالميـة الأولى فتصدر ترجمة الفلسفة اليونانية وترجم لأرسطو وردد ما قاله الغربيون عن شأن العرب والمسلمين فى الفلسفة إلى أن ظهرت الحقائق الساطعة وانكشف زيف هذى الدعوى بظهور المدرسة المنصفة التى حققت هذا الأمر وأعلنت موقف الفكر الإسلامى من الفلسفة اليونانية ودوره فى إنشاء فلسفة خاصة تستمد وجودها وكيانها من الاسلام نفسه متصلا بالنفس العربية وقائمة على مفهوم الحضارة الاسلامية ومضمونها الذى يختلف كل الاختلاف مع الفلسفة اليونانية والغربية على السواء . ولقد جاء ذلك أيضا رداً على ذلك الاتهام الذى روجته دوائر التغريب والغزو الثقافى بإنكار أثر الفكر الاسلامى فى الحضارة الغربية ، حيث لم يلبث أمثال جوستاف لوبون وتوماس كارليل وعشرات غيرهم أن أعلنوا فى صراحة ذلك الدور الضخم البارع الذى قام به الفكر الإسلامى فى بناء منهج المعرفة وإنشاء المنهج العلمى التجريبى الذى صاغت عليه أوربا الحضارة الحديثة .

ولقد أوضحت الدراسات المنصفة كيف أن الفكر الإسلامى قد تشكل فى طابعه

الأصيل المتكامل من خلال القرآن نفسه وأنه تعرف إلى الفلسفة اليونانية بعد أن قعدت قواعده وأقيمت قوائمه ، فهى لم تضف إليه شيئا وإن كانت قد حاولت أن تخرجه عن مضمونه وجوهره القائم على أساس التوحيد ولما كان القرآن هو أساس الثقافة العربية والفكر الإسلامى فقد رفض من الفكر الهلينى الوثنية والتماثيل والصور وتعدد الآلهة . كما رفض الفكر الاسلامى رأى أرسطو فى الله واعتبر ما قام به ابن سينا والفارابى والكندى مجرد محاولات للتقريب بين أصول الفكر الإسلامى وبين الفكر اليونانى ، غير أن هـــذه المحاولات لم تحقق شيئا ولم يلبث المفكرون المسلمون أن أقاموا مفهومهم الفكرى الكامل بعيداً عن منطق أرسطو بل لقد بلغو أبعد من ذلك عند ما هاجموا هذا المنهج الفلسفى وعارضوه بمنطق القرآن كما فعل ابن تيميه . ولقد واجه الفكر الإسلامى تراث اليونان فنظر فيه نظرة النقد والمراجعة فقبل من نصوصه ورد ، ثم شكل هذه النصوص مرة أخرى وفق جوهره ومنطقه وفى ضوء آيات القرآن الداعية إلى النظر فى الكون حتى استوى عملهم هذا منهجا جديدا لم يعرفه اليونان ، قام أساسا على أساس التجربة التى لم يعرفها اليونان أصلا . وقد أشار المفكرون المسلمون إلى أن الخلاف كان جذريا بين الفلسفة اليونانية والفكر الاسلامى فى نقاط كثيرة أهمها أن معرفة اليونان بالنجوم كانت خرافات فى الأكثر ومحاولات فى الأقل ، وقد شكل المسلمون من النظر فى النجوم علما صحيحا وأنكروا خرافاته ، وإذا كان المسلمون قد أخذوا (الجبر) من اليونان فى درجته الأولى فقد بلغوا به إلى (الدرجة الثامنة) وأن المسلمين هم الذين استعملوا الأرقام الحسابية بما فيها الصفر فتمكنوا من بناء المعادلات البسيطة والمركبة . وقد انتقد الجاحظ أرسطو ، وأنكر الغزالى على اليونان أن يكون فى السماء حيوان وأن تكون للكواكب أنفس ، وقد بلغت فتنة (الإغريقية اليونانية الهيلينية) مدى بعيداً فى الفكر الاسلامى والثقافة العربيـــة ودعا دعاتها من التغريبيين إلى تدريس اللغتين اللاتينية واليونانية فى الجامعات وحرضوا على ترجمة القصص اليونانية وذلك فى محاولة خلق علاقة ولاء تاريخية بين المسلمين والعرب وبين الثقافات اليونانية الملحدة ، غير أن المدرسة التى بدأها مصطفى عبد الرازق وامتدت فى تلاميذه وعلى رأسهم الدكتور سامى النشـــار قد استطاعت أن تحرر الثقافة العربية والفكر الاسلامى من هذا الزيف وأن ترد الأمور إلى أصولها .

وترى هذه المدرسة أن ما يطلق عليهم فلاسفة الإسلام (الكندى والفارابى وابن سينا وابن رشد) ليسوا إلا إمتداداً فكرياً للمدرسة اليونانية للفلسفة ، وأنهم كانوا دوائر منفصلة عن تيار الفكر الإسلامى الأصيل ، لفظهم المجتمع الإسلامى وأعلن أنهم لا يمثلونه فى شىء ، وأن الفلسفة الإسلامية الحقة إنما تتمثل فى كتابات علماء أصول الدين (المتكلمين) وعلماء أصول الفقه (الأصوليين) وأن الفكر الإسلامى بعامة لم يقبل المنطق اليونانى على الإطلاق وكان له منهجه الخاص فى العلوم العقلية واللغوية بل والعلوم العلمية أيضا ، هو الذى تشكل فى صورة « المنهج التجريبى الإسلامى » الذى سبق المسلمون به الأوربيين وقد تأكد فى ظل هذا التحقيق العلمى كله دور المسلمين فى الحضارة والفكر الإنسانى بأنهم لم يكونوا عالة على اليونان ولم يكن فكرهم الفلسفى موصول الوشائج بالفكر اليونانى ، ولم يكن المسلمون أبداً صورة من صور اليونان حقيقة أو مشوهة ، بل كان لهم الكيان المستقل والينبوع الذى تفجر منه النور المشرق الذى سطع فى أوربا عبر أسبانيا وصقلية ، هذا النور العظيم الذى انبعث أساساً من الأصل الإلهى العظيم (القرآن) على يد الرسول الأعظم محمد بن عبد الله . ولقد كان للثقافة العربية موقفها من تحديات التغريب فى إنكار دور العرب والمسلمين فى بناء الحضارة والعلم فقد استطاعوا أن يصلوا إلى مقطع الحق فى ذلك ، بعد أن برز علماء غربيون حملوا لواء المؤاخذة لكتابهم المتعصبين الذين أنكروا فترة الألف عام الإسلامية بين سقوط الحضارة الرومانية وظهور الحضارة الحديثة مما أطلق عليه فى الغرب « العصور الوسطى المظلمة » وفى ذلك يقول العلامة بريفولت : « إن ما يدين به علمنا لعلم العرب كاليس فيما قدموه إلينا من كشوف مدهشة لنظريات مبتكرة ، بل يدين هذا العلم إلى الثقافة العربية بأكثر من هذا » :

(إنه يدين لها بوجوده نفسه)

« فالعالم القديم لم يكن للعلم فيه وجود ، وعلم النجوم عند اليونان ورياضياتهم كانت علوما أجنبية واستجلبوها من خارج بلادهم وأخذوا عن سواهم ولم تتأقلم فى يوم من الأيام فتمتزج امتزاجاً كلياً بالثقافة اليونانية . » وقد نظم اليونان المذاهب وعمموا الأحكام ووضعوا النظريات ولكن أساليب البحث وجمع المعلومات الايجابية والمناهج التفصيلية للعلم والملاحظة الدقيقة المستمرة والبحث التجريبى ، كل ذلك كان غريبا عن المزاج اليونانى

ولم يقارب البحث العلمى نشأته فى العالم القديم إلا فى الإسكندرية فى عهدها الهليبى . أما ما ندعوه العلم فقد ظهر فى أوربا نتيجة لروح من البحث جديدة ولطرق من الاستقصاء مستحدثة لطرق التجربة والملاحظة والمقاييس ولتطور الرياضيات إلى صور لم يعرفها اليونان وهذه الروح وتلك المناهج العلمية أدخلها العرب إلى العالم الأوربى : « إن روجر بيكون درس اللغة والدين والعلم العربى والعلوم العربية فى مدرسة اكسفورد على خلفاء معلمين فى الأندلس وليس لروجر بيكون ولا لسميه (فرنسيس بيكون) الذى جاء بعده الحق فى أن ينسب إليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى فلم يكن روجر إلا رسولا من رسل العلم والمنهج الإسلامى إلى أوربا المسيحية وهو لم يمل قط من التصريح بأنه يعلم معاصريه أن اللغة العربية وعلوم العرب هما الطريق الوحيد لمعرفة الحق » . هذه الشهادة ليست هى الأولى وليست هى الأخيرة فقد فتح باب الكشف عن دور المسلمين والعرب حتى لم يعد لتلك الشبهات المخزية التى رددها بعض كتابنا التابعين للفكر الغربى والموالين للتغريب ، لم يعدلها إلا أن تكشف عن خديعتهم وتضليلهم .

(٨)

التحديات فى وجه التربية والتعليم

لقد كان التعليم وكانت التربية من أخطر المناهج الثقافيه التى تعرضت لخطر التغريب والتزييف ، فقد كان الاستعمار يعرف أنها الباب الأول والأكبر لتركيز نفوذه ، ولذلك فقد عمد إلى إنشاء المدارس الأجنبية وسمح للإرساليات التبشيرية بأن تركز نفوذها وتحتوى أبناء المسلمين والعرب فى معاهدها التى كانت قد أعدت مناهج غاية فى الخطورة ، ثم انتقلت هذه المناهج بفضل النفوذ الإستعمارى إلى المدارس الوطنية التى كانت تحت إشراف الاستعمار وكان الهدف هو القضاء على اللغة العربية والتاريخ والإسلام والقرآن وتزييف كل معالم هذه الثقافة العربية الإسلامية والغض من قدرها وإثارة الشبهات حولها ، وتغذية الشباب المتعلم العربى الاسلامى بجوانب معينة من الثقافة الغربية أعدت على نحو خاص تستهدف أمرين : (الأول) إخراج الشباب المسلم العربى من قيمة ومجتمعه وتحقير كل صور هذا المجتمع العربى الاسلامى وتراثه ولغته . (الثانى) إعـلاء شأن الدولة المحتلة وتاريخها وبطولتها ولغتها وخلق جو من التبعية والولاء للفكرى والروحى بين أبناء

الأوطان العربية الاسلامية وبين الدول المحتلة المستعمرة ، ومحاولة تصوير هذه العلاقة بأنها صداقة فى ظل وحدة الفكر العالمى أو وحدة الثقافة البشرية إلى غير ذلك من أساليب المغالطات والتمويه . وكان الهدف من وراء ذلك تذويب الثقافة العربية فى بوتقة الفكر الغربى المستعمر وإزالة عوامل القوة والمقاومة والايمان بحق الأمم فى حرياتها وقيمها ومفاهيمها . ولقد قامت الثقافة العربية نتيجة هذه التحديات التى واجهت التعليم والتربية ونتائج بعيدة المدى كان أشدها خطراً اعتماد أساليب التربية الغربية والتنكر لأساليب وأصول التربية العربية الاسلامية القائمة على الدين والحق وعلى الايمان بالله وعلى كلمة القرآن وعلى البلاغة العربية والقيم الروحية والفكرية والاجتماعية الاسلامية . ولقد ترددت دعوة المصلحين ورجال حركة اليقظة العربية الإسلامية ولم تتوقف لتحرير مناهج التربية والتعليم من خطر الزيف الغربى الوافد الذى أفسد معالم النفس العربية والعقل العربى إفساداً شديداً إذ ربطه بفكر آخر له مقوماته وذاتيته وطبيعته المختلفة بل المتباينة . ودعت هذه الصيحات إلى الاستقلال الثقافى الذى لا يعنى كراهية الثقافات الأجنبية ولكن يدعو إلى الاقتباس منها على ضوء حاجة الامة وشخصية الإنسان العربى ومقومات فكره ، ذلك أن التقليد الغربى فى مجال التربيـــة والثقافة من شأنه أن يقضى على الشخصية والذاتية ويصهرها فى الطابع الأجنبى . ولقد أشار المصلحون إلى أن نظام التعليم فى أى بلد لايكون نظاماً قائماً بذاته يعمل بمفرده مجرداً عن النظم الاجتماعية السائدة فى البيئة التى ينتسب إليها ، وإنما يكون جزءاً من مجموعة النظم الاجتماعية والخاصة بتلك البيئة وهو يعمل معها ويؤثر فيها ويتأثر بها على الدوام . فإذا انتقل هذا النظام التعليمى إلى بلد آخر ، منفصلا عن سائر النظم التى ترافقه فى منشئه الأصلى فإنه سوف لا يعطى أية نتائج إيجابية أو مماثلة ، ولقد تصارع نفوذ التعليميين الفرنسى والأنجلو أمريكى فى البلاد العربية وأحدث إنقساماً فكريا مزعجا بين المثقفين بل أحدث ولاء مزدوجا خطيراً .

فضلا عن أنه أبعد اللغة العربية وأحيا على حسابها اللغتين الإنجليزية والفرنسية مما أعان دعاوى المستشرقين والمبشرين فى الهجوم على اللغة العربية ومحاولة إذاعة العاميات فى العالم العربى ، وكانت مدارس الإرساليات فى معظم أجزاء البلاد العربية خاضعة لنفوذ الإستعمار ومتحررة من الرقابة بحكم سطوة الامتيازات الأجنبيه ومن هنا فقد استطاعت أن توجه خريجيها توجيهات مسمومة خاضعة للاستعمار والصهيونية ، وقد شهد هاملتون جب المستشرق

الإنجليزى المعروف أن إنماء التعليم تحت الإشراف الإنجليزى فى مصر والهند ، جعل نصيبا من الحق للتهم التى ترمى بها المدارس الأجنبية من أنها مفسدة لقومية التلاميذ فقد ربت فى التلاميذ خروجا على الأنظمة الإجتماعية ، وأشار سير بانيكار إلى هذا الأثر فى كتابه (مشكلات الدول الآسيوية والأفريقية) حين قال : لم يكن فى مصلحة الاستعمار أن يروج تربية حيوية تدعو إلى الانطلاق . كان يراد التقليل من قيمة الثقافة الوطنيـــة وتمجيد فضائل السيد الأجنبي وإبراز أهداف التربية الإستعمارية وإثارة الروح الانهزامية فى نفوس المواطنين لتتمكن من التحكم بهم وبجيرانهم دون عناء كبير .

غير أن المسلمين والعرب واجهوا هذه المدارس بعمل ضخم فى مجال التعليم وهو إنشاء المدارس الأهلية والوطنية الإسلامية العربية وكانوا قادرين على استيعاب أكبر قدر من الشباب واستطاعت الأصالة العربية الإسلامية أن تتحكم فى نفوس عدد كبير من الذين تلقوا دراساتهم فى الغرب وفى هذه المعاهد ليفهموا الحقائق ويعودوا إلى المنابع ويلتمسوا ذاتيتهم وفكرهم الأصيل وأن يتحرروا من سلطان الغرب وسلطان التغريب ويعملوا على خلق فكر عربى حر قائم على الأسس العربية والأمجاد والقيم الإسلامية ، وتحطمت إلى حد كبير محاولة الغزو الثقافى فى تدمير الذاتية العربية الإسلامية عن طريق التربية والتعليم ،

(٩)

كانت دعوة التغريبيين منذ بدأ الاحتلال الغربى هى اتخاذ النظام الليبرالى الديمقراطى الغربى أسلوبا سياسيا للبلاد العربية ، وكان لطفى السيد وسعد زغلول وعبد العزيز فهمى على رأس هذا النظام ، وذلك بإنشاء الدستور والنظام البرلمانى الذى أثبت فشله فشلا ذريعا بعد ثلاثين عاما وهو النظام الذى ما زالت بعض أقطار العالم العربى تأخذ به وتسير عليه ، لا ريب أن هذه الأنظمة الوافدة قد بدت متعارضة مع طابع النفس العربية والمزاج الاجتماعى الإسلامى ، وكذلك بدت التحديات فى مجال علم النفس والأخلاق والنظريات الاجتماعية والإقتصادية بحيث استوعبت مختلف فروع الثقافة العربية والفكر الإسلامى ، واستجاشت النفس العربية بالدليل الصحيح ووجهة النظر الصائبة فى مواجهة كل هذه النظريات فلم تدع قضية من هذه القضايا دون أن تقول فيها الرأى الصحيح ووجهة النظر العربية الأصيلة المستمدة من مضامين الفكر الإسلامى ، وعجزت كل هذه المحاولات عن استيعاب العربية أو احتوائها أو إذابتها فى أتون الفكر العالمى الذى يتطلع الاستعمار إلى إذابة الأمم

فيه وخاصة الأمة العربية الإسلامية ذات المنهج الأصيل المفرد المختلف فى جوهره اختلافا بينا عن جميع الفلسفات البشرية المعروفة والذى يقوم أساسا على التوحيد ويستمد منهجه من القرآن : النص الموثق الذى لم يحرف ولم يأته الباطل ، وسيطول الصراع بين تحديات التغريب وبين أصالة الثقافة العربية ولكن حركة تصحيح المفاهيم ستظل قادرة دوماً على تحرير القيم الأساسية من كل زيف .

(١٠)

البناء على الأساس

ما يزال الفكر العربى متميزاً بقيمه ومفاهيمه وأسسه الواضحة منذ استكمل هذا الفكر تكوينه وقد كونته وصنعته : الأمة واللغة والإسلام . وسيظل كذلك واضح الشخصية ، مستقلا ، تعجز كل القوى عن أن تذيبه أو تفنيه أو تقضى عليه ، وترجع هذه القدرة على البقاء إلى أصالته ومرونته وحيويته وانفتاحه على الحركة والأخذ والعطاء ، وطبيعته السمحة غـــير المعقدة ، التى تلتقى بالثقافات والحضارات فتأخذ منها وتدع ، وتتجاوب معها دون أن تفقد مقوماتها الأصلية أو تنحرف أو تنحاز ، أو تنطوى أو تصهرها بوتقة أى ثقافة أو حضارة ، وقد أكد تاريخه الطويل هذه الظاهرة ، وأصبحت بالتجارب المتعددة من لقاء الثقافات والحضارات المتوالية خلال أكثر من ألفى عام ، تكاد تشبه الحقائق الخالدة التى لا تتخلف ، ومن طبيعة الثقافات الغالبة دائما أن تسيطر وأن تستوعب ثقافات غيرها من الأمم فى باطنها بغية أن تطوى هذه الأمم فى نطاقها ، ولكم انطوت ثقافات أمم مغلوبة فى ثقافات غالبة ، وضاعت مقومات فكر هذه الأمم يوم هزمت لغتها وفكرها إلا الفكر العربى فقد كانت خصائصه قادرة دائماً على أن تتصل بالثقافات دون أن تفنى فيها ، ولقد تزول الدولة والكيان السياسى بقدرة الغالب وسلطانه ، ولكن لا تزول قيم الفكر ولا تنهار وإن غلب عليها مع نفوذ المستعمر تحول وقتى فى المفاهيم ولكنها تظل مع ذلك تقاوم ولا تستسلم ، وقد تضعف ولكنها لا تموت ، ولقـــد واجه النفوذ الغربى هذا الفكر العربى فى مرحلة من مراحل الضعف ومن هنا استطاع وهو المسيطر بسلطانه السياسى والعسكرى ونفوذه الفكرى أن يؤثر فى بعض المفاهيم ، وأن يضعف بعض القيم وأن يثير بعض الشبهات . ومن عجب أن الضربة لم

تفقد الفكر العربي الوعي بل كانت حافزاً له على الحركة ورد الفعل ؛ ومن هنا سارع إلى تجديد أساليبه وابراز جوهره ، وإعاده صياغة قيمه على نحو جديد قوامه بعث للمفاهيم الأصيلة ، والكشف عن قدرتها على الالتقاء مع الحضارة والتطور والحياة ، كان الغرب قد هاجم العالم العربي محتلا مستعمراً ، وفق خطة واسعة بعيدة المدى تهدف إلى السيطرة ، وكانت خطته الجديدة فى أوائل القرن التاسع عشر بديلا لخطة الحروب الصليبية التى انتهت قبل ذلك بثمان قرون (١٢٩١ م) بهزيمة الغرب واندحاره . كان الباعث الظاهر هو البحث عن الخامات والأسواق ، ومن وراء هذا الباعث التسلط الغربي وفق نظرية الرجل الأبيض ممدن العالم وصاحب الحضارة ، وعلى أساس نظرة الحضارة الرومانية بأن ما سوى أوربا عبيد ومناطق إستغلال .

ومن هنا كانت خطة الغزو الاستعمارى تحمل طابع التفوق الحضارى وإستعلاء الجنس ، والتفرقة بين الشرق والغرب ، وكان هناك إلى جانب ذلك مفهوم خاطىء متعصب ، هو إيمان فى أعماق النفس الغربية بإجلاء العرب والمسلمين عن مناطق كانت تابعة للغرب وللرومان ولأوربا سيطر عليها العرب وهى كل ما سوى الجزيرة العربية وكان هناك إحساس عميق بأن هزيمة الحروب الصليبية إنما كان مصدرها الفكر العربي أساسا ، هذه القيم المؤمنة بالحرية والكرامة والقادرة على المقاومة ، ورد العدوان ، ودحر الغاصب ، والتى لا تقبل أبداً أن تذوب فى غيرها من الثقافات أو تعيش خاضعة مهما طال بها المدى ، ومن هنا وضعت مخططات إخضاع العالم العربي بإخضاع فكره وتحويله عن مفاهيمه الأساسية والقضاء على قيمه الأصيلة ، وكانت هذه معركة أشد ضخامة من المعركة فى ميدان الحروب والسياسة ، ذلك لأن القضاء على مقومات الفكر العربي كانت تعنى بقاء النفوذ الأجنبي وسيادته وسيطرته بعد انتهاء السلطان السياسى والعسكرى جميعاً . ومن هنا بدأت الحملة الضخمة التى شنها النفوذ الغربي ممثلا فى دعاته أمثال كرومر ، ودنلوب ، ولا فيجرى وليوتى وغورو وعشرات غيرهم من ممثلى الاستعمار فى العالم العربي ومن ورائهم ويلكوكس ووليمور وزويمر ممن حملوا لواء دعوات التغريب والشعوبية والتبشير وأثاروا عشرات الشبهات حول العرب والاسلام واللغة العربية والقرآن والتاريخ والتراث ، ولقد واجه الفكر العربي ممثلا فى أقلام أعلامه ودعاته هذه الحملة البعيدة عن منهج العلم والقائمة أساساً على التعصب والتحدى وراءها ذلك الهدف البعيد الذى صورنا ، وواجهها

الفكر العربي في سعة أفق ، وسماحة طبع واستعلاء عن الهجاء والحقد والتعصب » وكشف عن حقيقة موقفه من كل شبهة تثار . غير أن معركة التغريب لم تتوقف ، وهي تتحول بمضي الزمن في صور مغايرة وتصطنع أساليب جديدة ، ومن حق الفكر العربي أن يواجهها دائماً ولا يتوقف عن « تصحيح المفاهيم » التي يريد التغريب والشعوبية فرضها في ظل تطور الأمة العربية القوي الناهض المندفع اليوم إلى آفاق القوة والحرية . ورسالة (تصحيح المفاهيم) في اعتقادي هي اليوم عمل أساسي ، ما دام يقوم على أساس مستنير ، يستهدف الغاية العليا التي ترمي إلى وحدة الأمة العربية والتقائها في طريق فكري واضح المعالم ، بعيداً عن شبهات التغريب وأهواء الشعوبية ، ذلك أن من أكابر الأعمال التي تحمي نهضتنا اليوم هي حماية الفكر العربي من حملات تحويله من « مقوماته الأساسية » في ظل اندفاعنا القوي في ركب الحضارة العالمية ؛ إن إيماننا بالحركة والتطور والتجديد لاحد له ، وإيماننا بيقظتنا العربية الإسلامية أكيد وصادق . هـــذا إيمان نابع من مفاهيمنا الأصيلة فنحن لا نتخلف ولا نتوقف في ركب الحياة ، والحضارة في مفهومنا : إنسانية الأصل والطابع ، وهي حظ مشترك بين الأمم ، تخلفنا عنها فترة ثم نحن نعود اليوم فنشارك فيها ونحمل أمانتها ، ولقد كان لنا في ركبها دور ، وفي بنائها أثر ، وفي تطويرها عمل إيجابي واضح ، ونحن اليوم لا ننكرها وإنما ننكر انحرافها ، وحين نأخذها لا نأخذ فكرها ، وإنما نأخذ ما يزيد شخصيتنا قوة وحياتنا إيجابية .

(٢)

النقل والاقتباس

ونحن لا نقف إزاء التطور بل نمضي معه في وعي بكياننا ومكاننا وشخصيتنا وقيمنا ، كل شيء نقبله نستطيع أن نصوغه في بوتقتنا ، فنحن أولا نفرق بين الثقافة والحضارة . فالثقافة فكر والحضارة مادة . وليس ضروريا أن نمارس الثقافة إذا مارسنا الحضارة . وفكر الغرب (بجزئية الغربي والماركسي) يتسم بالمادية ، لعله اتخـــذ الطابع المادي نتيجة لامتزاج مفاهيم الكهنوت مـــع وثنية الإغريق ووقوف الكنيسة إزاء النهضة دون فهم حقيقي لمـــدلول الدين أو طبيعة المسيحية الأصلية . أما فكرنا (العربي الإســـلامي) فلم يقف أمام أي تطور ، وبه استطعنا في الماضي أن نقبل

ما نشاء من الثقافات العالمية ونرفض ، وهذه القدرة الديناميكية الحية لم تكن تتحقق لنا إلا لأن لنا « أساسا فكريا » نؤمن به ويملأ أعمـــاق نفوسنا . القاعدة فى هذا الأساس أننا أمة لها طابعها وكيانها وشخصيتها ومقوماتها وهى لا تتوقف عن النمو والتطور ، وتفتح نوافذها على كل الثقافات لتأخذ منها ، ولكنها تأخذ بحكمة وبصيرة ما يزيد شخصيتها قوة لا ما يمحو هذه الشخصية . إذا لم يكن هذا إيماننا فلا أقل من أن نقلد الغرب الذى يجعله الكثيرون موضع القدوة ، فهو عند ما نقل ثقافتنا العربية حولها إلى مجال فكرة ولم يتحول معها . إن نظرتنا إلى ثقافة الغرب ، يجب أن لا تكون مقدسة ، بل قابلة للنقض « إن علينا أن نؤمن بشخصيتنا فى مواجهة كل ثقافة أو حضارة ، فنحن نؤمن بأنفسنا أولا . وفى ظل هذا الإيمان نقبل أو نقتبس دون حرج ولكن بوعى وحصافة ، لن نكون تابعين ، أو صورة منقولة للأخرين ، فإننا إذا فعلنا ذلك فقدنا شخصيتنا بطابعها الواضح ولم نصل إلى شخصية الآخرين ، سنكون (لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء) . من حق إيماننا باستقلال شخصيتنا أن نأخذ ما نريد من أى ثقافة ونحوله إلى كياننا . إن أساس قيمنا هو ارتباط الروح بالمادة وامتزاج الدين بالفكر ، وثقافتنا منذ ثلاثة عشر قرنا هى ثقافة مزدوجة فيها الإيمان والعلم وهذا سر عظمة شخصيتنا وقوة حيويتها وإيجابيتها . فإن الذين فصلوا الروح عن المادة ، وأسقطوا حجاباً كثيفاً بينهم وبين هذا المزيج ، واكتفوا بالقيم المادية قد غلبت على مجتمعهم الحيرة والقلق والاضطراب وما زالوا يصارعون بين المذاهب من ماركسية ووطنية وعلميه وعنصرية وفوضوية ورأسماليه وجماعية وفاية وفاشية وفردية ودولية ليجدوا نموذجا كاملا لمجتمع ونظام ، فلم يجدوا منذ القرن الخامس عشر شيئاً إلا مزيدا من الاضطراب والتجارب التى لا تنتهى إلى شىء) ذلك لأن عنصراً أساسياً ينقص الفكر الغربى والثقافة الغربية (بجزئيها الغربى والماركسى) ذلك العنصر هو ما عبر عنه كثيرون من الفلاسفة والفكرين أمثال . شبنجلر وهيجل وتوينبى : الروح ، الدين . وهذه هى أزمة الإنسان المعاصر ، وأزمة الحضارة ، ولا شك أن الحيرة والإضطراب الفكرى الذى يمر به الفكر فى الشرق هو نتيجة لهـــذا الصراع بين جزئى الفكر والحضارة . ومزيج الروح والمادة .

وليس اعتمادنا على قيمنا الأساسية معناه انفصالنا عن دائرة التطور أو الحركة الحية ، إنما يقوم هذا العمل على « أساس » أن مقوماتنا كاملة عريقة ذات تاريخ وفكر

وحضارة وهى التى ستعطى النور لطريقنا فى رحلة الحياة ، فإن هذه القيم لم تكن أبداً عائقا إزاء التطور والنهضة طوال القرون الأربعة عشر ، بل لعلها هى التى أعطتنا القوة على الاستمرار والحياة ، فلم نمت قط ، فإن ضعفنا فترة أو جمدنا عن الحركة فإنما كان مصدر ذلك تخلينا عن « مقوماتنا الأساسية » .

فإذا عرفنا مدى ما يدبر لفكرنا « العربى الإسلامى » من مؤامرة للقضاء على مقوماتنا كأساس للقضاء على كياننا ، استطعنا أن نعرف حاجتنا الكبرى إلى اليقظة والوعى فإن كانت الجيوش الأجنبية قد جلت عن معظم أجزاء وطننا الأكبر فإن جيوبا ما تزال حية تصارع قد خلفها الاستعمار السياسى وأعطاها قوة الحياة خلال فترة حكمه الطويل التى استمرت منذ ١٨٣٠ تقريباً إلى اليوم ، هذه المؤامرة التى رسمها الغرب إنما تهدف إلى استمرار بقاء نفوذه فى صورة أعوانه ، ولا يبقى هذا النفوذ إلا إذا تحطمت القيم الأساسية لأمتنا وحلت محلها قيم أخرى ، ليس من شأنها أن تجعلنا غربيين ، بل خلقاً ممسوخاً لا هو من الشرق ولا من الغرب ، وتبدو صورة هذا العمل تحت لواء حركة « الشعوبية الفكرية » الجديدة فى وطننا العربى والإسلامى . وهو غزو جديد ثقافى يقيم دولة « الاستعمار الفكرى » وأساسها « تغريب الشرق » . وتحمل هذه الحركة دعاوى : الحرية والتجديد والتقدمية ، مثل هذه الألفاظ المطاطة التى لم تتحدد بعد دلالاتها ، وهى تسلك طريقا سهلا هو تحطيم الماضى واعتباره تراثا يدخل المتحف ، وهذا رأيها فى اللغة الفصحى والكتابة بالعامية والسخرية من القيم الروحية والدين وهذا هو التحرر ، وليس من شك فى أن هذه الدعوة سهلة ، تجد من يستجيب لها من شبابنا الذى لم يجد تكوينا روحيا فى أسرته ولا مدرسته ، والذى لم تتح له مناهج التعليم « تربية » أصيلة ، ومن هنا تستطيع هذه الصيحات المغرية بكلماتها البراقة — وقد أتيح لها البروز وأعطتها الصحف فى بعض عواصم العالم العربى فرصة الذيوع — أن تصل إلى الكثيرين بينما لم يتح مثل ذلك للكلمة الموجهة ، فالصحافة قد عرفت طريقها بعد الحرب العالمية الثانية على أنها أداة إرضاء القارىء تعطيه ما يرغب فيه من متع وتسلية وهى تفهم أن تلك وظيفتها وأن ليس من عملها التوجيه أو التوعية الفكرية والثقافية إلا بقدر ميسور ، ربما كان هذا التحديد بالذات لعملها مخالف لما كانت عليه من قبل ، أو نتيجة لثقافات محرريها واتجاهاتهم ومفاهيمهم المرتبطة بالفكر الغربى فى الأغلب ، مع حساب دقيق للتوزيع وإغراء

القارىء بشراء الصحف على أساس أنها سلعة تجارية ، ولا شك أن هذا الفهم قد تحول (اليوم) فى ظل يقظتنا الجديدة ومضى يشق طريقاً جديدا — ولكن الذى يعنينا هو آثاره ونتائجه (فى الفترة الماضية) فلا شك أن الصحافة اليومية إذا توفر لها عمق الوعى بهذا الخطر الجديد الذى يواجه أمتنا وفكرنا ، لكان دورها هاماً ونتائجه بعيدة المدى فى تعميق « المفاهيم الأساسية » لأمتنا .

أقول هذا وأمامى فكر غربى ينظر إلى أمتنا وقيمنا فيصدقنا القول ، لست أورده إلا لأنى أعرف قدر ما يفعل ذلك فى نفوس ألفت إلى فترة بعيدة أن ترى فى فكرها رأى الأجنبى عنها ، فإذا كانت تهتدى به فى جانب تدمير شخصيتها فما أولاها وهى بصدد تكوين طبيعة استقلالية لها ألا تأخذ كل شىء ولا تترك كل شىء وأن تفهم وجه النظر الأخرى . يقول جوستاف لوبون : إن تهذيب الشرق بالمعارف العصرية الأوربية لن ينفعهم إلا إذا كان ضمن دائرة عقيدتهم وقوميتهم وأن العلوم العصرية لا تفيدهم إلا إذا قرنت بتربيتهم الروحية وسارت جنبا إلى جنب مع أوضاعهم وعقائدهم . أما إذا مضت خارجة عن دائرة تقاليدهم وعقائدهم فإنها تزيدهم انحطاطا وفساد أخلاق . ولا شك أن جوستاف لوبون كان يعرف تماماً تجربتنا فى أوائل هـــذا القرن إزاء الغزو السياسى والفكرى من الغرب . والطريق الذى اضطررنا إلى أن نسلكه مرغمين دون أن يتاح لنا القدرة على مقاومة التبعية للفكر الغربى إلا بعد عدة عقود من هذا القرن ، وفى نطاق هذا الرأى نرى الشيخ محمد عبده يحادث الفيلسوف البريطانى « سبنسر » فنجد أن رأى هذا الفيلسوف (المادى) الفكر فى الغرب واضح الدلالة ، يقول : محى الحق من عقول أهل أوربا بالمرة واستحوذت عليهم الأفكار المادية فذهبت الفضيلة ، وهذه الأفكار المادية ظهرت فى اللاتين أولا فأفسدت الأخلاق وأضعفت الفضيلة ثم سرت عدواها إلى الغربيين » ، وهنا تبدو حقيقة « القلق » والحيرة التى تضطرم فى الفكر الغربى كله ، وهو ما إعترف به الفلاسفة من بعد وحاولوا جاهدين فى سبيـــل الوصول إلى حل له ينقذ الحضارة من الإنهيار ، وقد صور « لاسكى » أزمة الحضارة فعزاها إلى انفصال المادية عن الروحية وهما ممتزجتان فى الفكر العربى امتزاجا يحول دون الوقوع فى هذه الأزمة التى يعانيها الغرب منذ عدة قرون ، يقول « لاسكى » لقد أطفأ العلم أنوار السماء ولا طريق للخلاص إلا فى ظل الحاضر العاجل . منذ قرن مضى رأى الناس بارقة أمل فى الصناعة الجديدة . والآن

وبالرغم من مزاياها الهائلة يتضح أن الطاقة المادية التى تستطيع أن تشكل الطبيعة لخدمة أغراضنا ، دون أن يساندها مبدأ ما ، لن يصلح لها أى معنى ، إلا إذا كان لهــذه الطاقة هدف معروف ، وقد التمست فى بعض المذاهب الشاملة شيئا يكون دينا أو كالدين ، ولم تستطع القومية أو الديمقراطية أو الفاشية أو الماركسة أن تسد فى قرن أو قرنين مسد الدين الذى أشبع العقول والقلوب من قرون وقرون ، وعالجت الحضارة الغربية بعض أزماتها فى ميدان علم والنفس تحاول أن تسد الثغرة الروحية فى بناء الحضارة المادية بعلم يسير على مناهج العلوم التجريبية المادية . ونجح علم النفس حين تواضع وأخفق حين جمح ينشد فلسفة نفسية كاملة أو دينا جديداً وأشار فى نجاحه وإخفاقه إلى الضمير الغائب (إلى الدين) ، هذا النموذج ونماذج كثيرة تستطيع أن تعطينا رأى الغرب فى ثقافته وفكره ، وتكشف عن مصدر حيرته وقلقه . وتصور أزمة الحضارة ، هذه الأزمة التى لا يعرفها فكرنا العربى الإسلامى فى أسسه وقيمه ، والتى أخذت تتسرب إليه اليوم نتيجة لخطأ فى النقل والاقتباس . خطأ مصدره التصور عن بناء التطور الفكرى والثقافى على أساس المقومات الأصيلة لأمتنا وشخصيتنا وفكرنا وستزداد هذه الحيرة كلما بعدنا عن الجذور والأصول ، والرأى أنه يتحتم علينا إلا نوغل فى الرحلة وراء الفكر الغربى المستورد إلا مسلحين بقيمنا ، وأن ننتبه إلى مؤامرة « الشعوبية » التى تستهدف تمييع المفاهيم وتحويلنا إلى شخصيات ممسوخة ليست شرقية ولا غربية . فإذا وعينا مكاننا وشخصيتنا وما يراد بها ، أمكن أن ننقل ما نشاء ونأخذ وندع ، ونكون أكبر من أن يغمرنا طوفان أى فكر أو تجرفنا رياح الشعوب .

تلك هى قضية أمتنا اليوم ، وأما أمتنا فى هذا الجيل ، فقد انقصمت فيها العقدة التى كانت تقول « إننا نعيش على هامش الحضارة ، ولذلك فنحن نتشبث بتراثنا القديم » ، لم يعد لهذه العقدة مكان اليوم ، فنحن نعيش فى عصر الصناعة والعلم العربى ، وقد وصلنا إلى أول الطريق فى مجال التكنولوجيا والبناء الحضارى فى عالم الماكينة والذرة ، غير أننا نجدنا فى هذا المجال أحوج ما نكون إلى أن لا يجرفنا فكر الحضارة المادية تابعاً (للآلة) فنحن نأخذ الآلة ولكن لا نأخذ فكرنا ولكن نبدع أيدلوجيتنا النابعة من أعماق ثقافتنا وفكرنا وقيمنا وقد قطعنا على أنفسنا العهد إلا نستورد أو نكون تابعين للآخرين ، هذه هى مهمة جيلنا المفكر اليوم وهذه أمانته ، أن ندفع « الشعوبية الفكرية » فلا ندعها

تدمر قيمنا وشخصيتنا ومقوماتنا الأساسية ، ندفعها باليقظة والفهم لجوهر فكرنا .
وبعد فهذا جمال له تفصيل :

(٣)

الاستعمار الفكرى

لقد تحررنا من عبودية الاحتلال الأجنبي وبقى أن نتحرر من عبودية الفكر . جلت الجيوش عن بلادنا ، ولكن بقيت قوى الغزو الفكرى مقيمة . إن أقوى هذه القوى هي « الشعوبية » وأن أقسى ما نواجهه الآن أننا لم نزل غير قادرين على أن نفكر على مستوى الأمة الكبرى . ما يزال تفكيرنا فى أغلب أجزاء العالم العربى إقليميا رغم إيماننا بالوحدة . ما نزال نقدس الحدود الموهومة التى وضعناها . ما نزال نواجه أنفسنا مجردين من شعور الثقة بأنفسنا وشخصيتنا وأمتنا ، وقدرتها على أن تأخذ مكانها الإنسانى . مرجع هذا إلى ذلك النقص فى تكويننا الفكرى حين نواجه قيمنا ولغتنا وتاريخنا . لهذا التراث نحن لا ننظر إليه بعين الفخر أو الغـــرور التى تخدرنا أو تصرفنا عن واجبنا فى معركة الحياة والتطور والواقع . ولكننا ننظر إليه كعامل دافع يعطينا إيمانا بأننا أهل لأن نأخذ مكاننا الحق على وجه هذا الكوكب . لقد خرج المستعمر من وطننا ولكنه خلف لنا « بذوراً » لم نواجهها بعد مواجهة جادة . ربما كان لبقية من « عقدة الأجنبي » فى نفوسنا أثر فى الزهو باعتناق آراء الغير . وهذا هو النظر السطحى للأمور . وإذا كنا لا نمتنع عن قبول كل ما تقدمه الثقافات والحضارات العالمية ولا نغلق أبوابنا إزاءها فان علينا أن نواجهها ونحن على درجة عالية من القوة والكفاءة والرشد الفكرى . فليس هناك من يرمينا بالنقص عندما نقوم ما يقـــدم لنا . بل هو النقص كله أن نقبل ما يميع شخصيتنا أو يدمر مقوماتنا . كذلك فعل الغرب عندما واجه حضارتنا وثقافتنا ونحن فى أوج القوة وهو على أعتاب النهضة . إنه لم يأخذ كل ما عندنا ولكنه أخذ ما يزيده قوة ويحفظ كيانه وشخصيته . أفلا نفعل كما فعل . أفلا نكون أقدر وأرشد حصافة وذكاء من أن ندمر مقوماتنا . وقد تنبه المفكرون والكتاب منذ وقت بعيد إلى قضية الاحتلال الفكرى والغزو الثقافى غير أن هذه الصيحات كانت تتوقف كثيراً . فلا تصل إلا إلى عدد قليل . أما اليوم فقد حق أن تتصل وأن تصل إلى كل الأسماع . ان فكرة الغرب فى سيطرته على

الشرق تهدف أساساً إلى الإخضاع الفكرى لا المادى والاقتصادى والسياسى وحده . وشعارهم فى هذا (من يحتل أرضك يحتل فكرك) ومن يسلب بلدك يسلب روحك . فإذا كان الاحتلال العسكرى قد انتهى أو أوشك على النهاية فإنه قد خلف الاحتلال الفكرى الذى لا يمكن إجلائه إلا بعد فهم عميق لدقائقه وقدرة واعية على التحرر منه . وهدفنا هو أنه لا تصبح العقلية العربية عقلية قومية غريبـــة بحال . إننا لن نغلق النوافذ ولن نوقف النظر والاقتباس من الفكر الإنسانى فنحن شركاء فيه أساساً ولكننا لا ندعه يجتاحنا ويفرض مقوماته علينا . فيقضى على قيمنا الأساسية . إن مكونات فكرنا الأصيلة التى تعتمد أساسا على اللغة العربية وروح الدين وتاريخنا وشخصيتنا ذات الملامح الواضحة يجب أن تكون أساسا لكل علاقات (الأخذ والعطاء) فى دنيا الفكر والثقافة . أما إذا انهارت هذه المقومات فمعنى ذلك هو أن نصبح « شيئاً متميعاً » غامضاً ، ليس هو نحن أساساً ولا هو غيرنا . هذا هو مصدر الخطر . أن نقبل كل شيء دون أن يكون منسوجا على أحجامنا . لابد من هذا التحفظ فى مواجهة الفكر الغربى . وليس هذا أمراً ينقص من قدرنا . بل إنه على العكس سيعطينا قيمة ووزنا فى نظر غيرنا . ان كل شجرة من أشجار الفكر الإنسانى لنا فى جذورها بذرة ولنا فى تكوينها أثر . ولكنها حين قامت فى حضانة الغرب إنما قامت على أساس مقومات تتفق مع ثقافته وبيئته وتراثه . والفكر الغربى يقوم أساساً كما أجمع على ذلك أغلب كتابه على مقومات هى :

(١) التراث الرومانى واليونانى (٢) المسيحية الغربيـــة (الخاصة) وهى غير المسيحية السمحة (٣) المفهوم المادى الصناعى . وهذه مقومات تختلف أشد الاختلاف مع مقومات فكرنا . ولذلك فإن القول بالتقاء الفكر العربى الإسلامى مع الفكر الغربى التقاءاً كاملا أمر عسير ، وإذا كان الغرب حين اتصل بالفكر العربى الإسلامى فى أوائل النهضة لم يتميع أو يضيع فيه ولم يتحول إليه ، وإنما أخذ منه وأعطى ما كون له بناء حياته على أساس من مقوماته الفعلية . فما أحرانا أن نقلد فى هذا (الأساس) .

على أننا اليوم بعد أن قطعنا مرحلتين من أضخم مراحل التطور وذلك بالتحرر من النفوذ الأجنبى العسكرى والسياسى وإنشاء العمل الصناعى والعلمى والتكنولوجى الواسع على نفس القيم التى يقف عليها الغرب . وصلنا إلى الطائرة النفاثة التى تسبق سرعة الصوت وتفجير الذرة وصناعة الصواريخ . فما عاد موقفنا هو موقف المغلوب والغالب بقدر

ما أصبح موقف دعم أسس البناء فى مجال الفكر . مؤكدين طابعنا وقيمنا أساساً حتى لا تنهار ونحن فى طريق الثورة الصناعية . ومن حقنا أن نأخذ علم الغرب دون تحفظ . وأن نأخذ فكره فى تحفظ كما فعل هو من قبل ، وكما فعل أسلافنا العرب فى القرن الرابع الهجرى ، ذلك أن مقومات فكرنا الأساسية تختلف عن مقومات فكره فى جوانب فعالة كانت وما تزال بعيـــدة الأثر فى طريقنا الطويل وطريقه ، فنحن نمزج الروح بالمادة والضمير بالعقل بينما يجنح الغرب إلى المادة وحدها والعقل وحده ويجعل هدفه السيطرة على العالم وفرض سلطانه السياسى ونفوده الفكرى ولا يقبل تقديم الحضارة إلا مغلفه بالفكرة الاستعمارية الوثنية والمادية . وخطأ الغرب يتركز فى اعتقاده أن الحضارة الغربية هى كل شىء ، وأنه لا شىء هنالك ، بينما نؤمن بامتزاج قوى الروح والدين والضمير مع قوى المادة والعقل ونجد من مفاهيمنا ما يعطينا من هذا المزاج حياة أكثر أمناً وإشراقاً وإيجابية ، ولم يكن هذا الفهم معوقا لنا يوما عن العمل والإنتاج والتطور . وإذا كان الغرب يطمع فى أن يفرض فكره على الإنسانية فإنه سيجد مقاومة كبرى مارستها أمم العالم العربى الإسلامى وهى مكبلة بالقيود ، فهى أكثر استطاعة لها اليوم بعد أن انكشفت عن جيوب الاستعمار الفكرى فى عالمنا المتمثلة فى دعوة « الشعوبية » الفكرية التى تنشر رأيها فى حذر ودقة وتتخذ من بعض القضايا الغامضة سبيلها إلى بث سمومها ومن ورائها قوى تعينها بالأموال وتفتح لها أبواب الصحف الأنيقه التى تصدر فى بعض أجزاء العالم العربى . وإذا كنا فى خلال سنوات الاحتلال الأجنبى قد فرض علينا الفكر الغربى فى مناهج التعليم وبرامج البحث وفى مجال الصحافة والتأليف وقام من كتابنا من دافع عنه ودعا إليه فإن ذلك إنما كان يمثل « مرحلة الاضطرار » هذه التى دافع عنا خلالها كثير من الأبرار ، ممن عرفوا الفكر الغربى وارتادوا مناهله وهاجموا فرضيتـــه علينا فى ظل سلطانهم ونفوذهم ، وإذا كنا فى فترة الاحتلال الأجنبى قد قاومنا فما أجدرنا اليوم أن لا نستسلم للصورة الجديدة « دعوى الشعوبية » التى أحلها النفوذ الأجنبى كحلقة جديدة فى عملية الغزو الثقافى والفكرى . وعلينا ألا نستسلم فى ظل اقتناع بأننا قد تحررنا من الاحتلال والسلطان السياسى والعسكرى للغرب ، فان استمرار الغزو الفكرى على هذا النحو الذى يقوم به الآن وفق مخطط شعوبى تغريبى إنما يرمى إلى أبعد من الإحتلال . أنه يرمى إلى القضاء على مقومات هذه الأمة وفكرها وشخصيتها جميعاً وإسقاطها نهائياً .

(٤)

الشعوبية الفكرية الحديثة

حلت « الشعوبية » مكان « الاحتلال » فالغزو الثقافى الذى مارسه الاستعمار خلال إقامته فى وطننا فى مدى قرن تقريباً قد خلف قوى قائمة بعد جلائه العسكرى والسياسى . هذه القوى تعمل ليبقى النفوذ الأجنبى وليقضى على مقومات أمتنا حتى لا تستطيع أن تتجمع فكريا وتتوحد لتواجه الحيـــاة قوة ضخمة ذات نفوذ ولتبقى له بعد ذلك سيطرته الاقتصادية . والشعوبية الفكرية الحديثة إنما تحاول القضاء على : (١) شخصيتنا (٢) قيمنا الفكرية والروحية (٣) تراثنا (٤) لغتنا العربية الفصحى (٥) تاريخنا . وقد تشكلت هذه الشعوبية منذ الثلاثينات من هذا القرن فى صورة أحزاب وهيئات وجماعات ذات طابع براق . على مستويات مختلفة . قومية ضيقة وإقليمية سياسية وشعوبية فكرية ، حاولت أن تشق طريقها وتجمع حولها الشباب الغض تصنعه وفق مخطط دقيق مدروس . وقد مهد الاستعمار لها الطريق بدعوات مختلفة :

(أولا) العودة إلى الثقافات والحضارات القديمة كالفينيقية والفرعونيـــة والبابلية والاشورية . (ثانيا) التفرقة بين عناصر الأمة الواحدة والدين الواحد فابتعثت قضايا الصراع بين الأجناس والمذاهب والأديان . (ثالثا) الكشف عن الآثار القديمة واستغلالها فى هذه الدعوات . (رابعا) رفع صوت الآداب الإقليمية واللهجات الإقليمية والتراث الإقليمى . وليس كيد الشعوبية موجه إلى العرب وحدهم أو إلى الإسلام كدين ولكنه موجه أساساً للقضاء على مقومات « الفكر العربى » الذى هو المصدر الأول للحياة العقلية والروحية لهذه المنطقة فى محاولة لإثارة الشكوك وخلق التفرقة ، والانتقاص من التاريخ والتراث . وتشويه الماضى وهدم اللغة والاغضاء عن فضل العرب والمسلمين على الحضارة مع الإعلاء من شأن الفكر الغربى والحضارة الغربيـة وأعلام الغرب وأبطالهم فى مجال السياسة والفكر والإختراع ، والعمل على تجزئة الفكر العربى الإسلامى والقضاء على روح وحدته . والفصل بين الماضى والحاضر وفرض النظريات الغربية فى مجال القومية ودراسات التاريخ والأدب وتقييم التراث . وإذاعة الفلسفات والنظريات والمذاهب الغربية المتعددة المتضاربة . التى انطوت فى الغرب أو ما تزال موضع النظر والشك ، فهو يعرضها علينا

كأنما هى قضايا مسلم بها . وأبرز المذاهب والفلسفات التى يدفعها بقوة إلى فكرنا : النظريات المتصلة بالتشكيك فى القيم الروحية والمثل الإنسانية والتى تحاول تعرية الإنسان وإبراز حيوانيته وتصويره فى صورة المندفع وراء غرائزه وذلك فى سبيل تحقيق هدف خطير هو القضاء على القيم الأساسية للفكر العربى الأخلاقى القائم على تكريم الإنسان والتسامى به ودفعه إلى مجال « الإنسان الكامل والأعلى معا » . وقد اعتمدت الشعوبية الفكرية الحديثة — وهى تستهدف القضاء على المقومات الأساسية لفكرنا العربى الإسلامى — اعتمدت على تراث قديم لها محاولة إعادة بعثه من جديد . وكان الشعوبيون القدامى قد جروا فى محاولة ضخمة لتزييف قيمنا . وأثاروا عديداً من الشبهات حول مختلف القضايا ثم جاءت الشعوبية الحديثة المتحركة فى حضانة الاستعمار والغزو الفكرى فاستغلت هذه الآراء وأخذت تبعثها من جديد . كما وجد المبشرون — الذين يتسمون باسم العلماء — فى آراء الشعوبية القديمة زاداً ضخما استعانوا به فى حملتهم الضارية . وقد ساير كثير من كتابنا ومفكرينا هذا الإتجاه على غفـــلة منهم أو متابعة ورضى لقاء نفوذ وجاه ومال . كما مكن النفوذ الأجنبى للقائمين بالحركة الشعوبية الحديثة فى العالم العربى فرصة السيطرة على بعض منابر الصحافة والجامعات ونوافذ التوجيه للرأى العام . والرأى أننا لسنا فى حاجة إلى مراجعات علمية أو قاموسية لتحديد معنى « الشعوبية » فنحن نعتقد أن كل من يهاجم مقومات فكرنا وشخصيتنا ويزدرى تاريخنا ولغتنا أو يحاول القضاء على مقوم من هذه المقومات بالتشكيك فيه أو نقضه أو انتقاصه إنما هو شعوبى يتحرك فى فلك التغريب والغزو الثقافى . وكل محاولة لتغليب العامية أو هدم عامود الشعر أو انتقاص التاريخ والتراث والدين إنما تجرى فى هذا التيار ، ولسنا نريد أن ندخل فى مجادلات حول القضايا المثارة كالعروبة والإسلام أو الدين والعلم أو حرية الفكر أو تقييم التراث . فليس هناك ما يمنع أن يمارس الباحث حقه كاملا فى النظر والبحث ما استقامت مفاهيمه أصلا على نفس الأصول التى ارتضتها هذه الأمة أساساً لقيمها ومفاهيمها ، ولابد أن يتوفر صدق النظرة وإخلاص النية والإيمان الأكيد بقيم هذه الأمة . ولسنا فى هذا ندعو إلى تقديس تراثنا أو المبالغة فى تقدير فكرنا أو النظر إليه نظرة الاستعلاء أو المبالغة . وإنما نحن نتطلع من خلاله إلى قدر واضح من الثقة بأمتنا وشخصيتها وقيمها . هذا القدر لا يسمح بإزدراء موارثها ومقوماتها . وعلى هذا القدر وحده نحكم على سلامة

الرأى الفاحص والرأى المثار . أما المبالغة فى التقدير — فهى كالغلو فى الانتقاص — كلاهما منبوذ مكروه بعيد عن مقاييسنا على أساس مفهوم « وسطية » الفكر العربى ، فى نظرة (لا إفراط فيها ولا تفريط ولا تقديس فيها ولا ابتذال) . فكلاهما بعيد عن الحق والواقع . فإذا لم تكن النظرة على هذا النحو ، اتهمت بأنها شعوبية وعدت من أعمال التغريب والغزو الثقافى ، فى محاولة لتدمير قيمنا وشخصيتنا ومقومات فكرنا . ونحن نعرف أن الدعوة « الشعوبية » تنبعث من مصدرين أكيدين . (١) خصومة الغرب للفكر الإسلامى العربى والأمة نفسها ، محاولة لمنعها من القوة والوحدة والغلبة .

(٢) حقد عناصر كثيرة مختلفة فى داخل وطننا العربى لهذا التيار الجديد القوى محاولة لمقاومته والغض منه . وإذا كان من المؤكد أن هذه اليقظة الفكرية التى تشرق فى عقل الأمة العربيـــة والعالم الإسلامى ستجد طريقها الأصيل عندما تؤمن بقيمها الأساسية وتتخذها قاعدة لها فإن الشعوبية تعمل جاهدة على التأثير فى هذا الخط وتضليل السارين إليه وإثارة الشبهات والضباب حوله ، إبقاءاً على النفوذ الأجنبى وحفاظا على وجودها الشخصى .

(٥)

مقومات الفكر العربى الإسلامى

الفكر العربى فكر قومى يدخل فيه تاريخ العرب وحدهم ، والفكر الإسلامى وحده يتمثل فيه فكر المسلمين وثقافتهم . أما الفكر العربى الإسلامى ، فهو اصطلاح جديد يجمع فى مضمونه المقومات الأساسية لروح أمتنا وضميرها . وقد اتخذناه فى مقابل اصطلاح الفكر الغربى (بشقيه) حتى لا نقع فى الخلط لو أننا اكتفينا بعبارة الفكر العربى ، وليس أدل على أصالة مقومات فكرنا العربى الإسلامى من قدرته على الحياة خلال اربعـــة عشر قرنا دون أن يموت بالرغم من فقدان القوة السياسية والعسكرية واضطهاده بهذا العنف فى حملات ضارية تمثلت فى : (١) إخراجه من الأندلس .

(٢) إخراجه من شرق أوربا وجنوبها . (٣) حملات التتار .

(٤) الحملات الصليبية . (٥) الغزو الغربى الحديث . (٦) الحملة الصهيونية القائمة . ولا شك أن لفكرنا العربى الإسلامى رسالة وهدفاً وطريقاً مفتوحاً قادراً على الحركة والتطور ومواجهة الأحداث والأزمنه والبيئات والحضارات المختلفة . كما أن لكل

فكر مقومات واضحة تفرق بينه وبين غيره وتكشف عن استقلاليته وطابعه المدين . وأبرز هذه المقومات فى الفكر العربى الإسلامى اللغة والعقيدة والأخلاق والتاريخ والقيم والتراث والثقافة والشريعة الإسلامية . فالفكر العربى الإسلامى يقوم على مقومات اللغة العربية والعقيدة كمصدر إنسانى (روحى ومادى) جامع . والإسلام بحسبانه فكر وحضارة ونظام مجتمع . والتاريخ بانتصاراته وهزائمه والقيم التى رسمتها هى عصارة اللغة والعقيدة والتاريخ والتراث الذى تستمد منه الأمة جذور حياتها وما يتصل بذلك من الثقافه فى مجالاتها المختلفة . ومن هنا يبدو الخلاف واضحا بين مقومات فكرنا ومقومات الفكر الغربى التى تتكون من عناصر تختلف عن هذه العناصر وتكون طابعا متميزا . هذا الخلاف فى الأسس ليس مانعا من الأخذ والعطاء . والامتصاص والنقل والتلقى لثمرات الفكر البشرى وهضمها وتحويلها إلى كياننا ما دمنا نقيم هذا الإلتقاء على قاعدة واضحة من مقومات فكرنا وشخصية أمتنا . تتمثل هذه القاعدة الأساسية فى خصائص واضحة أبرزها التوحيد وامتزاج المادة والروح والعقل والعاطفة والدين والعلم وفق طابع إنسانى وعالمى واضح . وفى بساطة ووضوح ، مع مرونة قادرة على الحركة ووحدة الفكر والفهم . وفى فكرنا طابع العلم والتجربة والبرهان ، مع حرية العقل وسعة الأفق والقدرة على الهضم والتمثل والامتصاص . والانفتاح أمام مختلف الثقافات والأفكار . وفى فكرنا طابع الوسطية والقصد . حيث يقوم بين المحافظة والتطرف . ويجمع بين التحليل والتأليف ، ويمزج بين الواقعية والقيم . ويتسم بجرأة الفكر وحرارة الشعور ، مع إعتدال فى الملكات المتعارضة . وتبدو هذه الخصائص أسس أربعة : (أولا) طلب العلم فى فكرنا فريضة ، والوضوح مظهر . (ثانيا) النأى عن الأمعية قانون : [لا يكون أحدكم إمعه ، يقول إذا أحسن الناس أحسنت وإذا أساءوا أسأت] . (ثالثا) القدرة على قول كلمة الحق : أحب ممن سيم الخسف أن يقول « لا » . (رابعا) مقاومة كل عدوان على أرضنا أو فكرنا وحماية مقوماتنا . (خامسا) امتداد الرأى بالروح (إن موتا فى الحق لهو عين البقاء وحياة فى ذلة هى عين الفناء) . وفى ظل هذه الأسس الواضحة الثابتة لفكرنا نتحرك ونتطور ونتلقى ونعطى دون أن نتخلى عن مقوماتنا . وبها ننظر إلى خطين واضحين : [داخلى وخارجى ، قديم وحديث] ونتحاكم بها فى أمرهما :

(أولا) الماضى والتراث . (ثانيا) الفكر العالمى الوافد . فكل ما اتصل بهذه

المقومات من ماضينا وتراثنا فهو خيط ممتد لا ينقطع وكل ما يضيفه الفكر العالمى الوافد من قوة فنحن نقبله ونمتصه ونحوله إلى كياننا . ونحن بهذا لا نجمد وإنما نتحرك فى قوة فوق قاعدة عريضة هى ضمير أمتنا وملامح شخصيتها التى لا تتخلف ولا تزول . والتى امتدت على الأجيال حية نابضة بالقوة وبقيت صامدة عندما زال سلطاننا السياسى وسقطت الدولة الكبرى . وإذا كان هناك من سبب جوهرى لزوال هذا السلطان وسقوط الدولة فإنما هو التفريط فى هذه المقومات والإلتقاء بالحضارة والفكر والحياة من دونها . ولا سبيل لنا اليوم إلى أن تقوم نهضتنا وتنبعث أمتنا إلا على قاعدة أساسية من فكرنا ومقوماتنا الواضحة . كذلك فعل الغرب أول نهضته ، لم تبدأ من الجديد الوافد وإنما امتدت إلى القديم وارتبطت به حتى بلغ فى ذلك حد التعصب عندما أكد الغرب أن فكره الحديث يرتبط بالفكر اليونانى والرومانى على الرغم من انفصال دام ألفى عام بين إفلاطون وديكارت (٤٣٠ ق م — ١٦٥٠ م) . لقد عاد الفكر الغربى الحديث فبعث الفكر اليونانى والرومانى وارتبط به واتخذه مقوما أساسيا بعد أن انفصل عنه أكثر من ألف عام ، أما الفكر العربى الآسلامى فإنه لم ينفصل عن قاعدته منذ أربعة عشر قرنا وماتزال مقوماته هى مصدر قوته . فإذا انفصل عنها سقط وذبل فإذا عاد إليها استيقظ من جديد ودار فى الفلك دورة جديدة .

(٦)

إسلامية الفكر العربى

« الفكر العربى الإسلامى » الذى هو عصارة مفاهيمنا وقيمنا ومقومات وجودنا الروحى والمعنوى هو فكر عربى اللغة إسلامى المضمون . بما يحقق صدق القول بـ (إسلامية الفكر العربى) وهذه الكلمة لا تعنى العقيدة الدينية وإنما تعنى الجوانب الأخرى فى عالم الثقافة والعقل والضمير .

فالإسلام فى جوهره يختلف عن الأديان التى وضعت مفاهيمها موضع المقارنة به فهو أوسع منها أفقا . وليس هو عقائد دينية لاهوتية فحسب وإنما هذه العقائد جزء منه ولكنه بالإضافة إلى ذلك فكر وحضارة ونظام مجتمع .

وإذا كان جانب العقائد الدينية هو ما يخص المسلمين وحدهم فان الجانب الآخر وهو

ما أطلقنا عليه كلمة « إسلامية » إنما يعنى كل من عاش فى هذه المنطقة ويعيش ، لأنه عصارة ميراثه الحى الممتد المتصل بالحياة . النابض بالحياة والذى لم يكن تراثا (ligeca) بالمعنى الغربى الذى يعنى « المتحفية » ، فالإسلامية التى أضاءت للإنسانية طريقها فى ظلمات العصور الوسطى ليست من صنع المسلمين وحدهم وإنما هى عصارة فكر المجموعة التى عاشت فى هذه المنطقة بكل ما تملك من ثقافات مسيحية ويهودية وهندية وفارسية ويونانية وحضارات فينيقية وفرعونية ورومانية . إذن فليست هذه الثقافة وهذا الفكر ملكا للمسلمين وحدهم وإنما هو ملك للعرب والفرس والأتراك والهنود وكل من استظل بلواء هذه الثقافة ممثلة فى الأديان والحضارات والثقافات المختلفة ، هذا الفكر كله هو الذى صور ضمير المنطقة وأعطاها سمة واضحة هى ما نطلق عليه كلمة « الشرق الإسلامى » أو (العروبة الحنيفية) وقد حظى العرب منها بنصيب كبير حين حفظت لغتهم هذا الميراث واحتضنته فقد كانت العربية الفصحى هى لغة هذه الثقافة ومن هنا صح ما ذهبنا إليه من « إسلامية الفكر العربى » ، وقد أعان على خلق هذا الميراث ولا أقول « التراث » حتى لا أقع فى المفهوم الغربى لكلمة (Legace) التى تعنى بالتراث كل ما مات من آثار الفكر القديم والذى يتمثل أساساً فى آثار اليونان والرومان الفكرية التى امتصتها الثقافة الغربية الحديثة وطوتها فى أعماقها وجعلتها عنصرا أساسياً من عناصر تكوينها .

أقول : أن الذى أعان على خلق هذا الميراث هو سماحة الإسلام الذى أفسح لكل الملل والنحل من جناحيه وأتاح لكل العناصر أن تتعايش تحت لوائه ، وأن تتفاعل مع قيمه الأساسية ، ولقد عاش فى هذا النطاق أحراراً فى معتقداتهم مفكرون وفلاسفة كبار وفقهاء وعلماء أبدعوا خيوط هذا الميراث الذى تكون واكتمل وأصبح يمثل « ضمير » هذه الأمة تصويرا يتشابه فيه المسلم والمسيحى على السواء لأنه من صنع الأجيال كلها متضافرة مجتمعة بعقلياتها وثقافاتها ، فلا ضير أن يطلق عليه « الفكر العربى الإسلامى » .

ثم هو من بعد هذا خلاصة وجداننا وعصارة مزاجنا الذى يختلف اختلافا واضحاً عن الوجدان الغربى والمزاج الغربى ، لقد كان قوام فكرنا دائماً مستمدا من مفهوم الإسلام الجامع بين الروح والمادة فهو انسانى الطابع وليس روحيا خالصا ولا ماديا خالصاً ، هذه هى « وحدة الفكر » الأساسية التى تقوم عليها مفاهيمنا وبها يتميز لنا طابع أصيل فى الفكر العالمى والإنسانى الحديث وبها ننظر إلى الفكر الغربى (بشقيه)

فنأخذ منه أو ندع ، والفكر العربى الإسلامى ما زال يستطيع أن يعطى ، فإن آفاقه لم تنفتح بعد وما تزال ذخائرة مطوية لم تجد من يكشف عن جوهرها ويقدمها صورة عصرية كما أتيح ذلك لتراث اليونان والرومان . ولذلك فهناك عـــذر كبير الجاهين أو ذوى الظن السىء ، هذا الظن الذى تكون لديهم فى ظل شكوك وشبهات ألقيت إليهم . ووجدوها مبسوطة ومطبوعة على ورق فاخر ومظهر حديث دون أن يجدوا من يدلهم على مايدحض شبهاتها أو يكشف زيفها بتقديم ذخائر فكرنا العربى الإسلامى يبرز مافيه من نظريات وآراء هى قوام « ضمير » أمتنا فى مجالات الحياة والمجتمع .

والعيب فى هـــذا أن الإستعمار الفكرى هو الذى فرض علينا منهج العمل فى مجال أحياء التراث عندما وجدنا نتجه إليه . فما أحييناه من التراث إنما كان بتوجيهه وكان أبرز ما أحييناه كتاب « الأغانى » الذى أعطى أهمية ضخمة لا حد لها ، وكتابات ابن عربى والسهروردى وشعر أبى نواس وبشار وكان لهذا قصد مدبر . فالأغانى كتاب يحاول أن يعطى للمجتمع الإسلامى صورة عصر شك وفسق ومجون وقد إعتمد عليه الدكتور طه حسين فى إصدار هذا الحكم وأذاع به ، ومؤلفه أبو الفرج الأصفهانى (٣٥٦ ﻫ) كان شعوبيا منحرف المذهب ، أراد بكتابه بث روح التدمير فى فكر الأمة العربية ، كما عرف بأنه كان مسرفا أشنع الإسراف فى اللذات والشهوات . وكان لهذين الجانبين من تكوينه الفكرى والخلقى أثر فى كتابه ، فقد حفل هذا الكتاب بأخبار الخلاعة والمجون فهو لا يعنى إلا بالجوانب الضعيفة من أخلاق من ترجم لهم مع الإغضاء عن جوانبهم الجادة ، ولقد أثار هذا الكتاب (٢١ مجلدا) اهتمام المستشرقين واهتم به تلاميذهم فى العالم العربى ، واعتمد عليه كثيرون منهم فى كتابة تاريخ الإسلام وتاريخ الأدب العربى كما فعل جرجى زيدان وطه حسين وغيرهما ، وإذا كان المؤلف قد أعلن فى مقدمة كتابه أنه إنما يعنى به إمتاع النفوس وأن مؤلفه كتاب أدب لا كتاب تاريخ وأنه حاول جمع ماتناثر فى الأندية من الأسمار والنوادر فإن ذلك لم يحل دون فرض هذا الكتاب كمصدر علمى فى أبحاث الكتاب والعلماء ، وقد ذكر الدكتور زكى مبارك فى كتابه النثر الفنى كيف أن المسيو ماسينيون المستشرق الفرنسى وجهه إلى الاستفادة من كتاب الأغانى فى تصويره لحياة الحجاز فى القرن الأول للهجرة وكيف تحرر هو من ذلك ، والعجب أن هذا المؤلف الشعوبى قد نقل أخبار الفسق والمجون معنعنة كالأحاديث النبوية .

وساق الأخبار الماجنة المتداولة كأنها حقائق علمية تاريخية لا تقبل الشك مروية بالسند فظن الناس إن كل ما يروى بالسند يكون علما دقيقا فاطمأن الناس إلى الأغانى وحاول المستشرقون أن يعطوه أهمية أكبر، ليس فى أبحاث الأدب وحدها بل فى أبحاث التاريخ أيضا

وكذلك كان الاهتمام بدراسات المنحرفين فى كل مجال من مجالات الفكر العربى الإسلامى، كان الاهتمام بالسهروردى وابن عربى لأنهما دعوا إلى مذهب ليس أصيلا فى فكرنا بل مفترضا، والاهتمام بأبى نواس وبشار هو محاولة لتصوير العقل العربى قاصراً عن إعطاء مثل هذا الفن الوافد. وأنهما بمفاهيمهما الجوسية قد بلغا القمة وكذلك جاء إبراز جوانب اضطراب العقيدة فى المعرى ومحاولة هدم المتنبى والشك فى أبوته وأصله. كل هذه من محرفات القول ومحاولات الهدم.

(٧)

وسطية الفكر العربى الإسلامى

أبرز مميزات الفكر العربى الإسلامى: وسطيته التى أعطته طابع «وحدته» ووسطية الفكر مرتبطة بوسطية الأمة من حيث المناخ والمكان والبيئة فضلا عما يتسم به فكرنا من الجمع والمزاوجة بين الدين والدنيا والمادة والروح والعقل والضمير حيث لا يجنح إلى التطرف ولا يذهب غاية المدى فى الجمود أو الطفرة، ولا فى الرخاوة أو العنف. فيه تلك المرونة والحيوية، والقدرة على الحركة، والملاءمة والإلتقاء بالحضارات والثقافات وأفكار الأمم، وفيه مرونة الحركة مع ثبات القاعدة، هذه القاعدة الثابتة هى مصدر قوته ومدد حيويته. فنحن لا نقف عند الماضى وننظر دائماً إلى الخلف. ولا نندفع وراء الفكر المستورد فنغرق فيه. وإنما نأخذ من ماضينا القوة التى تدفعنا إلى الحركة والحياة مؤمنين بشخصيتنا وقيمنا وقدرتنا الدائبة على العمل: ولعل أبرز جوهر فكرنا الأساسى إننا لسنا إمعات، ولا تابعين، ولا نسير خلف الركب، ولا نتمثل فكر الآخرين، إيمانا منا بأننا نملك خير ما تعطى الإنسانية من زاد، ولكن هذا الإيمان بذاتنا وقيمنا وتاريخنا الحافل بالبطولات لا يدفعنا إلى التوقف، ولا يحملنا على التخلف، ولا يملأ قلوبنا بالغرور، وإنما هو يدفعنا إلى مزيد من تأكيد قدرتنا على الحركة أو التطور والحياة حتى نكون مؤثرين متفاعلين. وإذا كانت دورة التاريخ قد وضعتنا موضع

التخلف فى خلاله ثلاثة قرون من عمرنا الطويل فإننا نحطم الآن أغلال القيود التى ظلت تكبل حريتنا أيا كانت هذه القيود ، حطمنا قيود الإحتلال السياسى والعسكرى ، ومهمتنا الآن تمزيق أغشية النفوذ الفكرى والغزو الثقافى ممثلا فى الشعوبية ودعاة التقليد . ونحن إذا كنا لا نقلد الماضى فإننا أيضا لا نقلد الآخرين ، وإذا كنا لا نتخذ من التراث وحده منهج حياة فنحن لا نستورد فكر الآخرين . إن قوة شخصيتنا واستقلالها ، وقدرة فكرنا الخلاق المتحرك تجعله قادراً ما دام محتفظا بقواه الأساسية أن يمتص عصارة كل فكر ويسيغه ويحوله إلى كياننا ، كل ما هو جدير بأن نتنبه له : هو أن نكون على وعى كامل بالمؤامرات التى تدبر لفكرنا ، ومواجهة الشعوبية وكشف خطواتها وموالاة إيقاظ جيلنا وتنبيهه وكشف الحقائق الخافيـــة عنه ليعرف خصوم فكره وخصوم أمته وحتى لا ينخدع بأساليبهم البراقة وكلماتهم المعسولة . ونحن إذ لا نأخذ آراء القدماء قضايا مسلمة فنحن لا نأخذ آراء الغرب قضايا مسلمة أيضا . وتبدو « وسطية الفكر الاسلامى فى ذلك الإلتقاء والإمتزاج بين العناصر التى يراها الفكر الغربى متعارضة . فالمادة والروح والعقل والوجدان والإنسانية والإقليمية والعلم والدين والواقعية والقيم ، تلتقى جميعها فى الفكر الإسلامى وتمتزج . وإذا كان فكر الشرق قد اتسم بدعوة الروح المطلقة وعرف فكر الغرب بدعوة المادية المطلقة ، فقد عرف الفكر العربى الإسلامى بذلك المزاج العجيب الرائع من المادية والروحية على حرية فى العقل وسعة فى الأفق ، ومجاراة للزمن والبيئة وبساطة مع وضوح ومرونة . وقدرة على الحركة مع الحيوية ، وانفتاح على الآفاق والثقافات تعطى يسر الأخذ والعطاء . وهذا معنى « الوسط » فى فكرنا العربى الإسلامى . والوسط فى اللغة اسم لما بين طرفى الشىء . وإن أوسط الشىء أفضله وخياره ، فوسط القـــلادة الدرة ، وهى أنفس خرزها ، وفلان أوسط نسبا أى أرفع مجداً ، ولا تتصل عبارة « الوسط هنا » بما يتردد على اليمين واليسار فى مجال السياسة وإنما الوسط هنا لقاء بين الطرفين البعيدين وهو ليس لقاء « هيجل » الذى ينتهى إلى التحلل والسقوط ليبدأ يمين متطرف ويسار متطرف وينشأ منهما وسط . وإنما هو « وسط » متجدد قائم على قاعدة أساسية يتسم به الفكر العربى الإسلامى صادرا من مزاج الأمة وضميرها وجوهر عقائدها ومناخها . وإذا كان هناك ما يختلف به الفكر العربى الإسلامى فى أسسه عن الفكر الغربى فانه يتمثل فى هذه المزاوجة بين الروح والجسد ، والمادة والروح ، والعقل والضمير .

ومن أوضح الأزمات التى تمر بالفكر المعاصر بعامة الآن أزمة هذا الفصام بين القوى المتلاقية وغلبة المادية ، ولقد كشفت كثير من المفكرين جوهر هذه الأزمة فى امتداد العقل وتقلص الروح ؛ فقد نما عقل العالم وتقاص ضميره . نتيجة تخليه عن القيم الإنسانية والروحية التى تعد أساسا من أسس الفكر العربى الإسلامى ومصدرا من مصادره . فأبرز معالم الفـــكر العربى الإسلامى هو التوسط بين المحافظة والتطرف . والمثال والواقع ، والجمع بين التحليل والتأليف وبين الجمود والطفرة . ومن هنا جاء إيماننا بالانفتاح على الداخل والخارج معا ، وارتباطنا بالقديم والوافد معا، دون أن نقدس الماضى أونحرفه ، ودونأن نستسلم للجديد الوافد أو نرده . ذلك أن لنا قيمنا الأساسية ومن فوقها نبنى ونتحرك ، ونأخذ ، وندع وفق مفاهيم واضحة وفى ظل شخصية لها طابعها . وفى أعماقنا تلك القوة الإستقلالية التى تؤمن بالتراث فلا تستورد نظريات الآخرين ولا تستسلم للماضى ولا تتوقف جامدة إزاء التطور ، فهى تأخذ من القديم والجديد والداخل والخارج فى مزاج قادر على البعث (القديم) والإمتصاص للفكر الوافد . وأمامها عبرة الماضى فى التخلف ، وعبرة الفكر الوافد فى أرضه ، هذا الفكر الذى لم يعط أهله القدرة على الإستقرار والطمأنينة النفسية والذى ما زال يرسم حولهم هالات القلق والاضطراب . وما زالت لنا قدرتنا على الحركة وإيماننا بأننا نستطيع أن نعطى ونأخذ ، وعلى حد قول جورج سارتون هنا : إن الهزائم السياسية التى منينا بها لم تزعزع ثقتنا بأنفسنا ومكاننا ودورنا . وإذا كنــــا اليوم نعود مرة أخرى لنقاوم انحرافنا عن « وسطية » فكرنا ونبعث مقوماتنا الأساسية كمنار نهتدى به فى الطريق الطويل فليست هذه ظاهرة جديدة على فكرنا وإنما كنا هكذا دائما ، ما أن ينحرف بنا الطريق حتى يظهر من يكشفه لنا ويرفع لنا الرماد الكثير الذى غطى على مجراه الأصيل . وعندما نقل الفكر اليونانى فى القرن الثالث جرى المسلمون طويلا فى مجاريه فلم تلبث أن قامت الدعوة إلى المنابع الأولى ورد الانحراف والاندفاع . وعند ما تفشت الشعوبية الفكرية وأخذت تبلبل الفكر العربى الإسلامى برزت حركة المقاومة واضحة فلم يلبث الرأى الأصيل أن قضى على الرأى الدخيل .

(٨)

ثقافتان وحضارة واحدة

يبدو أن هناك ضرورة حتمية لتحديد مفاهيم الألفاظ التى يجرى تداولها كثيراً هذه الأيام . أول هذه الألفاظ اختلاطاً على الفهم « الثقافة والحضارة » فقد جرى استعمال كلمة « الحضارة » بدلا من كلمة « الثقافة » عند كثير من الكتاب على أساس أنها أوسع مدى وأشمل . وأن الحضارة تضم الثقافة تحت جناحها . غير أن هذا جرى دون تعمق لمعنى اللفظين اللذين يجب التفريق بين مفهومهما ومضموتهما حيث تبدو أهمية لا حد لها لتحديد معنى كل منهما توقيا للخلط بينهما واستعمالا لكل منهما فى مكانه . ولا ضرورة لإعادة ما قاله عشرات الباحثين فى التفرقة بين مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة . وغاية ما يجمع عليه المفكرون فى هذا هو أن الثقافة فكر والحضارة مادة ومجتمع . ولاشك أن الحضارة نتيجة الثقافة . وأن كل حضارة بدأت فكرة أولا ثم انبثقت منها الحضارة . غير أن تطور الحضارات على مدى العصور قد بلغ درجة من النضج البشرى فلم تعد هناك حضارات منفصلة ترتبط بإقليم دون إقليم أو أمة دون أمة . وهذه الحضارة التى نعيشها اليوم ، لا يصح إطلاق لفظ الحضارة الغربية عليها . وإنمـــا هى حضارة بشرية انصبت فى بوتقتها مختلف الحضارات والثقافات القديمة والمتوسط كحضارات مصر وبابل وأشور . وحضارات اليونان والرومان والعرب والمسلمين . ومن عصارة هذه الحضارات وتجاربها الواسعة المتعددة المراحل قامت هذه الحضارة فى القرن الخامس عشر واستمرت إلى اليوم وشملت العالم كله . والحضارة هنا فى تقديرنا هى الآلة والماكينة والعلوم التكنيكية والاختراعات والكشوف والذرة والصواريخ عابرة القارات . أما الثقافة فهى الفكر بقطاعاته المختلفة من لغة ودين وأدب وتاريخ وهنا تبرز أمامنا ثقافات متعددة لها طابعها المستقل المختلف فى كل ثقافة من الثقافة الأخرى . وأبرز ما يبدو هذا الاستقلال واضحا فى ثقافة الشرق والغرب . ثم فى ثقافة الشرق تبدو ثقافة الفكر العربى الإسلامى لها طابعها المتميز عن ثقافات الهند والصين وإن اتسمت ثقافة الشرق بالطابع الروحى . وتبدو ثقافات الغرب متميزة أيضا ممثلة فى ثقافة الغرب والثقافة الماركسية والثقافة اليهودية ولكل طابعه الواضح وأن اتسمت ثقافة الغرب بالطابع المادى . ومن بين هذه الثقافات تبدو

« الثقافة العربية الإسلامية ، ولها طابع مزدوج واضح الملامح فى الارتباط بين الروح والمادة والعقل والمادة والضمير . ومن هنا يبدو أن هناك ثقافتين وحضارة واحدة : (١) ثقافة الغرب (بشطريها الغربى والماركسى) وهما يقومان على أساس واضح وقاعدة واضحة هى : مادية الفكر . (٢) الثقافة العربية الإسلامية : وهى تقوم على قاعدة الربط بين المادة والروح ، ومن المعتقد أنه لا سبيل إلى تغيير الأساس أو القاعدة فى كلتا الثقافتين ولا سبيل إلى حمل أى ثقافة منهما إلى تبنى قيم الثقافة الأخرى . وليس معنى هذا هو التوقف عن الأخذ والعطاء وهو بين الثقافات ظاهرة حتمية وناموس أزلى ، هذا الأخذ والعطاء الذى لا يفقد كلا الثقافتين طابعها الأصيل . ليس معناه جمود ولكنه يعنى التحرر عن الاذابة . وفى تجربتين قديمتين تم هذا فى حرية كاملة وسلامة تامة : وفى القرن الرابع الهجرى (العاشر الميلادى) عندما نقل الفكر العربى الإسلامى وترجم آثار اليونان والرومان واختار منها ما وافق مضامينه وقيمه الأساسية . وفى القرن الرابع عشر الميلادى نقل الفكر الغربى آثار الفكر الإسلامى وقد لونها بطابعه وأضاف إليها وحذف منها وفى كلا التجربتين لم يفقد كلا الفكر الغربى أو الفكر العربى الإسلامى طابعه وشخصيته . ثم قامت الحضارة على هذه الأسس التى صنعتها الحضارة الإسلامية التى كانت فى أرض الغرب (الأندلس) وفيها بدأ الإمتداد الحضارى متصلا ، أخذ العرب فكر اليونان والرومان ، مضافا إلى ثقافات الفرس والهنود والمصريين وانصهر كله فى كيان واضح ثم أفضى إلى الغرب فى عصر النهضة فصنع الحضارة البشرية الحديثة التى هى فى الواقع جامعة التكوين بحكم اشتراك الأمم والشعوب كلها فى بناء أساسها وإن تحولت إلى طابع لا إنسانى فى توجيهها مرتبطة بالاستعمار والقيم الفكرية الغربية التى آمنت (١) بالمادية (٢) والعنصرية (٣) وتمييز الرجل الأبيض (٤) واستنزاف الشعوب والسيطرة عليها . ومن هنا مضت « الحضارة » فى طريق مفتوح وامتـــدت إلى العالم كله الذى يعيش الآن فى آلاتها وأدواتها . ولكن هل امتدت الثقافة الغربية فسيطرت على الفكر الإنسانى . هذا هو ما نشك فيه . فان تجربة اليابان فى أوائل القرن كانت واضحة وضوحاً تاماً حيث اقتبست الحضارة ورفضت الثقافة الغربية وتجربة الهند أيضاً التى مضت فى طريق الحضارة وحافظت على قيمها الثقافية وطابعها الأساسى . ونحن فى عالمنا « الشرق الإسلامى » وفى قلب الأمة العربية نجد أن الغرب قد حاول خلال مرحلة الاحتلال لأرضنا منذ ١٨٣٠ تقريبا إلى

١٩٥٤ (الجلاء عن المغرب) إلى ١٩٥٦ (الجلاء عن مصر) إلى ١٩٦٢ (الجلاء عن الجزائر) أن يفرض هذا الفكر عن طريق المدرسة والصحيفة والكتاب والفيلم السينمائى . وفى ظل قوى غاصبة وقوى حاكمة مؤيدة للاحتلال استطعنا أن نقاوم ولم نستسلم حتى إذا أتيح لنا أن نتحرر من الاحتلال العسكرى والسياسى بدأت مواجهتنا لهذه القوى تأخذ طابعا جديداً ، فقد خلف الاستعمار العسكرى السياسى جيوبا فى وطننا تمثل الغزو الفكرى والثقافى وتحمل أماناتها للقيم الغربية وهى تحاول أن تخفى اليوم هدفها فتتأقلم فى قوة متجمعة يمكن أن يطلق عليها « الشعوبية الفكرية » وتجد من بعض صحف العالم العربى ما يفسح لها إذاعة آرائها وبث سمومها . ولاريب أنه ما دمنا قد أخذنا بعض جوانب الحضارة أساساً المفروضة علينا فى ظل النفوذ الأجنبى فقد استطعنا بعد التحرر من هذا النفوذ . أن نأخذ الجانب الأقوى جانب الصناعة والآلة والذرة والصواريخ عابرة الفضاء . هذا الجانب الذى حرص الغرب على أن يحول بيننا وبين بناء مصانعه أو القدرة على السيطرة عليه . وكان هذا التحول فى واقعنا بعد التخلص من النفوذ الأجنبى بالغ الاهمية والخطورة فلم تعد الحضارة ترفا وملابس وعطوراً وإرضاءاً للغرائز — وهو الجانب الوحيد الذى قدمه لنا الغرب من الحضارة خلال فترة احتلاله — والرأى أننا قد حققنا بذلك استكمال موقعنا من الحضارة التى هى ملك بشرى مشاع . بقى الأمر فى مجال الفكر وهو ما لا سبيل إلى نقله أو اقتباسه وإنما يجرى الأمر فيه وفق قانون أساسى وناموس أزلى هو أن لكل أمة مقوماتها الأساسية ، هذه المقومات التى تمثل قيم فكرها وملامح شخصيتها وهو ما لا سبيل إلى التخلص منه . وهو ما حاول الغرب خلال أكثر من مائة عام أن يقضى عليه دون جدوى ، هذا الأساس يجب أن يبرز ويتضح ويصبح أساساً معترفاً به فى مواجهة الفكر الإنسانى ، أما النظرية التى كانت سارية ومعترفا بها وهى أخذ خير ما فى القديم وخير ما فى الجديد فهذا تمويه شعوبى يراد به القضاء على مقوماتنا الأساسية أو وضعها فى كفة ميزان مع الجديد الوافد . فإذا تحدد هذا الأساس واتضح أمكن محاكمة (القديم والتراث) من ناحية (والوافد من فكر الامم إلينا) من ناحية أخرى محاكمة واضحة للأخذ والرفض والإبقاء والحذف . ونحن فى هذا كله نؤمن بالفكر المفتوح المتطلع إلى ثمرات الفكر الإنسانى من الشرق والغرب والقديم والجديد . وقد كنا ولا نزال دائماً قادرين على الحركة والتطور فى مرونة وحيوية . ولسنا نخشى أن يغلب فكر ما على مقوماتنا المعطية

لخير ما فى الفكر الإنسانى أساساً ، والتى عاشت عمرها كله لم تواجه أزمات القلق والاضطراب أو التجمد والتحجر أو التميع والانفراط . ولا شك أن بين الفكر العربى الإسلامى وبين الفكر الغربى أبعادا واضحة واختلافا صريحا فى أسس كل منهما . ليس معنى هذا أن التقارب والإلتقاء لا يقع . فذلك أمر مقبول لدى الفكر العربى الإسلامى المتفتح المتطور المرن . القابل للثقافات الإنسانية والفكر العالمى على أساس من قيمه ومقوماته . ولكن الأمر العسير الذى لا نعتقـــد أنه يقع هو امتزاج الفكر العربى الإسلامى والفكر الغربى فى فكر واحد ، وينسى دعاة هذا الامتزاج أنه لا بد له لكى يتحقق أن « يذوب » أحدهما فى الآخر وينصهر ، وهذا أمر جد عسير . ولقد جرت المحاولات لهذا ودعا دعاة التغريب والشعوبية من قبل إلى أن نأخذ فكر الغرب وجاء من يدعو إلى أن نأخذ فكر الماركسية وفشلت كلا الدعويين وإن أخذنا من الفكرين على نحو معين وهو ما ندعوه « بالامتصاص » وهو غير النقل والاقتباس . وليس من شك أن بين الفكرين والثقافتين فروق ولن يلتقى الاثنان التقاء انصهار وإذابة . أما فى مجال الحضارة فإن الامتزاج قائم وكائن ويسير ودائرة النقل والاقتباس مفتوحة وجائزة . وهذا هو الفرق بين الثقافة والحضارة . فالفكر يقوم أساساً على مقومات ثابتة ، تتطور فروعها وتتحرك ويدخلها التجديد والتحول والتغير ، أما الحضارة فهى نمط من الحياة يمكن تغييره دون تحول أسس الفكر . فقد أخذت اليابان حضارة الغرب ولم تأخذ فكره وكذلك فعلت الهند . ونحن لا نستطيع أن نأخـــذ لغة الغرب ولا مفاهيمه الروحية ولا تاريخه ولا مثله ولا قيمه . وإنما نستطيع أن نأخـــد فى الماكينة والآلة والصناعة والحضارة التكنيكية : أى أننا نلبس أثواباً عصرية فنحن لا نستعمل الآن الجمـــل أو الناقة أو نأكل أو نشرب أو نقيم فى مساكننا أو نتحرك على النحو الذى كان يتحرك عليه القدماء ولكننا حين نفكر لابد أن نعرف أن لنا أسسا أصيلة وقيماً واضحة هى قاعدتنا فى تكوين شخصيتنا ومجتمعنا وفكرنا ومن الميسور أن يمتزج العالم كله فى مجال الحضارة ولكنه لا يمتزج فى مجال الثقافة والفكر . ليس معنى هذا أن « الإنسانية » لا تستطيع أن تلتقى على « وحدة فكر » وإنما معناه أن فكر الغرب سيظل بارزاً بقيمه ومفاهيمه المستمدة من الفكر اليونانى والثقافة الرومانية والمسيحية والمادية وكلها أسس أكيدة لفكر الغرب الحديث لا سبيل إلى تخليه عنها ، بينما يقوم الفكر الإسلامى على أساس

ترابط الروح والمادة والتقاء العقـــل والضمير متمثلة فى جوانب السياسة والاجتماع والقانون .

(٩)

القاعدة قبل الاحياء والاقتباس

هل أتيح للشرق سبيل الاختيار حين واجه الحضارة الغربية والفكر الأوربى أم فرض الغرب حضارته ومفاهيمه فرضا على الشرق بقوة الاحتلال والاستعمار . وهل لو كانت قد أتيحت الفرصة للعرب والمسلمين وكانت لهم القدرة التى تمكنهم من الموازنة ، هل كانوا يقبلون فكر الغرب كله ؟ إن للشرق الإسلامى مع الغرب تجربتين فى « اقتباس » فكره : الأولى فى عصر الترجمة ووقتها كان العالم الإسلامى قادرا على أن يأخذ وأن يدع . وقد أقبل على تطعيم فكره بالثقافات الشرقيه والغربية بمحض اختياره وبقوته الذاتية القادرة على الاستيعاب دائما والمدفوعة إلى امتصاص عصارات الفكر الإنسانى وتحويله إلى كيانها . لم يتوقف عن ذلك إلا بعد أن أتم دورة كاملة فى فلك الإنسانية فى مدى (٨٦٠ عاما) ٦٥٦م — ١٥١٨م . أما التجربة الثانية وهى تجربتنا التى نعيشها اليوم فقد بدأت إثر حملة الغزو الاستعمارى الحديث عام ١٨٣٠م تقريبا . حيث لم تكن عمليـــة الاقتباس فيها بالخيار وبالإرادة الذاتية ، ومن الحق أن يقال أن الشرق الإسلامى كان قد صحا قبل ذلك على صيحات من أعماقه بالتجدد واليقظة والعودة إلى المنابع الأولى والتحرر من الأغشية والقشور التى أضافتها عصور التخلف ، غير أن الغرب كان فى انقضاضه ظالما لم يترك له حق المفاضلة فى أن يأخذ أو يدع لأنه كان حريصا على تنفيذ مخطط معين . هو أن يثير حوله عواصف وأعاصير متشابكه ، ويفتح أمامه طريقا له تيارات متعـــددة . ليضطرب فكره فيعجز عن أن يختار . ثم يقف من ماضيه موقف المستهين به . فيرفض تراثه كله ويتحول إلى صورة مظهرها غربى وقوامها شىء متهافت هش لا قيمة له . غير أن هذه المؤامرة لم تفتك به لأنه رفضها . وان اضطرب معها ثمة ، غير أنه استطاع أن يواجهها ويصمد أمامها بإحياء مصادر فكره الأصيلة وتجديد روافده ، غير أن الخطة التى وضعت إذ ذاك للمقاومة كانت مبتورة ولم تكن ناضجة كاملة فقد كانت خطة حرب سريعة لم تقم على التدبير الواسع أو التقدير العميق ، هذه الخطة هى التى كانت

تقول « نأخذ من الغرب أحسن ما عنده ونحيي من ماضينا خير ما فيه ونخلق مزيجا من الشرق والغرب والماضي والحاضر » . تلك كانت القاعدة التى عاش عليها فكرنا طوال مائة عام تقريبا . غير أننا اليوم نجدنا فى حاجة إلى إعادة النظر فى هذه القاعدة بعد أن ثبت عدم قدرتها على الحياة مع تطور تيارات التغريب وتوسع قاعدتها . وتحولها من « التغريب » الصريح إلى دعوات « الشعوبية » المحتجبة وراء مظاهر القيم والمفاهيم . وهى حركة أدق وأخفى من حركات التبشير والإلحاد والتغريب . لذلك كان علينا أن نكشف عن خطأ هذا المخطط وقصوره فالواقع أنه ليس الأمر أن نأخذ من الفكر الغربى أو نحيي من الفكر العربى الإسلامى ولكن الأمر الذى يسبق هذا وذاك أهمية هو أن « نتعارف » على « الأساس » الواضح الصريح لفكرنا وأمتنا وشخصيتنا وأن نؤمن بقيمنا الأساسية التى نبنى عليها التطور الفكرى لامتنا . فإذا وجدنا هذا الأساس — وهو موجود — واتفقنا عليه ، فقد تحققت لنا « وحدة الفكر » التى تحول بيننا وبين البلبلة والاضطراب فى تيه نظريات الغرب (بشقيه) فإذا وجدنا أنفسنا فى مجال وحدة الفكر كان من السهل علينا مواجهة تيارات الفكر العالمى كله دون أن تقتلعنا أو تمسخنا . ولا شك قد ثبت بعد مرور خمسة عقود على ظهور نظرية التسوية بين الإحياء والاقتباس : أنها نظرية قاصرة وأن هناك وجوه كثيرة لنقضها وضعفها . وآية ذلك أنها لم تحقق النتائج الموجودة منها فإلى أى حد يمكن الأخذ من القديم أو نقل الحديث وما هو القانون المعترف به الذى يقرر صلاحية القديم أو الجديد أو الناموس الذى ينظم عملية المزج . وعلى هذا فقد اضطربت أمور التقاء القديم بالجديد وذهبت نظريات إلى التطرف فى النظرة العامة فأنكر قوم القديم كله ودعوا إلى التخلص منه لأنه لا يوائم التطور . ودعا آخرون إلى نقل الفكر الغربى كلية دون تحفظ ووقفت أقوام إزاء القديم موقف المحافظة أو الجمود أو الاعتدال . بدراسة هذه النظرية ونتائجها أمكن الحكم عليها بالسقوط لاضطرابها أساسا ولأنها تركت دون قانون ينظمها أو يحدد لها مفهوما واضحا . ولهذا اعتقد أنه آن الأوان لإلقاء نظرة جديدة قوامها عمق الفهم والانتفاع بالتجربة واتساع الأفق . يدعونا لذلك عدة أمور . (أولا) أننا منذ عقد كامل من الزمن نواجه مفاهيم متجددة فى الفكر العربى تقوم على أساس التقاء المفاهيم . ورفع الحواجز ، واتحاد الأجزاء ، فى عمل تطور حركة اليقظة العربية . من هنا بدأت النظرة الإقليمية الضيقة

التى كانت تمثل أساس الدراسات والأبحاث . بدأت هذه النظرة تتوقف وتبدو متخلفة وبدأ حملة لوائها يوسمون بالشعوبية . (ثانياً) بدأ الأفق مفتوحا للبحث المنطلق والحر فى مجالات الدراسات التاريخية والفكرية وأصبح فى استطاعتنا اليوم أن ننظر فى حرية إلى تاريخ المنطلق فى العصر الحديث كله نظرة النقد والتقويم دون ضغط أو قيد بعد سقوط النفوذ السياسى المحتل والنفوذ الحاكم المرتبط به . (ثالثاً) انتهاء « عقدة » (النقص) التى عايشت الفكر العربى فى فترة الاحتلال الطويلة منذ عام ١٨٣٠ وذلك بعد دخول الأمة العربية مرحلة البناء الحضارى بالماكينة والآلة والأسلحة والعلوم التكنيكية وكشوف الفضاء . وإذا كنا قد فرضت علينا خلال فترة الإحتلال من ثقافة الغرب وحضارته ما شاء الغرب المحتل أن يفرض وبنفس الأساليب والوسائل وعن طريق أجهزته الممثلة فى التعليم والصحافة وكتابات المستغربين . وإذا كنا قد جرينا شوطا طويلا فى هذا المجال المضطرب فقد آن لنا أن نحرر مفاهيمنا ليس فقط من مضمون فكر الآخرين بل ومن وسائل وصول هذا الفكر إلينا أيضا . وإذا كنا فى الماضى قد اضطررنا إلى قبول مضامين هذا الفكر بحكم فرضها علينا فقد أصبح من حقنا اليوم وقد انتهت قوة الاحتلال الفارضة أن نقف موقف استقلاليا واضحا إزاء ما نقبله أو نرفضه . ومن هنا كان لابد من إلغاء النظرية القديمة التى وضعت فى ظل النفوذ الأجنبى المسيطر بقوى الاحتلال ونفوذه . وأن يقوم مفهوم جديد للتعامل مع الفكر المستورد . وإذا كانت عقدة النقص فى حياتنا الفكرية قد انتهت ، هذه العقدة التى صورها ابن خلدون فى قوله « إن المغلوب دائماً مولع بتقليد الغالب » فقد حق لنا أن نتحرر فى النظرة إلى كل تيارات الفكر الإنسانى . وقاعدتنا هى أننا نعيش دائما بفكر مفتوح قابل لتلقى كل ما يقدمه الفكر الانسانى ، كذلك كنا وكذلك نحن الآن . ولنا تجربة سابقة ، غير أننا نقف من هذا الأمر موقف الإرادة القادرة على حرية الأخذ والعطاء وفق نظرة استقلالية منبثة من أعماق ذاتنا المريدة .

فنحن أولا أمة لها شخصيتها ولها كيانها ولها مقوماتها الأساسية منذ وجدت ولا تزال تصادم التيارات والأحداث وتواجه الغزو العالمى ممثلا فى القوى العسكرية والحشود الحربية طوال تاريخها ولا تستسلم ، وتواجه الغزو الفكرى والثقافى ممثلا فى الآراء والمذهب والدعوات والقيم دون أن تغرقها هذه الموجات أو تقضى عليها .

ولقد كانت أمتنا قادرة على الحياة طالما استمسكت بمقوماتها وحافظت على شخصيتها . ولقد أكدت هذه الأمة دائماً حيويتها وذاتيتها وقدرتها على الحركة والعمل والتطور ، فى مواجهة عوامل التجمد والتخلف والتوقف من ناحية الداخل وعوامل التطرف والغزو والسيطرة من الخارج . وكانت دائماً قادرة على المضى فى موكب الحياة مزودة بقيمها الأساسية التى لم تكن مصدر تخلف ، بل كان التخلف نتيجة فعلية لانصرافها عن هذه المقومات ومحاولتها مواجهة الحياة بدونها ، وتكشف كل الأحداث فى تاريخها عن أن مصدر التخلف فى حياة هذه الأمة وفكرها إنما جاء نتيجة لاندفاعها بعيداً عن مقوماتها . أو عندما خالفت ناموسها الأساسى ، وقد أداها ذلك إلى العجز عن الحركة وتوقف مقدرتها على الأخذ والعطاء . فالأساس الحقيقى لقيام فكر جديد هو مواجهة القديم والمستورد على أساس قاعدة أساسية تتمثل فى مقوماتنا الحقيقية وفى ظل شخصيتنا الأصيلة ، هنا تصبح النظرة إلى التراث وإلى الوافد من الفكر الغربى صادقة وسليمة . فإن هذا الأساس هو الميزان الصادق والقانون الجديد لإقرار ما يبقى من التراث وما يقبل من الفكر الوافد .

(١٠)
النظرة إلى التراث

القول بأن « التراث » هو الشىء الميت اصطلاح غربى ، فليس كل التراث فكر ميت وإنما يعنى التراث جذور الحى وقوائم الواقع . وقواعد المنارات السامقة ، فالتراث هو الأساس الذى حمل المقومات الحية التى ما تزال تتفاعل فى مجتمعنا وفكرنا وحياتنا من ألوف السنين والتى لا سبيل إلى التخلى عنها . ولو أننا تخلينا عن فكرنا كله لازم أن نستمين بتراث من ننقل منهم لنجعله قاعدة للفكر الجديد ، والغربيون أنفسهم عندما أقاموا فكرهم الحديث وثقافتهم المعاصرة التمسوا أسسها فى مصادر ثلاث هى : التراث اليونانى والفكر الرومانى والمسيحية . وما تزال هذه الأسس تحكم تطور الفكر الغربى وتتصل به . وما من نظرية جديدة أو مذهب إلا وله بهذه الجذور صلة . ولا يستطيع مثقف أو باحث أو فيلسوف أن يقدم نظرية جديدة دون أن يكون قد استوعب كل التراث ، وامتصه ، واتصل به اتصال الفـــرع بأصله . وما من نظرية فى عالم الفكر الغربى ولا فلسفة ولا مذهب إلا وهى استيعاب وتطوير للنظريات السالفة لها ، الممتدة واحدة بعد أخرى

إلى الثقافات الثلاث اليونانية والرومانية والمسيحية . ولقد بلغ الغرب فى تقديره للجذور مبلغاً لاحد له ، بلغ حد التقديس ، حتى لقــد اضطر الغربيون فى سبيل الحفاظ على مقوماتهم الأساسية والإصرار على ينابيعهم الخالصة أنهم أنكروا فضل الحضارات الشرقية القديمة على الفكر اليونانى وعدوا رحلة علمائهم وأبائهم إلى الشرق ليست ذات صلة مطلقة بالاقتباس من الفكر الشرقى القديم القائم على مواريث بابل وآشور والفراعنة » .

والتراث العربى الإسلامى أولا ملك للعقل الذى عاش فى الشرق منذ بزوغ فجر هذا الفكر وشاركت فيه كل الثقافات الفارسية واليونانية والهندية وتركت عصارتها فى مضمونه بعد أن امتصها وخلق منها على أساس من قيمه الذاتية وملامحه الإصيلة فكراً عرف بهذه المنطقة وعرفت به . فلا سبيل إلى التعصب فى نسبة هذا التراث إلى المسلمين وحدهم حتى يكون ذاك التعصب مصدراً لإنكاره وازدرائه . ويمكن القول بأن هذا التراث يتشكل من فصيلتين : فصيلة حية نابضة هى كل ما يتصل بتكوين « الإنسان » وما يتصل بالإجماع والضمير والأخلاق من دين وشرائع وقيم . وهذه الفصيلة من التراث لا يمكن أن توصف بأنها تراث لأنها لم تتجمد بعد فى صورة نصوص يمكن الرجوع إليها وبحثها ، ولكنها إذا كان يصح القول يمكن أن تسمى بالتراث السائل المتحرك المتطور النابض بالحياة المتفاعل مع الفكر والثقافة والمجتمع والذى ما زال بالرغم من سقوط الشرق الإسلامى والأمة العربية تحت براثن الاستعمار حيا متفاعلا . أما الفصيلة الأخرى المتصلة بالفنون والآداب والعــلوم وما يتبعه من موسيقى وبناء ونحت وشعر وأبحاث فى الفلك والكيمياء والجراحة والرياضيات فهذه لا تمثل إلا علامة على دورنا فى حلقات تطور الحضارة . ونحن إزائها لا نطلب أكثر من الاعتراف بها . وبأثرها وإيجابيتها . وبأنها لم تكن قط مرحلة نقل وإنما كانت مرحلة بناء وإضافة وتطور وإبداع . ومن هنا كانت استحالة اعتبار الفصيلة الأولى من التراث ماضيا يمكن أن ينطوى ويموت وتسقط الحجب عليه فتزيحه عن حياتنا الفكرية اليوم إذ لا سبيل إلى ذلك عقلا ولا جدلا . ونحن لا نقف من هذا التراث موقف الجمود وإنما نتطور به ونفتح آفاقه لكل مظهر جديد من مظاهر الحياة وذلك أن سعينا أساساً إنما هو لنواكب ركب الحضارة ولا نتخلف عنه . غاية ما فى الأمر أننا نواليه على صورتنا الأساسية . وبمقوماتنا التى لا تحول بيننا وبين الخطو الواسع إلى الآفاق المفتوحة . ونحن ننظر إلى التراث بروح « طليقة » مرنة وما دمنا لا نرفضه ولا ننكره ولا نحتقره فإننا

نستطيع فى حرية أن نأخذ منه وندع . ونستطيع أن ننقده ونقول رأينا فيه صريحاً واضحاً : هذا الرأى الذى لا يتسرب إليه التحامل إذ العبرة بالرأى الأساسى فى كل شىء . ذلك أن الشعوبية تحتقر تراثنا وتزدريه أساساً مهما حاولت أن تضفى على رأيها صفة العلميـــة أو تدارى موقفها منه بعبارة المجاملة فهى لا تستطع أن تخفى موقفها . أما نحن فلا ننكر تراثنا ولا نحتقره . بل نقف منه موقف الجزء الحى من كيانها ومن هنا تكون نظرتنا له مرنة طليقة . كذلك موقفها من تاريخنا فهو فى كثير من صفحاته مفخرة من مفاخرنا ، وفى صفحات أخرى يرسم صورة فرقتنا وهزائمنا ولكنا نقف منه جميعاً موقف التقدير والاعجاب بانتصاراته والعبرة من هزائمه . ونحن فى هذا نرفض النظريتين : النظرية « القديمة » التى تؤمن بالتراث إيماناً أعمى والنظرية « العصريه » التى تنكره إنكاراً تاماً ونتخذ مذهبا وسطا بين النظريتين قوامها التقدير الكامل لتراثنا والنظر إليه فى طلاقه ومرونة ، وليس شىء فى عالم الفكر القديم والحديث يمكن أن يؤخذ كله أو يترك كله . والذين يدعوننا لأن نأخذ التراث كله كالذين يدعوننا أن نأخذ الفكر الغربى كله . كلاهما مسرف فى دعواه . ونحن فى هذا نؤمن بالمدرسة الوسطى التى تقيم فكرها على أساس أصيل وتأخذ من كل شىء بقدر ما يعطى شخصيتنا قوة النماء والتطور والحياة . وليست هناك قوة تستطيع أن تنتزع أمتنا من روابطها الماضية ومن تراثها ، وليست هناك قوة تستطيع أن تفرغ أمتنا فى قالب الثقافة الغربية والفكر الغربى الخالص ، فذلك أمر يخالف طبائع الأشياء ونواميس الكون . وللروابط بين القديم والجديد وللحركة من الماضى إلى المستقبل قوانين لا تتخلف . ونحن لا نعادى النزعة السلفية ولا نرفض النظرة العصرية ولكننا لا نقبلهما قبولا أعمى وإنما نعرضهما جميعاً على المقومات الأساسية التى ارتضيناها لفكرنا وشخصيتنا فى رحابة صدر صادقين فى التقدير للسلفية والعصرية جميعاً فهما وجهين لحقيقة واحدة . وأمامنا فى هذا تقدير كامل لتطور الإنسانية ، فعجلة التاريخ ماضية لا تتوقف وصورة الماضى لا يمكن أن تعود ، ولا سبيل إلى أن يكون إعجابنا بمجتمع ما سبيلا إلى إعادة تطبيقه : ولكن الصورة تستطيع أن تعطينا من ذخيرة التراث ما يضيف إلى حاضرنا قوة ، خاصة ونحن نقدر أن المقومات الأساسية متصلة مستمرة لم تنقطع ولم تتوقف . ونحن لا نستطيع أن نتجاهل الماضى كلية فى فكرنا العربى الإسلامى المعاصر وإلا فإننا نفقد شهادة الميلاد وصحة النسب والفكر الغربى المعاصر يقوم دائما على شهادة ميلاده المتصلة

باليونانية والرومانية والمسيحية ، فنحن فى فكرنا المعاصر لا شك أننا نمثل حلقة من حلقات الفكر العربى الإسلامى الممتد . لم ننفصل عنه ولم نتحول عن أصوله الجوهرية ، فإذا بلغنا قمة النهضة فلا يكون هذا ميلاد جديد . وإنما يكون مرحلة جديدة فى خط متصل وإذا امتصصنا اليوم عصارة من الفكر الغربى (بشقيه) فإن هذا ليس غريبا عنا . فقد فعلنا ذلك من قبل . ولم يحولنا هــذا عن ملامحنا الأصيلة أو يفقدنا شخصيتنا أو مقوماتنا الأساسية ، وموقفنا من الفكر العربى يقوم على أساس إيماننا بالأخذ والعطاء . ولقد أعطينا من قبل فلا ضير علينا أن نأخذ . فقط نأخذ ونحن مسترشدين لنأخذ ما نريد لا ما يفرض علينا وبمحض إرادتنا واختيارنا . وما نحتاج إليه وما يزيد شخصيتنا قوة وحياتنا قدرة على الحركة والتطور .

(١١)

وحدة الفكر

إن بناء أمتنا اليوم ليتطلب فى الأهم الألزم تحديد مقوماتنا الاساسية وذلك حتى نلتقى على « وحدة الفكر » التى هى لباب العمل وقاعدته حيث يستطيع البناء أن ينمو قوياً . إن أمتنا اليوم قد تحررت من الاحتلال العسكرى والسياسى وتخلصت من عقدة « النقص » فانطلقت فى مجال الصناعة والعــلم التجريبى ، وأخذت تنظم مجتمعها على أقرب الأنظمة السياسية والإقتصادية إنبعاثاً من واقعها وقد التقى المشرق والمغرب العربيين وتحطمت القيود التى كانت موضوعة للتفرقة بين غرب آسيا وغرب أفريقيا . وبدا للأمة العربية صوت جهير وواقع واضح ، ومن هنا فقد جاء الوقت الذى لا بد أن تحدد هــذه الامة مقوماتها الأساسية وتؤمن بها إذ لا بد من الإلتقاء على وحدة الفكر أساساً كأمر بعيد الاهمية فى بناء وحدة الأجزاء ، وليس الالتقاء على وحدة الفكر صعباً وعسيراً بل هو يسير غاية اليسر إذا أخرجنا من تقديرنا تيارات الشعوبية التى تحاول أن تثير الشكوك والشبهات فقد أثبت تاريخ الأدب العربى المعاصر منذ أوائل الإحتلال حتى الآن لمن تناوله كـكل فى العالم العربى من المحيط إلى الخليج أن هناك التقاءاً كاملا على أسس واضحة وأن الاستعمار بقواه وفكره ونفوذه والاحتلال بسلطانه وغزواته وتياراته ودعــوة التغريب بسلطانها المبثوث فى مناهج التعليم ونفوذ الصحافة والتأليف لم تستطع أن تغير

شيئاً كثيرا ، فنحن نلتقى حتما على أسس واضحة قوامها الربط بين العروبة والإسلام وبين الوحـــدة فى مجال من يتكلمون اللغة العربية والأخوة فى مجال من يدينون بالاسلام . والإسلام هنا هو تلك القيم الفكرية والروحية والاجتماعية التى عاشت عليها هذه الأمة بجميع عناصرها وأديانها وتمثلت فى جوهر ضميرها ولم تكن هـــذه القيم مستوردة أو منقولة أساساً ولكنها كانت نابعة من أعماق النفس والعقل العربيين معا ، وهى حصارة التقاليد والعادات والمفاهيم التى تعارفت عليها هذه الأمة .

ونحن إذا تحررنا قليلا من تلك المظاهر الغالبة ورجعنا إلى الفطرة لوجدنا هذا الالتقاء واضحاً فى عناصر فكرنا القائم على الدين والتاريخ واللغة والتراث . وعلى ذلك الامتزاج الواضح الذى يزاوج فيه بين الروح والمادة والعقل والضمير والعلم والدين .

هـــذه الوحدة تبدو واضحة فى مضمون الفكر العربى الإسلامى وفى الأمة العربية لا تتخلف ولا تتوقف ، وهى الأساس الأصيل لبناء وحدة الأمة . فنحن نؤمن بقيمنا الأصلية أساساً لشخصيتنا ذات الطابع الواضح وفكرنا ذى الملامح الصريحة القائمة على عناصر الدين والتاريخ واللغة والتراث ممتزجة متجمعة . هذا الفكر المفتوح المرن القادر على مواجهة الفكر الإنسانى المعاصر فى مختلف تياراته ومذاهبه ودعواته مؤمناً بقدرته على « الامتصاص » لخير ما فيه دون أن يكون مستذلا له أو مستورداً مع رفض التبعية والولاء . متحررا من كل سيطرة لثقافة أخرى عليه . فهو يمتص ما يزيده قوة . وما يدفعه إلى الحياة والتطور . ولقد كان فكرنا دائماً قادراً على ذلك متمكنا من الحركة فى ظل قاعدته الأساسية ومفاهيمه الأصيلة .

وعندى أننا لن نستطيع أن نقيم هذا البناء الوحدوى لأمتنا إلا إذا التقينا على قاعدة أساسية نرتضيها مهما اختلفت الثقافات والمفاهيم فى عملية المواجهة بالحضارات والثقافات العالمية ، ونحن إذ نحاول أن نلتقى على قاعدة وحدة الفكر نعرف تماماً اختلاف الثقافات فى الوطن العربى وتصارعها وكيف امتدت تيارات متعددة ومذاهب مختلفة إلى أمتنا ، ففى العراق ومصر والسودان غلبت الثقافة الإنجليزية وفى المغرب كله وسوريا ولبنان غلبت الثقافة الفرنسية ، وهناك كثيرون عرفوا الثقافة الأمريكية . ثم انفتح الفكر الماركسى على الفكر العربى الإسلامى فى أواخر الاربعينات فأضاف تيارات جديدة وقد تعلق كثير من شبابنا فى العالم العربى بهذه المذاهب وارتبطوا بها نتيجة للمعاهد الأجنبية التى تعلموا

فيها أو البعثات التى أرسلوا إليها ، وقد تصادف أنهم فعلوا ذلك دون أن يتزودوا بقوة قادرة تحفظ عليهم كيانهم الفكرى وذلك هو التعرف أولا إلى المقومات الأساسية لفكرنا وأمتنا . ولو أن شبابنا تعرف إلى هذه المقومات فآمن بها واعتنقها عقيدة فكرية وروحية ثابتة لما انزلق إلى هذا المذهب أو ذاك وما اضطرب إزاء نظريات الفكر الغربى بشقيه ، وعندى أن الذى ينقصنا أن يلتقى شبابنا منذ مطالع حياته بأصول فكرنا المستمدة من القرآن الكريم ويؤمن بأن أمتنا لها شخصية ذاتية خاصة لا تمتزج بغيرها ولا تذوب . وأن يصدق الحب لها ويؤمن بها ، هنالك تقوم وحدة الفكر التى تجعلنا فى حصانة إزاء التيارات والمذاهب والدعوات الغربية التى تنتاشنا من كل طريق . والتى لا نستطيع أن نغلق نوافذنا دونها وإنما نواجهها غير متخلفين ولا تابعين فنرى فيها على ضوء « قاعدتنا الأساسية » الرأى فنأخذ منها وندع ونحول خيرها إلى كياننا فنزداد به قــوة وبذلك نمتص ما فى الفكر الإنسانى من ذخائر وروائع وآيات دون أن نتحول عن قاعدتنا . هذه القاعدة التى قامت أساساً على مقومات حية فيها قدرة على المرونة وفيها طابع الإنسانية فيها حيوية التطور والالتقاء مع جميع البيئات وخلال كل العصور .

خاتمـــة

قيم الفكر الإسلامى

أساس بناء الثقافة العربية

لكى تضع الأمة العربية خطة أساسية لإنشاء جيل قادر على حمل أمانة النهضة والسير بها إلى أبعد مدى لا بد من فهم لمعانى هذه الكلمات التى يتحتم تجديد معانيها أساسا وهى :

(١) شرق وغرب (٢) ثقافة وحضارة (٣) تربية وثقافة وتعليم .

(أولا) : (فى الغرب) : تقوم الثقافة على أسس ثلاث : أدب اليونان وحضارة الرومان والمسيحية ، وقد كانت المسيحية بالنسبة له مستوردة « ليست من نبت بلاده » ، ولذلك فقد صنعها على طريقته . ثم نحاها حين وقفت فى وجه نهضته ، وقد اعتمدت أساساً على روح (الوثنية) فى الأدب والثقافة اليونانية الرومانية التى لا تؤمن بالتوحيد أساساً وترى العلاقة بينها وبين الإله علاقة صراع ، وتضع نفسها فى موقف تحدى الله

والطبيعة والحياة فى معركة متصلة ، ثم جاءت الحضارة الغربية قائمة على أساس النظرة العلمية المادية الأساس ، منكرة للجانبين الروحى والغيبى إنكارا تاماً ، ومن الفكر الغربى المادى الأساسى انبثقت الماركسية ، فإذا كان الغرب هو مادية الفكر فإن الماركسية هى مادية الحياة ، (٢) أما الشرق ، فهناك الشرق المقابل للغرب ، الشرق الروحى الصرف فى مقابل الغرب المادى الصرف ، وهو شرق : الهند والصين واليابان المعتمد على مذاهب الكنفوشيوسية والبوذية والهندوسية . أما الشرق « العربى الإسلامى » فهو هذه المنطقة التى تتسم بروح الإسلام وطابع اللغة العربية فإن فكرها عصارة مزيج الروح والمادة ، والنفس والجسم ، والدين والعلم ، والعقل والقلب ، ولذلك فإن انصهار الفكر العربى الاسلامى فى الفكر الغربى أمر مستحيل لا سبيل إليه إلا فى حالة واحدة هو أن يتجاوز الفكر العربى الإسلامى عن مقوماته الأساسية .

(ثانياً) من هنا تبدو ضرورة التفريق بين الثقافة والحضارة ، فالثقافة هى (ضمير الامة) أما الحضارة فهى مظاهر حياتها ولقد امتدت الحضارة الانسانية منذ بابل وأشور ومصر الفرعونية فى رحلة طويلة إلى اليونان والرومان ، فالعالم الإسلامى من الأندلس إلى الملايو ، وقد شارك المسلمون والعرب فى هذه الحضارة الإنسانية مشاركة فعلية بإنشاء المذهب العلمى التجريبى الذى كان أساس الطور الأخير للحضارة التى عرفت من بعد بالحضارة الغربية . وقد بلغت الحضارة الآن ذروتها فى الترف والرفاهية والمتاع المادى ، وهى على هذا النحو ملك مشاع للأمم والشعوب والبشرية كلها تأخذ منها ما تشاء ، وقد استطعنا بعد أن رفعت قيود الاستعمار أن نأخذ جانب القوة منها وأن نصل إلى المدى فى اقتباس الحضاره . (٢) أما « الفكر » فلا سبيل لاقتباسه لاختلاف المقومات الأساسية للأمم والشعوب وقد اقتبست اليابان الحضارة منذ أواخر القرن الماضى دون أن تقتبس الفكر ، وكذلك فعلت الهند . والواقع أن الفكر العربى الإسلامى يقوم على قيم ومقومات لها طابعها المختلف والمتميز لوجهات النظر الغربية وأبرز هذه المخالفات والمميزات : التوحيد وموقف الإنسان بالنسبه للكون والحياة ورعاية العرض والكرامة والشرف والفضيلة فى مجال الروابط بين الرجل والمرأة . (٣) ومن هنا تبدو روح « المادية الغربية » فى التحرر من القيم الروحية وإطلاق الغرائز واعلاء القيم المادية ، وتعرية الإنسان ، واعتبار دوافعه كلها مرتبطة على نحو مفاهيم « فرويد » أو اعتبار

أن الدين نبت من الأرض ولم ينزل من السماء كما يقول « دور كايم » أو تغليب المصالح على القيم كما تقول فلسفة (الذرائع — البرجماتزم — وليم جيمس) وفصل الدين عن التربية والتعليم كما تقول فلسفة ديوى ، أو أنه (لا إله والكون مادة) كما تقول فلسفة ماركس (٤) كل هذه المقومات للفكر الغربى وشقه الماركسى ، تختلف اختلافا واضحا عن مفهوم القيم الأساسية للفكر العربى الإسلامى ، ومن هنا لم يكن ميسورا أن نقتبس الفكر أو ننقله ، وإنما يمكن أن ننظر فيه وندرسه ونناقشه على أساس أن تكون هناك أرضية فكرية للأمة قائمة على قاعدة من مقوماتها الأساسية فى مفاهيم الدين والحياة ، فإذا قامت هذه القاعدة أمكن إطلاق النظرة إلى الفكر الإنسانى ، والامتصاص منه بما يزيد شخصيتنا قوة وفكرنا انطلاقا ، فنحن لا نغلق الأبواب أمام الفكر الإنسانى ولكننا نفتحها « ونحن معتمدون أساسا على قاعدتنا التى تحول دون انصهارنا فى ثقافات الأمم أو تمييع هذه القاعدة بما يضعف من مقومات فكرنا وملامح شخصيتنا وهو هدف التغريب والغزو الثقافى الذى يعمل جاهدا من أجل القضاء على هذه المقومات .

(ثالثاً) على ضوء هذه المفاهيم نستطيع أن ننظر إلى موضوع بناء الأمة العربية وإنشاء جيل قادر على أمانة النهضة وحماية البناء ، وهنا تبرز ثلاثة مفاهيم أساسية : هى التربية والتعليم والثقافة بتركيبها الطبيعى . « فالتربية » هى بناء التكوين النفسى والروحى والفكرى للانسان وتبدأ عادة من البيت . « والتعليم » وهو بناء المفاهيم التى تؤهل هذا الإنسان للعمل العقلى أو اليدوى أو الوظيفى فى شتى مجالات الحياة : العلوم والآداب والقانون . « والثقافة » هى توسيع مجالات الفكر والعلم والفن وترقيتها وتعميقها بحيث تتيح له القدرة على المشاركة فى تطويرها وإنمائها .

(٢) ومن هنا تتضح أهمية توجيه النشء فى الميادين الثلاث من أجل بناء جيل جديد قادر على حماية النهضة وحمل أمانتها . ولن يتحقق هذا إلا بإتاحة الفرصة للجيل القائم الذى يشرف على الجيل الجديد بتقديم أكبر قدر من التوجيه والرعاية فى هذا المجال .

(رابعاً) ١ — وفى مجال « التربية » وهو المجال الأساسى والأعمق لبناء الإنسان تبدو الأسوة أو « القدوة » هى الوسيلة الكبرى للعمل ، فإذا لم تتوفر كانت هناك صعوبة كبرى فى بناء الشخصية القوية القـــادرة . وإذا كانت البيئة لا تحقق صورة طيبة فيها مقومات الدين والخلق والفضائل والاستقامة والصدق ، كانت مراحل التعليم والثقافة أعجز عن أن تقدم ذلك .

٢ — وليس شيء يستطيع أن يعطى الناشيء فى هذا المجال ، كما تعطيه « روح الدين » الى يمكن أن تقدم فى صورة بسيطة يسيرة ، وإذا نظرنا إلى شخصية الإنسان الذى نطمح فى تشكيله وجدنا أن أبرز ما نتطلبه فيه هو القـــدرة على مقاومة وسائل الإغراء حتى لا يتحول إلى الترف والمتعة وينزلق إلى الشهوات والأهواء ، وكل النهضات والحضارات التى عرفتها الأمم قد تحطمت تحت تأثير الانزلاق ، فإذا أعطى الحصانة بالتربية الإسلامية لم تستطع مؤامرات الهـــدم أن تقضى عليه واستطاعت شخصيته المتماسكة أن تقاوم ، ولا شيء يستطيع أن يصنع هذا الجيل غير التماسك الروحى والخلقى ولن يتم ذلك بغير الانفطام عن الشهوات . ليس قطعا هو إلغاء جانب الرفاهية فى حياة الجيل فذلك ليس مما يمنع ، بل مما يجب أن يبقى ، وإنما يحميه ولا يجعله غاية وجود — روح الدين — فالدين يعطى قوة الروح ويدفعها فى سمو عن الإغراء واللذات العارضة ويحمى من الانزلاق أو الرخاوة ويعطى تلك الطبيعة القادرة على التماسك والصلابة .

٣ — وبناء الشخصية على أساس القيم الروحية والفكرية والاجتماعية النابعة من الفكر العربى الإسلامى يستطيع أن يعطى هذه القوة ، ليس فكر الإنعزال والسلبية ، ولكنه الفكر الذى يجمع بين العقل والروح ، والعاطفة والعقل والدين والعلم . فهو يؤمن بحقه فى الحياة ولكنه لا يجعل المادة غايته ، وهو يرى له حقه فى الحياة وحفاظه على ما يملك من مقدرات ، وإيمانه بأن الاستشهاد فى سبيل عرضه وماله وأرضه ، كل هذه دعائم تدفعه إلى حماية الأمانة وحمل لواء النهضة .

(خامسا) والحق أنه عندما تطلعت الأمة إلى فجر اليقظة كانت تحمل أملين كبيرين :

(الأول) بناؤها من جديد وإعطاؤها قوة الحركة والاندفاع فى مجال الحضارة حتى تصل إلى مستوى الأمم الراقية . (الثانى) بناء شبابها على نحو يمكنه من حمل أمانة النهضة والقدرة على مواجهة كل التحديات . ذلك أن النفوذ الأجنبي الذى سيطر على هذه المنطقة إنما كان يهدف إلى جعل هذه الأمانة تابعة لأسواق الغرب ومصانعه واقتصادياته . ولما كان ذلك عسيراً بالدرجة الأولى لما تملك هذه الأمة من مقومات فكر وشخصية وتاريخ وتراث ، فقد كانت حملته الكبرى موجهة نحو القضاء على هذا الكيان والتشكيك فيه وإذابته وتمييعه ، وإحلال قيم جديدة غريبة فى مكان قيمه الأساسية . ولقد كانت هذه الأمة بمقوماتها قادرة على صد كل عدوان ، والدفاع عن نفسها ضد كل مغير ، لا تقبل

أبدا السيطرة أو العبودية ، فقد أعطتها « قيمها الأصلية » معينا نابضاً بالحيوية من الحرية والكرامة . كما منحتها كل هذه المقومات القدرة على الحركة فى حيوية مكنتها دائماً من تقبل الجديد ، فلم تقف يوما موقف الجمود إزاء التطور ، ولم تتخذ موقف التخلف أمام الفكر الإنسانى الوافد من الشرق أو الغرب بل كانت لها القدرة على مواجهة هذا الفكر ، وتقويمه ، وامتصاص ما يزيدها قوة على الحياة والحركة دون أن تكون مستوردة أو تابعة . وقد كانت دائماً تأخذ مكانها فى الصدارة والقيادة وتستمر فيه ما حافظت على مقوماتها الأساسية ، هذه المقومات التى مزجت فى دقة وقوة بين : الروح والمادة والعلم والدين ، والعقل والوجدان ، وكان هذا طابعها الواضح الذى يعطيها « ملامح شخصيتها » المتميزة عن غيرها ، فإذا ما تخلت عن مقوماتها الأساسية واجهت الأزمة والتجميد والانهيار . ومن هنا كانت مؤامرة « التغريب » التى فرضها النفوذ الأجنبى على هذه الأمة من أجل القضاء على مقوماتها ، هذه المقومات التى تحمى الأمة من الموت أو الإنسحاق أو التبعية ، فلقد كان الغرب يصر دائماً على أن هذه الأمة لا تستطيع أن تصبح فى مصاف الدول الراقية إلا إذ أخذت « حضارة الغرب » وكان الغرب حريصا على ألا يعطيها هذه الحضارة إلا مرتبطة بثقافته وفكره ومفاهيمه . وكان يظن أن الحضارة ملزمة لنا بفكرها وثقافتها . وأن على الأمة أن تأخذ قيم الغرب فى الفكر حتى تعد نفسها لحضارته غير أن هذه الأمة كانت مؤمنة أساساً بأن « الحضارة » ليست ملكا للغرب وحده وإنما هى ملك للإنسانية كلها ، وقد شاركت فيها من قبل وبنت فى كيانها حائطاً عريضا ، بل أن جذور هذه الحضارة كانت من صنعنا ، وأن دورنا فى إنشائها كان كبيراً ، فضلا عن أنها ليست حضارة الغرب وحده ، بل هى عصارة الثقافات والحضارات التى صنعتها مصر وبابل وأشور واليونان والرومان والعرب والمسلمون جميعاً . وأن هذه الحضارة باعتبارها : تلك النهضة العلمية فى مجال التكنولوجيا والآلة والكشف والصناعة والذرة فانها تستطيع أن تنتقل من مكان إلى مكان دون أن يترتب على ذلك استيراد المذاهب والنظريات والمقومات الفكرية وأن لكل « أمة » فكرها ومفاهيمها وقيمها ومقوماتها الأساسية التى تستطيع بها أن تصنع نهضتها وتقيم عليها بناء حضارتها . وقد فعلت ذلك اليابان من قبل وكذلك فعلت الهند .

(سادسا) كان هذا الفهم القائم فى ضمير أمتنا فى مطالع اليقظة وفجرها ، وكان ذلك

تماما هو المعنى الحى القائم فى روح فكرها . هذا الفكر القائم على ذلك المزيج المتسق من الروح والمادة والعلم والدين والعقل والوجدان . كان هذا هو التحدى الأول ليقظاتنا تحدى النفوذ الغربى الذى كان حريصا على العمل للقضاء على القاعدة الأساسية لأمتنا . وقد استطعنا بناء الحضارة الجديدة على المقومات الأساسية لفكر الأمة وروحها . وبذلك حطمنا النظرية الكاذبة التى عاشت على أقلام دعاة « التغريب » سنوات وسنوات هى أن إستيراد الحضارة لابد أن يمتزج به استيراد الفكر والثقافة . ونحن نرى اليوم أننا قد أصبحنا فى مجال النهضة العلمية والصناعية وفى مجال الآلة والكشف والصناعة والذرة والصواريخ التى تسبق سرعة الصوت على قدم المساواة مع الحضارة الغربية . ومع ذلك فقد أقمنا ذلك البناء الحضارى على مقومات « فكرنا الإسلامى » الواضحة المعالم . ودون أن نستبدل قيمنا الروحية والفكرية والاجتماعية بقيم الغرب . وهذه هى معجزة مقوماتنا القادرة على أن تأخذ « الحضارة » فى أعلى درجاتها ثم تبنى حياتها على أساس قاعدة عريضة من فكرنا وقيمه . ولقد حقق هذا تحررنا من « العقد » النفسية ، فلقد كنا ننظر إلى الغرب نظرة الإكبار ، وننظر إلى أنفسنا نظرة القلة ، وكنا نجرى وراء الغرب نقلده فى سذاجة على قاعدة ابن خلدون التى تقول « أن المغلوب مولع بتقليد الغالب » أما اليوم فقد انحلت هذه العقدة ، فقد أخذنا « الحضارة » وأصبحنا نقف فيها على نفس المستوى الذى تقف فيه الأمم المتحررة . ولم يعد هناك سبيل لذلك الاحساس بالقصور الذى كان يدفعنا إلى « التقليد » ولنا من مقومات فكرنا فيض غزير من « القيم » التى تنشىء الأجيال وتصنع الرجال وتبنى القيادات فى مختلف المجالات . وليس معنى هذا أننا وقد بلغنا مكان الأمم المتحضرة أن نغلق فكرنا فما كان ذلك شأننا أبداً خلال تاريخنا الطويل الخصب ، بل كنا دائما , نأخذ ونعطى بفكر مفتوح ، قادر على أن يواجه فى ظل قاعدته ومقوماته الأساسية كل فكر ، فيأخذ منه ما يزيده قوة وحياة ، ويمده بالقدرة على الحركة والتطور . وبذلك تبدو الصورة واضحة « أمة تبنى على أساس من قيمها ومقوماتها » لتكون مناراً عاليا يعلو فيه من جديد صوت الشرق واسمه ، ومن هنا كانت المرحلة القادمة من البناء غاية فى الأهمية .

(سابعا) : تلك هى بناء « الإنسان » الذى يعطى هذه النهضة « قوة الاستمرار وقوة الروح » ، الإنسان الذى سيحمى هذه الحضارة ، ولطالما كان بناء « الإنسان » هو

الصعب العسير ، هذا الجيل الجديد ، سيكون أحوج بالدرجة الأولى إلى مفاهيم أمته وقيمها الروحية والفكرية والاجتماعية لتكون أساساً وقاعدة لنظرته إلى الأمور وتقويم المذاهب والنظريات ، حتى لا يكون مستورداً أو تابعا ، أو ضائعا فى متاهات الرؤى والطوبيات ، فهو إذا عرف قدر ميراثه وتراثه وقيمه أحس بكرامته وعرف أثره فى بناء الحضارة وتطوير الإنسانية ، فلا يعتوره الشعور بالنقص ولا القصور ، ولا يجده مضطرا لأن يندفع وراء بريق الفكر الوافد من الشرق أو الغرب ، الذى لن نغلق أمامه الأبواب ، وسيظل بين أيدينا نأخذ منه وندع حسب حاجتنا ووفق مفاهيمنا ، وعلى ضوء ملامح شخصيتنا الأصيلة ، أن بناء « الإنسان » سيعطى هذه النهضة قوتها على البقاء والاستمرار . هذا الجيل الجديد الذى سيحمل على أكتافه أمانة الحضارة الجديدة ، لا بد أن يكون قائما على قاعدة ضخمة عالية من الإيمان بالله ووطنه وأمته وقيمه ، مفطوما عن الشهوات ، محررا من المفاهيم الخاطئة ، مبرءاً من شبهات الفكر وشكوك العقيدة طامحا مؤمنا ، أن المقومات الأساسية التى اتخذناها قاعدة لبناء أمتنا ، ستكون نفس المقومات التى تكون قاعدة بناء الإنسان ، وأن شباب هذه الأمة فى ضوء مفاهيم فكرنا العربى الإسلامى ، سيكون متحرراً من « أزمة الفكر » كما تحررت الأمة من « أزمة الحضارة » سيجد من مفاهيمه الأساسية ما يهديه إلى بناء كيانه قوياً حياً قادراً على حمل الأمانة وحماية النهضة . سيتحرر هذا الشباب من الانحلال والترف والمادية ويسترد ثقته بالقيم الفكرية والروحية والإجتماعية .

(ثامنا) : والتربية أصلا هى تنمية الكائن الحى حتى يستكمل جميع خصائصه وذلك بتهيئة العوامل الضرورية لنموه ، والتربية علم غايته النهوض بالإنسان إلى مرتبة تمكنه من الكمال من حيث سلامة جسمه وتفتق عقله واتساع تجاربه . وفى فكرنا العربى تتميز التربية بطابع خاص ، أبرز ملامحه تأديب النفس وتزكية الروح وتثقيف العقل وتقوية الجسم ، فهى تربية دينيـة خلقية صحية جسدية ممتزجة متكافئة لا يبغى نوع منها على حساب الآخر . والتربية فى الفكر العربى هى تهذيب للشخصية وتزويد قواها الفكرية والبدنية بكل ما يصلحها للعمل والعلم . فتجمع قوة البدن إلى قوة الروح وتقوم التربية الحقة أساساً على الاعتماد على النفس ، والكرامة ، وحرية الإرادة ، والجرأة الأدبية ، والصراحة والصدق ، والاستقامة فى الرأى والعمل . وتتمثل آداب المتعلمين فى الفكر

الإسلامى فى عدة مقومات (١) قدرة المتعلم على السؤال والبحث عن الحقيقة .
(٢) الرفق بالمتعلمين وتفهيمهم بالقدوة (٣) تقديس حرية الرأى وتفهم الأحكام فهماً صحيحاً ، وفى الأثر : علموا ولا تعنفوا فإن المعلم خـير من المعنف ، وقد أشار عمر بن الخطاب إلى حرية الرأى فى حديثه مع القاضى حين دعاه إلى الفهم لما يتلجلج فى الصدر ومعرفة الأمثال والأشياء ، وقياس الأمور عليها دون أن يمنع ذلك من مراجعة النفس فى أى رأى أن وجد من الحق ما يرده عنه .

ونظرة الفكر العربى الإسلامى إلى التربية منطلقة غير متزمته ، فالاخلاق ليست قيودا ولكنها وسائل لتنظيم الحرية ، وهى لا تعيق التطور بقدر ما تحفظ الشخصية الإنسانية من الإنهيار والضعف والرخاوة ، وليس فى فكرنا العربى زهادة ولا انعزال ولا موانع تحول دون المتعة بحقها ، ولكن جوهر فكرنا يؤمن بالاعتدال ، فهو لا يبيح الاندفاع ولا العنف ، ولا أخذ شيء بغير حقه ، بل عن طريق وسائطه الطبيعية المشروعة ، وليس صحيحا فى قيمنا الانفصال بين العقيدة والأخلاق فليس من المنطق أن يستجيب الناس للعقائد ثم لا يتحقق التطبيق فى مجال الإلتزام الأخلاقى والإنسان السليم فى نظر فكرنا العربى مزيج متوازن من العقل والروح ، والعاطفة والغريزة لا يطغى فيه جانب على جانب ، لا « ميكافيلية » فى سلوكنا المستمد من مقومات فكرنا العربى ، فنحن لا نخدع ولا نقول بالغاية التى تبرر الواسطة ، ان نظرية (لا أخلاقية السياسية) نظرية وافدة وفكرنا لا يقبلها ، وقد أشار كتاب « التربية الإسلامية فى العصور الوسطى » إلى مفهوم التربية فى الفكر العربى فقال : أن التربية العربية تهدف إلى نشدان الحقيقة والخير لذاتهما ، وعندما ندرس سير العلماء المسلمين الذين انقطعو للعلم نعجب بالتصوف العلمى والجلد للذين كانا يتجليان فلا غرض مادى ولا هوى سياسى ولا سعى لشهرة زائلة ، بل وقف للعقل والنفس للوصول إلى الحقائق والسعى إليها . وأن التربية فى مفهوم الفكر العربى كانت تعنى بالأخلاق والفضائل ، وقد أدرك المربون بالبداهة أن تدريب العقـل واستيعاب الحقائق إنما هى جزء من عملية تدريب الطالب ولكن الغاية القصوى هى تهذيب النفس وتقويم الأخلاق ، وقد كان فهم العلماء والمربون فى الفكر العربى أرضية لأحدث النظريات العالمية فى التربية وليس غريبا أن يقال أن الفكر الإنسانى يحاول اليوم الاهتداء بالنظرية الاسلامية والانتفاع بها بعد أن لم تحقق تجارب « ديوى » الغاية من بناء الشخصية الإنسانية ،

فديوى لا يرى « الدين » إلا نتاجا للظروف السيئة من الحياة ، فلا يذكر الإنسان ربه إلا فى الأزمات وحالات الضعف وعنده لذلك أن الدين لا يصلح لأن يكون من مقومات المدنية ولا التربية وقد جرى فى ذلك على مفهوم الإغريق الذين دعوا إلى تحرير التربية من العقيدة ، وبالرغم من أن نظرية ديوى لم تحظ بالاقرار من دوائر التعليم والتربية فى مهادها وبلادها فانها نقلت إلى العالم العربى فى ظل فترة احتلاله وسيطرة النفوذ الأجنبى عليه . والمعروف أن شعار الجامعات فى أوربا وأمريكا « الدين والمعرفة » وأنه قلما تخلو جامعة هناك من كنيسة تقام بها صلاة الصباح وهى ما تسمى صلاة التوجه إلى الجامعة ، وقد واجهت نظرية « ديوى » فى التربية معارضة ونقداً فى بيئتها الأساسية فنشرت مجلة تايم نيو مجازين فى (١٩٤٨/٣/٣١) بحثاً أشارت فيه إلى فشل نظرية ديوى القائلة بأن الله والفضيلة كلها غايات قابلة النقاش والجدل ، ومن ثم فلا جدوى من مناقشتها وفى مكانها يجب أن تحل غاية أخرى هى « الإنسجام مع الحياة » وقال الكاتب أن الطلبة قد انقطعت صلاتهم بتقاليدهم وأن هناك حاجة كبرى إلى التفكير فى الأهداف السليمة للتربية وأنه لا بد أن يكون هدف التربية الأول تزويد الفرد بثقافة صحيحة تقنعه بأن هناك تاريخاً وأهدافاً وراء هذه التربية :

(تاسعاً) فالفصل بين التربية وأبرز مقومات الفكر العربى هى نظرية الاستعمار ومعنى عزل مقومات فكرنا عن التربية والتعليم هو بناء شخصية هشة طرية لا تملك القدرة على حمل أمانة النهضة أو مقاومة الأخطار التى تراد باليقظة أو مواجهة وسائل الإغراء أو مؤامرات القضاء على الحريات ، ولقد كان النفوذ الغربى قادراً على أن يدمر الأمم التى يسيطر عليها عن طريق واحد هو إباحة الترف والمتع والشهوات والأهواء دون أن يكون لهذه الأمم من مقومات فكرها ما يدفعها إلى التماسك أو يردها عن الانزلاق ، وأن مؤامرات القضاء على نهضات الأمم تأتى عن طريق واحد هو تدمير عناصر التماسك فى شخصية شبابه ، ودفعه إلى مغريات الغرائز واللذات ومن هنا يعجز عن مواجهة الخطر، والأمة العربية اليوم حين تصنع نهضتها الجديدة فى مواجهة تحديات الغزو الثقافى الأساسية لا تكون محتاجة إلى شىء قدر حاجتها إلى الارتباط بمقومات فكرها لتخلق ذلك التماسك الروحى والخلقى الذى يحقق الانفطام عن الشهوات . ولا يعنى هذا إلغاء الرفاهية أو المتعة وإنما الحماية من الانحراف والانحدار ، وألا تكون هذه المتعة هى غاية

الغايات . فجوهر القيم الأساسية لفكرنا العربي تعطى قوة الروح وتدفع النفس للسمو عن الإغراء واللذات العارضة وتحمى من الانزلاق والرخاوة وتعطى الطبيعة القادرة على التماسك والصلابة لا عن قوة البدن أو معدات المقاومة ولكن عن قوة الإيمان .

(عاشراً) فالتربية فى مفهوم الفكر العربي الأصيل على هذا النحو تعطى « الوسطية » المعتدلة ، دون أن تذهب النفس الانسانية وراء الزهد والسلبية ولا تندفع وراء المادة واللذة الخالصة ، وتجمع بين العقل والروح ، ولقد عاد الفكر الغربي ليلتمس من الفكر الاسلامى مفهومنا فى التربية فتقول جريدة التيمس اللندنية فى مجال إعادة النظر فى أمر التربية « أن أساس تكوين المواطن الصالح هو شخصية صحيحة متسقة ، ولكن كيف تكون شخصية الفرد دون اعتبار لآرائه ومعتقداته . أن الدين هو أسمى أنواع المعرفة ينبغى أن يعطى — فى صراحة وفى غير مواربة — أسمى مكان فى التربية . ومن حقنا أن نصحح بعض المفاهيم ، فقد حاول كثير من كتاب الغرب أن يصوروا أنهم هم أول من دعا إلى مجانية التعليم والواقع أن الفكر العربي الإسلامى هو الذى أعلن هذا الحق مبكراً قبل أربعة عشر قرنا ، كما حاولوا أن يكونوا أصحاب القول (بالعلم من المهد إلى اللحد) وهى عبارة نبي الإسلام محمد ﷺ « أطلبو العلم من المهد إلى اللحد » وفى القرن الرابع للهجرة كتب العلامة « أبو الحسن المقابسى » دراسته فى التربية والتعليم المسماة « رسالة أحوال المعلمين والمتعلمين » ونادى فيها بأمرين سبق فيهما علماء التربية فى العصر الحديث وهما (أولا) أن التعليم حق لكل صبي ، واجب على الدولة وهى مكلفة به فاذا لم يكن أهل الصبى قادرين على الانفاق عليه ودفع أجر معلم الكتاب كان لا بد أن ينفق عليه من بيت مال المسلمين (ثانياً) تعليم البنات : تمثلا بقول الرسول محمد ﷺ « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » .

وقد تناول عدد من أعلام الفكر العربي الإسلامى موضوع التربية فوضعوا أسسها التى ما تزال منارا يهتدى به كل باحث وبذلك سبق الفكر العربي الإسلامى إلى « تقنيين » أصول هذا الفن ، وفى مقدمة هؤلاء ابن سينا والغزالى والعبدرى وابن خلدون ، فقد دعا ابن سينا إلى أن يكون أساس التربية مراعاة ميول الأطفال واستعدادهم ، وأن يكون التأديب بطريقة يتجلى فيها الحزم الممزوج بالرفق ، وأن يجنب الصبى معايب الأخلاق بالترهيب والترغيب ، والإعراض والإقبال ، ويرى الغزالى أن كل تربية لا ترمى إلى

ترقية الخلق السامى وتقويته ليست جديرة بهذا الاسم ، والعلم وحده لا يغنى بدون الأخلاق ، والتربية الخلقية هي فى الواقع تربية إجتماعية ، ويجب أن لا ينظر إلى الخلق على أنه شيء شخصى محض ، لا يهم سوى صاحبه وإذا كان الغرض من العلم كسب المعيشة وحده فإن ذلك يضيق الأفق العقلى ويحرم المرء من الترقى الصحيح ، فالمهارة فى فن ما ، إذا كانت مقرونة بفساد فى الخلق أو ضعف فى النفس لا تكسب صاحبها راحـة البال ولا تجعل الناس تقدره قدره » .

(حادى عشر) ومن هنا يبدو بوضوح أن أحدث نظريات التربية الحديثة هى من منهج الفكر العربى الاسلامى الذى كان له أصالة إقرار منهج « البحث العلمى الحديث » . ومنذ وقت طويل ونحن نسمع صيحة تدعونا فى العالم الغربى إلى اصطناع المنهج العلمى الحديث الذى اتخذه الغرب . وذلك لتطبيقه على الفكر والتاريخ والأدب العربى . وتقول هذه الصيحة ، أن المنهج العلمى الحديث له قواعد أصيلة أساسها البحث والملاحظة والاستقراء . ويقتضى المذهب أن تمحو من نفسك كل رأى ، وكل عقيدة سابقة على البحث وأن تبدأ بالملاحظة والتجربة بالموازنة والترتيب . ثم الاستنباط القائم على المقدمات العلمية للوصول إلى نتيجة علمية خاضعة للبحث والتمحيص . والواقع أن الغرب لم يكن هو الذى دعا إلى هذا المنهج وإنما كان قد اتخذ أساساً له من مذهب الفكر العربى الإسلامى فى البحث الذى دعا إلى العقل والبرهان . « قل هاتوا برهانكم » والاقناع بالحجة ، وتقديم العقل على ظاهر النص . وقد جرى الإمام الغزالى على هذه الطريقة حيث أعلن فى كتبه أنه جرد نفسه من جميع الآراء ثم فكر واستدل ، حتى وصل إلى ما وصل إليه من رأى على أساس الدليل والبرهان . ولذلك فإن ما ادعاه الغرب من إيمان المسلمين والعرب بالعقلية الغيبية محض افتراء لا أساس له . فقد وصفت العقلية العربية بأنها جزئية تنتقل من الجزء إلى الجزء الآخر . دون أن تربط بين الأجزاء . ولا تبحث فى المقدمات والنتائج ولا تعنى بالتحليل وهذا ما لا يتفق فى الحق مع مقررات العقل الاسلامى عامة الذى أثبت على طول القرون علميته وبراعته فى الشك والنقد والبحث على البرهان للوصول إلى الحقائق على أساس المنطق والمقدمات والنتائج ووفق أسلوب التحليل .

ويصور ابن رشد منهج البحث العلمى الاسلامى فيقول : يجب علينا إذا ألفينا ممن تقدموا من الأمم السالفة نظراً فى الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط

البرهان أن ننظر إلى هذا الذى قالوه من ذلك وما أثبتوه فى كتبهم . فما كان منها موافقاً للحق ، قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم . ان كل ما أدى إليه البرهان والعقل ، وخالفه ظاهر الشرع فان ذلك الظاهر يقبل التأويل . ويقول الإمام الشافعى فى تصوير منهج البحث العلمى : أن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون منه . لقد أدركت سبعين ممن يقولون : قال رسول الله — عند هذه الأساطين فما أخذت منهم شيئا ، وأن أحدهم لو أؤتمن على بيت المال لكان أمينا إلا أنهم لم يكونوا من أهل هذا الشأن . وهذا كله يعنى أن يقوم البحث العلمى على أساس تقدير أهمية من يحمل العلم والقدرة على فحص النصوص ومطابقتها للحق على أساس البرهان والعقل . وبذلك وضع الفكر الإسلامى العربى قواعد البحث العلمى وأصول التفكير وحصرها فى الملاحظة والاستقراء وتحكيم العقل .

(ثانى عشر) وقد أعلن الفكر الإسلامى نظرية المعرفة قبل الفكر الغربى بسبعة قرون . هذه النظرية القائمة على أساس الاختيار المحسوس والاستقلال والتجربة دون التقليد : قال ابن حزم : إن المعرفة تكون أولا بشهادة الحواس ، أى باختيار لما تقع عليه الحواس وما يقول العقل أى بالضرورة من غير حاجة إلى استعمال الحواس الخمس وببرهان راجع من قرب أو بعد إلى شهادة الحواس وأولها العقل . . وقال ابن حزم : « إن التقليد حرام » وعلى أساس نظريته التى هى من صميم الفكر العربى خالف كثيرا من الأقوال التى كانت معتمدة فى زمنه وهو القائل بأن الغرض من الفلسفة والشريعة إنما هو « إصلاح النفس » . وفيما يتصل بهذا ، يضاف ما عرف الفكر الإسلامى من أصول النظريات السياسية المستقلة عن الفكر الإغريقى والرومانى وقد سبقت ما انتجه العقل الاوربى . وقد صور الغزالى فى كتابه « المنقذ من الضلال » أسلوبه العلمى فى فهم الإسلام فأشار إلى أنه لم يقتنع بالدين التقليدى ، واتجه إلى أن يعلم حقائق الأمور وأن يبنى دينه على يقين . : ولذلك بدأ بالشك فى كل ذلك ، حتى يقوم البرهان على صحته ، وقال بالنص : كل ما أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا أمان معه ، وكل علم لا أمان معه فليس بعلم يقينى » . وتطبيقا لنظرية المنهج العلمى الإسلامى ، نقد الفيلسوف « النظام » آراء « أرسطو » كما نقدها « الجاحظ » ونقد (البيرونى) نظريات اليونان والهند فى الرياضيات ووقف ديكارت موقف (الغزالى) فى كتابه (المنقذ) .

وقد تحدث العلامة (بريفليف) فى كتابه (البحث العلمى) عن دور المسلمين ، فأكد أن الطريقة التجريبية هى من صنعهم وحدهم لم يسبقهم إليها باحث أو مفكر . وقال أن كل ما عمله (بيكون) أنه كان تلميذا مخلصا للمسلمين فتلقى أفكارهم كما تلقى منهم الطريقة التجريبية التى ابتكروها ونقلها إلى أوربا المسيحية ، وظل يعترف بهذا دون ملل وكان يؤكد أن علوم المسلمين كانت له ولمعاصريه الطريق الوحيد للثقافة الصحيحة ، وقال (بريفليف) أن محاولة إسناد الطريقة التجريبية لغير العرب ليست إلا حلقة من حلقات التضليل وليس إلا تصحيفاً فى فهم المصدر الحقيقى للحضارة الأوربية ، ومن المؤكد أن (بيكون) لم يبتكر الطريقـــة التجريبية كما يدعى المتأخرون . وقال . أنه لا يوجد جانب واحد فى الحضارة الأوربية دون أن تكون ثقافة المسلمين واضحة التأثير فيه وأن تأثيراً أخطر وأوضح فى الروح العلمية وفى الدراسات التى تحتاج إلى التجارب لاثباتها .

(ثالث عشر) وبعد ، فهل طبق الغرب منهج البحث العلمى الحديث عندما بحث تاريخ الإسلام وفكره وأدبه ولغته ؟ ؟ وهل تجرد كتاب الغرب ومحوا من أنفسهم احقادهم وخصوماتهم عند ما نظروا إلى هذا الفكر الغنى الخصيب لقد عجز العلماء والكتاب الغربيون عن أن يطبقوا هذه النظرية التى نقلوها من المسلمين ثم ادعوها لأنفسهم : عجزوا عن تطبيقها فى كل ما يتصل بالعرب والمسلمين والقرآن . واعتمدوا على الأهواء . وفرضوا فروضاً ثم بحثوا عن أدلة عنها . يقول الدكتور (حسين الهراوى) أنى لأعلم أن المستشرقين ينقصهم فى مباحثهم عن الإسلام الروح العلمية . وأن لهم فى الاستقصاء طريقة لا تشرف العلم وهى أنهم يفرضون فرصاً ثم يلتمسون الدليل عليه . فإذا وجدوا فى القرآن مايهدم نظريتهم تجاهلوه، والتمسوا الآيات التى تناسب المعنى المراد ، ولا مانع من بترها إذا اقتضى الحال ، أو تحريف معناها حسب الرغبة ، فيخرج القارىء من كلا منهم وهويتهم الإســـلام بالتلفيق » .

والحق : أن الغرب كان ظالماً مرتين (أولا) عندما ادعى أنه صاحب المنهج العلمى (ثانيا) وعندما عجزت أهواءه عن أن ترده إلى الحق ، فى تطبيق المنهج العلمى على الفكر الإسلامى .

(رابع عشر) يقودنا هذا إلى مراجعة قضية البحث عن الجذور والارتباط بأسس قيمنا ومفاهيمنا فقد كان من أبرز الدعوات الوافدة على عالمنا العربى منذ الاحتلال الغربى فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر : دعوى أن الاتصال بالماضى مذمة ، وأن الأمم الناهضة قد انفصلت عن

ماضيها وأن استمرار الارتباط بالماضى يعوق التقدم ، ويحول دون بلوغ الأمة المكانة المرموقة فى ركب التطور . وقد حملت هذه الفكرة أقلام دعاة التغريب والحادين فى ركبه ممن يكتبون باللغة العربية ومضت تزين الدعوة وتحاول أن تعززها بأكاذيب خادعة ، حتى خلقت فى الجيل الذى نشأ فى ظلها عقدة الانفصال بالقديم كأنما هو شىء مزدرى ، وبذلك نشأ فى الأمة العربية جيل سطحى يجرى وراء البريق ويأخذ بالقشور ويحاول أن يقلد الغرب . فإذا قرأ لم تمتد يده إلا إلى تلك الكلمات الساخرة بأمجاد أمتنا . فى محاولة لبث الشكوك والأوهام بالأديان والقيم والمثل العليا الجرى وراء الأهواء والأوهام والخرافات والأكاذيب الخادعة . ومن ثم علا صوت موجة الانفصال عن الماضى والتنكر للقديم على كل صوت ، فقد كانت تحملها صحف ضخمة الاسم ذائعة ، تدخل كل قطر من الأقطار العربية تكتب بها أقلام شهيرة ، فكان للدعوة فى نفوس الشباب المتطلع أثر عميق . كان ذلك فى الثلاثينيات من هذا القرن ، ودعوة « التغريب » التى يقوم بها مفكروا الغرب على أشدها، غير أن الوقائع كذبت هذه الدعوة وأنكرتها . فقد تبين أن الغربيين الذين يحملون هذه الدعوة إلينا لا يؤمنون بها فى بلادهم . وأنهم هم أنفسهم لم ينفصلوا عن ماضيهم ، ولم يقطعوا علاقتهم به بل أنهم حينما بدأو حياتهم الجديدة فى عصر النهضة (الريسانس) جعلوا من التراث اليونانى فى (الأدب) والرومانى فى (القانون) قاعدة أصيلة أكدوها ووقفوا عندها طويلا ، وجددوا أساطيرها القديمة التى علاها الغبار فأحيوها بأسلوب حديث ، وعلى نحو مثير يأخذ بالألباب فى إخراج جميل واعداد يسير وصور براقة وأغلفة جميلة ، وأذاعوا ذلك فى الصحف والأندية وأدخلوه كتب المدارس وأشادوا به ، وبلغوا فى ذلك مبلغاً لا حد له . ثم جاءوا فأنشأوا أدبهم الجديد على هذا « الأساس » وربطوا بين فكرهم الجديد وبين هذا القديم برباط وثيق ، حتى أنهم ليغضون الطرف عن أى أدب لا يتصل فيه الحديث بالقديم ، ولا الحاضر بالماضى ، وأن أى كاتب لا يفعل ذلك فهو فى نظرهم مقصر عاجز ، جدير بأن يقصى عن مكان الشهرة والتبريز . وليس هذا التراث اليونانى فى حقيقته إلا بعض القصص والأساطير القديمة التى أغضى عنها العرب حين ترجموا التراث اليونانى فى الفلسفة والعلم ، لأنهم لم يجدوا فيها فنا جديدا أو ثقافة نافعة ، بل مزيجاً من الخيال المغرق ونداء الغريزة والاعيب الحواة . وبينما يفعل الغرب هذا نقف نحن هذا الموقف الشائن ، تحت ضغط سيطرة « عقدة الأجنبى » الذى دعا بيننا دعوته الباطلة فصدقناها وأخذنا بها وقع هذا بالنسبة لتراثنا العربى

الإسلامى الضخم الحافل بالآثار الحية النابضة بالقوة والإيجابية هذا التراث المتصل بالحياة نفسها فى جميع فنونها الروحية والعقلية والقانونية والإقتصادية والعلمية .

هنـاك حيث تجد العشرات بل المئات من أعلام الفكر والأدب أمثال ابن خلدون والمتنبى وابن حزم والجاحظ والغزالى وابن تيمية وابن القيم وعشرات لهم آثار حية باقية على الزمن مرتبطة بالحياة لا تنفصل عنها ، وهى ما زالت تنبض قوة وتجرى مع التطور والزمن .

(خامس عشر) : يحدث هذا بينما تجد الغرب فى بدء نهضته يقوم على أساس هذا التراث فيترجمه ويبدأ به ويأخذ منه ثم يمضى على هداه ، ويعترف بذلك أعلام منصفون من كتاب الغرب وفلاسفته أمثال سيديو وجوستاف لوبون وتوماس أرنولد ، فنحن الذين حملنا « أمانة الحضارة » أبان العصور الوسطى المظلمة التى عاشتها أوربا ، عندما كانت تمضى فى ظل ليل الجمود ، كانت منارات الأندلس والمغرب والقاهرة وبغداد ودمشق تشع حضارة وثقافة وتحمل لواء التطور والنهضة وتنشىء المنهج العلمى والتجريبى ، ومن ثم فقد كانت دعوى الانفصال عن الماضى خدعة كبرى ، اذاعها الغرب بيننا ليفصلنا عن شخصيتنا الأصيلة النابضة بالحياة ، وحتى يجعلنا صورة مشوهة من الغرب ، كان الهدف هو فصلنا عن اللغة العربية وعن القرآن الكريم وعن الإسلام وعن الأمة العربية وعن تراث أربعة عشر قرنا لم تستطع أن تنال منه مؤامرات هولاكو فى بغداد حين أقام بالكتب جسراً على نهر الفرات ، ولا النار التى أوقدها الكردينال فى ساحات الأندلس حيث حرق بها آلاف الأسفار والكتب ، وما تزال الكتب الباقية بعد هذا تكون تراثاً ضخماً حياً ، ليس منعزلا عن الحياة وليس هو من الأساطير والخرافات وإنما هو قوة كبرى تحمل فكرا حياً نابضاً يضع الحلول لازمات البشرية وقضايا الإنسان فى معركة التطور ، ويحمل مع ذلك القيم والمثل العليا الهادية إلى حياة أفضل ، ما أجدرنا اليوم أن نجعلها أساس نهضتنا وأن نعيد بعثها على النحو الذى صنع به الغرب أساطير اليونان المغرقة فى الجنس والخيال .

(سادس عشر) : واليوم يعود الغرب ليعلن فى صراحة أن حضارته المادية قد بلغت غايتها فى العنف والعسف ، وأنها فى حاجة إلى « سناد » من ثقافة غير مادية ، هـــذه الثقافة العربية المستمدة من الإسلام والتى تميزت عن ثقافة الشرق « الهند والصين » المتسمة

بالروحية الخالصة وثقافة الغرب (أوربا وأمريكا) المتسمة بالمادية الصرفة ، هنا فى هذه (الأمة الوسط) يجد الغرب ثقافة تمتزج فيها الروح بالمادة ، وحاجة الدنيا بحاجة الروح والعقل والمصير . ثقافة الإنسانية والتوحيد والالتزام الأخلاق ، وبعد فان القاعدة هى أن الانفصال عن الماضى هو علامة الهزيمة والانهيار ، فكل حاضر لاماضى له لامستقبل له والحق أن بناء الشخصية العربية الجديدة فى ظل اليقظة والثورة والبناء الصناعى على أسس قيم الفكر الإسلامى العربى هو مصدر للقوة التى تحمى البناء ، ذلك أن قيم هذا الفكر تجمع بين المادة والروح والدنيا والآخرة ، والعقل والقلب ، وتمزج بينها جميعاً . ولا تذهب وراء المادة واللذة الخالصة ، كما لا تذهب وراء الزهد والانعزال والسلبية . فهو فكر يؤمن بحق الحياة ويدعو إلى التفوق والصدارة والبناء على الحق والعدل . ولكنه لا يجعل المادة غايته ، وبناء الشخصية العربية وفق أصول فكرها يقوم أساساً على مفاهيم أساسية واضحة : ٭ نحن أمة لها فكر حى متحرك متطور قادر على التجاوب مع الحضارات فى مختلف الأزمنة وفى كل مكان على هذا الكوكب .

٭ ولنا « شخصية » ذات طابع مميز لا يذوب فى شخصية أخرى ، وهى لا تتعالى بمكانها ، وإنما تحافظ على مقوماتها مع فكر مفتوح على العالم تاخذ منه وتعطى .

٭ ولنا « تاريخ » عريض ملىء بالأمجاد ، أبرز صوره هى قدرتنا على مقاومة الغزوات المتتابعة وهزيمتها واعطاء « الإنسانية » نماذج من النوابغ والأعلام فى مختلف مجالات الفلسفة والفقه والفكر والفن والعلوم . ٭ لنا « لغة » خصبة قادرة على مواجهة الحضارات والثقافات ، عاشت متطورة قادرة على الحياة ، لا تموت ولا تتجزأ ، لأنها لغة الأمة ، ولغة القرآن . ٭ لنا « تراث » من الفكر العربى الإسلامى الحى ، ما يزال متصلا بالحياة فيه مفاهيم رائدة قادرة على أن تعطى الإنسان قيمه ومثله . وتحل قضاياه ومشاكله وترسم علاقاته بالله والكون والناس .

المراجع

حسن البنا	بين الأمس واليوم
دكتور محمد البهى	الفكر الإسلامى الحديث وصلته بالاستعمار الغربى
محمد المبارك	ذاتية الإسلام
دكتورة بنت الشاطىء	قيم جديدة للأدب العربى
الدكتور على سامى النشار	مناهج البحث عن مفكرى الإسلام
الدكتور عمر فروخ	التبشير والاستعمار
الدكتور محمد حسين هيكل	الشرق الجديد
الدكتور محمد أحمد الغمراوى	النقد التحليلى لكتاب الشعر الجاهلى
مالك بن نبى	الصراع الفكرى فى البلاد المستعمرة
محمد عبده	الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية
محمد أسد	الإسلام على مفترق الطرق
دكتور محمد محمد حسين	الحضارة الغربية والفكر الإسلامى
محمد بهجت الأثرى	الاتجاهات الحديثة فى الإسلام
جلال مظهر	مآثر العرب على الحضارة الأوربية
عبد المنعم خلاف	المادية الإسلام وأبعادها
محمد الغزالى	التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام
فتحى عثمان	أضواء على التاريخ الإسلامى
محمد خليفة التونسى	الخطر اليهودى
دكتور عز الدين فوده	بحثه إلى مؤتمر لاهاى للعلاقات الدولية عام ١٩٦٦
دكتور زكى شبانه	الاقتصاد الإسلامى
عبد القادر يوسف	العصور الوسطى الأوربية
جورج طعمة	مستقبل التربية فى العالم العربى
ليوبولد فايس	الإسلام على مفترق الطرق
محمد خليفة التونسى	بروتوكلات صهيون

أحمد نصيف الجنابى دراسة عن الحضارة
دكتور جندى جرجس التراث الصهيونى اليهودى
عبد الستار دياب دراسة عن الحضارة
يوسف العش بحث عن الحضارة الإسلامية
محمد المنتصر الكتانى بحث عن ابن تيمية
عبد الحليم الجندى الإمام الشافعى ناصر السنة وواضع الأصول
عبد العزيز الدروى الجذور التاريخية للقومية العربية
عمر فاخورى كيف ينهض العرب
الدكتور يس خليل الأيدلوجية العربية
جميل صليبا منازع الفكر الغربى
محمد المبارك نظرية الأسئلة العامة إلى الوجود وأثرها فى الحضارة
عادل العوا دراسة عن الثقافة والحضارة
محب الدين الخطيب إتجاه الموجات البشرية فى جزيرة العرب
سانتلانا القانون والمجتمع
الماوردى أدب الدنيا والدين
ابن سينا منهج التربيه
ابن خلدون المقـــدمة
الغزالى إحياء علوم الدين
الدكتور محمد البهى الفكر الإسلامى والمجتمع المعاصر
مفيد الشوباشى الأدب العربى فى رحلة إلى أوربا
أبو الحسن الندوى ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين
أنيس فريحة بحث عن التوراه (مجلة الأبحاث م ٤)
محمود أمين العالم العلم عند العرب
على سامى النشار مناهج البحث عند مفكرى الإسلام

موسوعة

مقدمات العلوم والمناهج

محاولة لبناء منهج إسلامى متكامل

بناء الفكر الإسلامى الممتد خلال أربع عشر قرنا تعرض على طول المدى لمحاولات الغزو والتغريب وقد قاومتها حركة اليقظة حين أقامت منهج السنه الجماعية، ثم واجه المسلمون حملات الفرقه والدعوات الهدامه وكشفوا زيفها وفى العصر الحديث توالت محاولات الاستعمار والصهيونية والشيوعية من خلال مؤسسات التغريب والغزو الثقافى عن طريق التبشير والاستشراق، ومن هنا فقد حاولت هذه الموسوعة تحرير الفكر الإسلامى وتأصيله، وفق مفهوم التوحيد الخالص، كاشفة للتحديات التى واجهت الفكر الإسلامى واللغة والآدب والثقافة والحضارة والعلم والعلوم الإجتماعية، وفيما يتصل بمقارنات الأديان والفلسفات.

(١) فى المجلد الأول: «الفكر الإسلامى» يتناول البحث الجذور الأساسية للفكر الإسلامى التى بناها القرآن الكريم والسنة المطهرة وما واجهه من محاولات ترجمة الفكر اليونانى والفارسى والهندى وكيف قاوم مفهوم التوحيد كل محاولة لاحتوائه أو السيطرة عليه بما مكنه من بناء منهج «السنه والجماعة» وكيف انبعثت عنه حركة اليقظة الإسلامية فى العصر الحديث من قلب العالم الإسلامى نفسه، فقاومت حركات التغريب والغزو الثقافى، وتضم الدراسة إلى ذلك مخططات الغزو الإستعمارى عن طريق الاستشراق والتبشير ومؤامرات انبعاث الفكر الوثنى الهلينى والشرقى القديم.

(٢) وفى المجلد الثانى «تاريخ الإسلام» يقدم دراسة متنوعة كاملة لتاريخ الإسلام، منذ طلوع فجره وبزوغ نجمه إلى اليوم مروراً بمراحله المختلفه وأحداثه الكبرى وتوسعاته فى قارات آسيا وأوربا وأفريقيا، كاشفا عن أكبر أحداثه فى مواجهة الحملات الصليبية والمغوليه والغزو الأفرنجى على جبهات الأندلس والمغرب والشام وبيت المقدس ومصر وعلاقة الإسلام بعالم الغرب من خلال الاستعمار الغربى والصهيونية، الشيوعية كاشفا عن

علاقات الترك والعرب من خلال دولة الخلافة العثمانية والعروبة والإسلام ومحاولات القوميات الضيقة والإقليميات والوحدة الإسلامية والتضامن وبزوغ عصر اليقظة انطلاقا إلى عصر النهضة على مشارف القرن الخامس عشر الهجرى .

(٣) المجلد الثالث . عالم الإسلام المعاصر : ويتناول البحث تاريخ العالم الإسلامى المعاصر واقطاره وقضاياه والتحديات الموجهه إليه ، وقصة الجامعة الإسلامية والوحدة العربية والتضامن وموقف العالم الإسلامى من القوى الغازية الثلاث : الاستعمار الغربى والصهيونية والشيوعية ، ودراسة قضايا العالم الاسلامى على أبواب القرن الخامس عشر الهجرى ومايتصل بالعلاقات بين الشيوعية والصهيونية والدعوات الهدامة كالبهائية والقاديانية والمخططات التى تستهدف غزو المجتمع الإسلامى .

(٤) المجلد الرابع : اللغة العربية والأدب العربى والثقافة العربية حيث نقدم دراسة متنوعة للقضايا الثلاث الكبرى (هذا المجلد) .

(٥) المجلد الخامس : التبشير والاستشراق والدعوات الهدامة . « تحت الطبع »

(٦) المجلد السادس : المجتمع الإسلامى .

(٧) المجلد السابع : الحضارة والعلم والعلوم الإجتماعية .

(٨) المجلد الثامن : الإسلام وموقفه من الفلسفات والأديان .

(٩) المجلد التاسع : الشبهات والأخطاء الشائعة

(١٠) المجلد العاشر : حركة اليقظة الإسلامية .

تم بحمد الله

مطبعة
عبد الله وهبة
٥ ش شامبليون
ت : ٧٤٠٦٣٥